قاسم العلوم

یعنی مکتوبات حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

انوار النجوم

از پروفیسر محمد [illegible] انوار الحسن شیرکوٹی

ناشران قرآن لمیٹڈ اردو بازار لاہور

قاسم العلوم

مع اُردو ترجمہ

انوار النجوم

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ
بانی دار العلوم دیوبند کے فارسی میں مجتہدانہ علمی خطوط
جو معرفت ربانی اور کشفیات الہامی کا مرقع اور جلوہ
قدرت کا شاہکار ہیں مع اردو ترجمہ و حواشی

مترجمہ
پروفیسر محمد انوار الحسن صاحب ایم اے شیرکوٹی
۱۲۹۔ ڈی پیپلز کالونی لائلپور

BOOK CENTRE
... PUBLISHERS
... RAWALPINDI
Haider Road
Phone No. 61..

پبلشرز
ناشران قرآن لمیٹڈ ۳۸۔ اردو بازار، لاہور
فون: ۶۸۵۸۱

تاریخی یادداشتیں

۱۔ نام کتاب	قاسم العلوم
۲۔ مصنف	فارسی مکتوبات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ
۳۔ نام ترجمہ	انوار النجوم
۴۔ مترجم مکتوبات	پروفیسر محمد انوار الحسن شیر کوٹی
۵۔ ناشر	ناشران قرآن لاہور
۶۔ کاتب	منشی احسان و منشی علم الدین صاحب
۷۔ تعداد	ایک ہزار
۸۔ سال طباعت	۱۳۹۴ھ، ۱۹۷۴ء
۹۔ قیمت	

ملنے کا پتہ

۱۔ ناشران قرآن لمیٹڈ، ۳۸۔ اردو بازار لاہور
فون ۶۸۹۹۸۱
۲۔ ڈاکٹر انصار الحسن ناظم مکتبۂ انوار

انتساب

میں مکتوبات امام المتکلمین حضرت مولانا محمد قاسم
صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے اس
ترجمہ کا جو میری کاوش فکری و ذہنی و قلمی کا نتیجہ
ہے اپنے شیخ و استاذ حضرت مولانا محمد انور شاہ
صاحب رحمۃ اللہ علیہ سابق شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند
کی طرف منتسب کرتا ہوں اور ان کی روح سے دعا کا طلبگار
ہوں۔

محمد انوار الحسن مترجم

فہرست مضامین قاسم العلوم مکتوبات مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ	نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ	نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
١	پیش لفظ احوال قاسمی	٥	٢٠	خلاصہ مکتوب اول در بارہ ملکیت ما بلغ کی	٤٥	٣٩	اصل مکتوب میں [illegible] اور اس کا	
٢	دار العلوم کی خدمات	٦	٢١	حدیث حرف ملکیت کا شبہ	٤٧		اور دوسری [illegible]	
٣	ابنائے قاسمی	٦	٢٢	پہلا مکتوب بنام مولوی محمد فاضل	٤٩		وقت کے امام کو نہ پہچانا تو وہ جاہلیت	
٤	دار العلوم الابرار کی نظر میں	٧		تنگ کی عدم ملکیت پر شبہات کے بارے میں			کی موت مرا۔	١٠١
٥	مولانا محمد قاسم کا اہلسنت کی نظر میں	٨	٢٣	ما فوق ملک کے عدم ملکیت [illegible]	٥٠	٤٠	مولانا [illegible]	١٠٢
٦	قاسم العلوم کی اجتہادی قوت	١٠	٢٤	ملکیت کا عدم [illegible] خطبہ	٥	٤١	مدرسہ نگینہ کی حالت	١٠٢
٧	امام ابن ہمام اور تراویح	١٠	٢٥	شاہی اصل ملک ہے	٥٢	٤٢	مضمون حدیث میں [illegible]	
٨	مولانا محمد قاسم کی پیدائش	١١	٢٦	مطلب خاتم النبیین	٥٥		امام زمانہ	١٠٣
٩	روحانی تعلیم اور دار العلوم کی		٢٧	محمد عربی کے بعد کوئی نبی نہیں	٥٦	٤٤	معرفت سلطان	٥
	بنیاد، دوسرا اور تیسری شادی		٢٨	اولی بالمؤمنین من انفسہم کی تفسیر	٥٧	٤٥	امام کے فرائض	١٠٦
	تلامذہ اور عقیدتمند	١٢	٢٩	خاتم اور خلیفہ خدا میں فرق	٦٢	٤٦	ایک اشکال کی شرح	١٠٦
١٠	مناظرے، تصنیفات، وفات		٣٠	استحقاق کی تقسیم	٦١	٤٧	ایک نکتہ در بارہ امام اور اضافت	
	مکتوبات قاسم العلوم	١٣	٣١	حدیث [illegible] واقدی کے محدثین			امام [illegible] زمانہ	١١١
١١	حرف حقیقت قاسم العلوم کا پس منظر	١٣		کے نزدیک قابل اعتبار نہیں	٦٥	٤٨	امام کو [illegible] کہتا ہے	١١٢
١٢	تفصیل مکتوبات	١٨	٣٢	واقدی کے حالات	٦٧	٤٩	کیا حضرت ابوبکر و عمر و عثمان امام	
١٣	حجۃ الاسلام کے اخلاق	٢٥	٣٣	اجمال کی تفصیل	٦٨		نہ تھے۔	١١٤
١٤	وضاحت کی طبع	٢٦	٣٤	شبہ اور اس کا ازالہ	٨٣	٥٠	امام مہدی کی امامت اور اس کی	
١٥	توفیق ترجمہ و خصائص	٣٣	٣٥	ایک سوال اور اس کا جواب	٩١		حقیقت تا آخر	١١٠
١٦	حالات مترجم	٣٦	٣٦	مکتوب بنام مولانا فخر الحسن [illegible]	٩٦	٥١	تیسرا مکتوب بنام مولوی فرحسین احسن	١١٠
١٧	مکتوبات معروف بہ قاسم العلوم	٣٩		مکتوب الیہ و خلاصہ مکتوب	٩٩	٥٢	تعارف مکتوب الیہ و خلاصہ مکتوب	١١٨
١٨	[illegible]	٤١	٣٧	مکتوب کا پس منظر	٥	٥٣	انبیاء کی عصمت پر عقلی دلیل،	
١٩	حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام [illegible]	٤٢	٣٨	امام [illegible] امام مہدی	١٠٠		شاہجہانپور کا مناظرہ	١٢١

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۵۴	اصل تحریر مکتوب فارسی مع اردو ترجمہ انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے سلسلہ میں اور ابلیس کی حقیقت کے متعلق	۱۲۳
۵۵	عزیز مصر بادشاہ مصر یعنی یوسف علیہ السلام کی بیوی … کی بیٹی آسی ناتھ پر تاریخی حاشیہ	
۵۶	ان اولیاء اللہ لا یخافون کی تفسیر	۱۳۲
۵۷	عصمت انبیاء و حفاظت اولیاء	۱۳۳
۵۸	افعال کے مصادر اور منابع	۱۳۵
۵۹	نفوس پر اعمال کا دار و مدار	۱۳۶
۶۰	گناہ اور لغزش کی حقیقت	۱۳۷
۶۱	مناقشہ مولانا … با …	۱۳۸
۶۲	برادران یوسف کا یوسف علیہ السلام سے برا سلوک …	۱۳۹
۶۳	کیا … مقصود بالذات … کبائر میں۔	۱۴۲
۶۴	حال کی	۱۴۴
۶۵	ابلیس … فارسی …	۱۴۱
۶۶	چوتھا مکتوب شہادت امام حسین … سلطانی …	
۶۷	خلاصہ مکتوب چہارم	۱۵۱
۶۸	اصل مکتوب فارسی مع ترجمہ اردو امام حسین کی شہادت کے …	۱۵۳
۶۹	مقلد … مجتہد …	
۷۰	مجتہد سے غلطی ممکن ہے	۱۵۴
۷۱	اجماع کی حقیقت	۱۵۵
۷۲	اجماع کی پہلی …	۱۵۶
۷۳	مطلق خلافت کے انعقاد اور عام خلافت میں فرق	۱۵۶
۷۴	… کی حیثیت …	۱۵۷
۷۵	حضرت … اطاعت …	۱۵۹
۷۶	… بیعت میں فرق	۱۶۰
۷۷	فاسق خلیفہ …	

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۷۸	خلافت کی لیاقت و اہلیت	۱۶۲
۷۹	امامت قریش میں	۱۶۵
۸۰	خلیفہ فاسق کے عزل میں منافع اور مضار پر نظر ہونی چاہئے	۱۶۸
۸۱	اصحاب فاسق خلیفہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر … اس سے خروج جائز ہے	۱۶۹
۸۲	فسق کے مختلف مدارج	۱۶۹
۸۳	یزید کی ولیعہدی	۱۶۳
۸۴	… متعلق …	۱۶۳
۸۵	خلافت سے متعلق نظریہ امیر معاویہ	۱۶۴
۸۶	حادثہ کربلا اور غرض امام حسین	۱۶۶
۸۷	شہادت کا درخت	۱۶۷
۸۸	شہادت حسین کی …	۱۶۸
۸۹	بیعت یزید پر اجماع …	۱۶۸
۹۰	امام نووی کا قول اور فاسق خلیفہ	۱۶۹
۹۱	قاضی عیاض کا قول کافر … تارک صلوۃ و تارک امر بالمعروف و نہی عن المنکر	۱۶۹
۹۲	جماہیر … کے اقوال درباره خلافت۔	۱۷۰
۹۳	حالت … تبدیلی … کافر … اسلام کیا	۱۸۱
۹۴	…	۱۸۲
۹۵	…	۱۸۳
۹۶	پانچواں مکتوب … ہے یا نہیں۔	۱۸۶
۹۷	خلاصہ مکتوب ہذا	۱۸۷
۹۸	امام … اصول … محمد قاسم	۱۹۰
۹۹	خلاصہ تحقیق طوسی	۱۹۰
۱۰۰	اختلاف … کا خلاصہ	۱۹۱
۱۰۱	اصل فارسی مکتوب … ترجمہ	۱۹۳
۱۰۲	طوسی کی نظر میں امام کی عصمت	۱۹۵

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۰۳	مولانا محمد قاسم کی نظر میں امام کی عصمت کی وجہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر	۱۹۰
۱۰۴	امام کے لئے … معصومیت	۲۰۰
۱۰۵	طوسی کی نظر …	۲۰۲
۱۰۶	اصل دین …	۲۰۳
۱۰۷	طوسی کے دلائل …	۲۰۳
۱۰۸	تردید دلائل طوسی از مولانا محمد قاسم	۲۱۱
	تحقیقات حقائق امامت	۲۱۹
۱۰۹	تحقیق حدیث اختلاف امتی رحمۃ	۲۱۹
۱۱۰	اختلاف امتی … کے بارے میں تفسیر مقدمات	۲۲۱
۱۱۱	…	۲۲۲
۱۱۲	…	۲۲۰
۱۱۳	چھٹا مکتوب بنام مولوی …	۲۲۳
	تحقیق آیت وما اهل به لغير الله	
۱۱۴	خلاصہ مضمون مکتوب …	
۱۱۵	تفسیر آیت … شاہ عبد العزیز	۲۲۳
۱۱۶	تبصرہ مولانا محمد قاسم …	۲۲۵
۱۱۷	اصل فارسی چھٹا مکتوب مع … وتفسیر ما اهل به لغير الله	۲۲۹
۱۱۸	مقدمات … مولانا محمد قاسم در حل آیت بالا	۲۳۳
۱۱۹	ذبح …	۲۳۷
۱۲۰	…	
۱۲۱	…	۲۴۸

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۲۲	ذکر کی تقسیم، ذکر لسانی و ذکر قلبی جلیکہ ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لینے سے جانور کی حرمت	۲۸۰
۱۲۳	ذکر حقیقی ذکر قلبی ہے	۲۸۷
۱۲۴	تمثیل عبادات و نذر و قربانی	۲۸۸
۱۲۵	قل لا اجد فیما اوحی الی کی تحقیق	
۱۲۶	ما اھل بہ لغیر اللہ کی حرمت کا سبب	۲۸۸
۱۲۷	فاجتنبوا الرجس الخ کی تحقیق	۲۸۹
۱۲۸	عمل سے پہلے نیت کا ہونا	۲۹۰
۱۲۹	عند الذبح کی قید کی وجہ	
۱۳۰	نیت اور عمل دونوں کی مقارنت سے قصر نماز سفر میں	۲۹۱
۱۳۱	باندیوں سے نکاح اور آزاد عورتوں سے عدم استطاعت کا مسئلہ	۲۹۲
۱۳۲	حکم [illegible] اطلاق اور [illegible] حکمت کے اطلاق کی تفسیر	۲۹۵
۱۳۳	تین چیزیں طلاق، عتاق، نکاح ایسی ہیں کہ مذاق اور ثبات دونوں میں واقع ہو جاتی ہیں	۳۰۱
۱۳۴	ذبح کے بعض مسائل میں امام شافعی کا مسلک	۳۰۲
۱۳۵	حنفیہ اور شافعیہ میں ذبح کے بارے میں فرق	۳۰۳
۱۳۶	جملہ کو بسم اللہ یکجا	۳۰۴
۱۳۷	تزکیہ جانور مذبوحہ کا ثابت	۳۰۵
۱۳۸	ہر جانور پر بسم اللہ کا اثر نہیں ہوتا	۳۰۶
۱۳۹	ذبح کے وقت بسم اللہ [illegible]	۳۰۷
۱۴۰	شاہ عبد العزیز اور دیگر مفسرین کے اقوال میں مطابقت	۳۰۹
۱۴۱	شاہ عبد العزیز کی طرف	۳۱۰
۱۴۲	غیر اللہ کا نام ذبح کے وقت لینا یا غیر اللہ کے نام [illegible] اسباب [illegible]	۳۱۱
۱۴۳	تعارف مکتوب ہشتم	۳۱۲
۱۴۴	[illegible] مکتوب الیہ مولانا [illegible]	〃
۱۴۵	خلاصہ مضمون مکتوب	۳۱۴
۱۴۶	اصل فارسی مکتوب [illegible] مع ترجمہ	۳۱۸
۱۴۷	ہندوستان میں مسلمانوں کو سود اور اس کی مروجہ کی آمدنی لینی کی حرمت ہے	۳۱۸
۱۴۸	پہلا مقدمہ قبضہ موجب ملکیت ہے	۳۱۹
۱۴۹	مالکیت کے دو مرتبے	۳۲۲
۱۵۰	کفار کی ملکیت مسلمانوں کے اموال پر بوجہ قبضہ	〃
۱۵۱	مسلمانوں کے اموال جو بحکم کفار دار الاسلام سے باہر نہیں نکلے بحکم ہیں	۳۲۲
۱۵۲	امام ابو حنیفہ کے نزدیک [illegible]	۳۲۳
۱۵۳	مال غنیمت [illegible]	۳۲۳
۱۵۴	عبادت کی اجرت حرام ہے	۳۲۳
۱۵۵	مال غنیمت [illegible]	۳۲۴
۱۵۶	دوسرا مقدمہ [illegible]	۳۲۴
۱۵۷	دنیا کا قبضہ [illegible]	۳۲۴
۱۵۸	تیسرا مقدمہ المقصد پیدائش آدم عبادت ہے	۳۲۵
۱۵۹	جنات اور انسانوں کو [illegible] منافی عبادت نہیں ہے	۳۲۵
۱۶۰	جہاد میں کفار کے مال [illegible]	۳۲۶
۱۶۱	چوتھا مقدمہ کفار ذمی کے اموال کی حفاظت میں	۳۲۸
۱۶۲	پانچواں مقدمہ [illegible] معاہدات کے بارے میں	۳۲۸
۱۶۳	بیعت کے شرائط	۳۲۹
۱۶۴	وصیت میں ممنوع ظلم کی علت	۳۳۰
۱۶۵	جزیہ قبول کرنے سے کفار کا کل قبضہ مسلمانوں کے کل قبضے میں آگیا	۳۳۱
۱۶۶	شراب و خنزیر کی حرمت اور ان کے فسادات	۳۳۳
۱۶۷	صحیح اور غیر صحیح بیع کا اثر	۳۳۸
۱۶۸	جوئے اور سود میں [illegible]	۳۳۹
۱۶۹	ظلم اور نزاع کی برائی کی وجہ	〃
۱۷۰	چند مقدمات کہ سود اور قمار کا مال [illegible] نہیں	۳۴۰
۱۷۱	[illegible]	۳۴۱
۱۷۲	غیر مقبوضہ چیز کی بیع درست نہیں	۳۴۱
۱۷۳	نامعلوم [illegible]	〃
۱۷۴	[illegible]	۳۴۲
۱۷۵	مسائل کا [illegible] دو قسمیں	۳۴۴
۱۷۶	[illegible] برابری کا نام ہے	۳۴۵
۱۷۷	معاملات فاسدہ میں ملکیت کا ہونا اجتہاد قاسمی کا نمونہ	۳۴۷
۱۷۸	[illegible]	۳۴۸
۱۷۹	اموال کفار [illegible] مسلمانوں کے لئے مباح ہیں	۳۵۱
۱۸۰	[illegible] میں فرق [illegible]	۳۵۳
۱۸۱	عہد سلطنت برطانیہ میں ہندوستان کی پوزیشن [illegible]	۳۵۴
۱۸۲	[illegible] دار الحرب میں [illegible] حرمت [illegible]	۳۵۵
۱۸۳	[illegible]	۳۵۸
۱۸۴	بحث [illegible] دار الحرب ہو	۳۶۱
۱۸۵	دار الاسلام [illegible] دار الحرب بن جاتا ہے [illegible] امام [illegible] کے اقوال کے مطابق دار الاسلام ہے	۳۶۱
۱۸۶	ہندوستان [illegible]	۳۶۲
۱۸۷	مولانا محمد قاسم صاحب [illegible] کے متعلق ذاتی اجتہاد	〃
۱۸۸	[illegible] فائدہ اٹھانا	۳۶۳
۱۸۹	احادیث سے اجتہاد قاسمی	〃
۱۹۰	زیادہ [illegible] ہندوستان میں [illegible] فیصلہ	۳۶۵
۱۹۱	احکام نبوی کی دو قسمیں [illegible]	۳۶۶
۱۹۲	[illegible] مولانا محمد قاسم کے نزدیک ہندوستان [illegible] دار الحرب ہے	۳۷۱
۱۹۳	خلاصہ مکتوب ہشتم [illegible] مولوی محمد حسین بٹالوی	۳۷۲

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۹۴	حرمل مکتوب ہشتم	۲۶۳
۱۹۵	اصل فارسی مکتوب ہشتم از مولوی محمد حسین بٹالوی کی ترجمہ اردو مع تحریر لوگوں کے شبہات سے ثبوت نبوت اور غیر متواتر تحقیق کے بعد کی شبہات	۲۸۵
۱۹۶	مکتوب نہم کا خلاصہ از مترجم	۲۸۵
۱۹۷	اصل مکتوب نہم از مولانا محمد قاسم بنام مولانا محمد حسین ترجمہ اردو از مترجم	۲۸۸
۱۹۸	امکان، امتناع، ممکن، محال، ممتنع کی دو قسمیں، ممتنع بالذات کا انحصار اجتماع نقیضین میں	
۱۹۹	ممتنع بالغیر کی حقیقت اور تعریف	۲۹۱
۲۰۰	صفات الٰہیہ کا سب کو احاطہ قدرت میں ہو اس کا عقیدہ سے خارج ہونے کے اجمال کی تفصیل	۲۹۹
۲۰۱	تفصیل اجمال	۳۰۰
۲۰۲	مجموعہ کائنات میں امام آخر کا خیال	
۲۰۳	صدق اور کذب کا اول علم میں ہونا	۳۰۳
۲۰۴	عقل اور انبیاء کی صدق و کذب	۳۰۵
۲۰۵	قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی	۳۰۴
۲۰۶	مقصود کی دو قسمیں، مقصود بالذات، مقصود بالغیر معنوں کی دو قسمیں بسیط اور مرکب	۳۰۷
۲۰۷	مقصود بالغیر کا مطلب، مقصود بالذات کا مطلب	۳۲۰
۲۰۸	خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ	۳۲۱
۲۰۹	تواتر جو بلحاظ عدد ہو اور جو بلحاظ تعصب ہو	۳۲۳
۲۱۰	انجیل و توریت کی گمشدگی اور ان میں تواتر کا فقدان	۳۲۶
۲۱۱	توریت اور انجیل کے نسخوں کی تعداد	۳۲۰
۲۱۲	امام رازی اور تفتازانی کا قول یہود و نصاریٰ کے تواتر کے متعلق اور مولانا محمد قاسم صاحب کا دعوی عدم تواتر	۳۲۶

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۲۱۳	نبوت محمدی کے دعویٰ پر تواتر	۴۳۰
۲۱۴	خبر متواتر موجب یقین ہے	۴۳۲
۲۱۵	افراد کے دو قسم کے احکام، احکام مطلقہ اور احکام مشترکہ	"
		"
۲۱۶	مکتوب دہم کا خلاصہ و تعارف مکتوب الیہ نواب محی الدین خاں کی رائے مع مختصر حال از مترجم	۴۳۴
۲۱۷	اصل مکتوب دہم فارسی مع ترجمہ از مترجم در تحقیق حدیث ابی رزین انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہمارا رب اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا فرمایا عماء میں اس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے اوپر بھی ہوا تھی اس نے اپنا عرش پانی پر پیدا کیا رواہ احمد و ترمذی کی تحقیقات از مولانا محمد قاسم	۴۳۵
۲۱۸	تمہیدات	۴۳۶
	بیوستہ آیات محکمات متشابہات	
۲۱۹	متشابہات کو متشابہ کہنے کی وجہ	۴۳۸
۲۲۰	دوسرا مقدمہ عالم غیب اور عالم شہادہ روح و بدن کا ذکر	۴۴۰
۲۲۱	سورج اور آئینے میں اس کا عکس یعنی خود آفتاب نہیں ہوتا البتہ شکل آفتاب ہوتی آئینوں میں منعکس اور مرئی ہوتا خود سورج کے سوا آئینوں میں نہیں ہوتا۔	۴۴۱
۲۲۲	احاطہ علمی اور احاطہ تجلیاتی	۴۴۳
۲۲۳	حدیث شریف کا اصل مطلب اور عماء میں وجہ شبہ	۴۴۴
۲۲۴	اوصاف کو متعلق اور مجرد حیثیت میں دیکھنا ذات کے ساتھ ہونا اور ہستی کو حیثیت میں دیکھیں کو صفات ذات سے انکار اس مسئلے کی شرح	۴۴۶
۲۲۵	مسئلہ پر مولانا محمد قاسم کی عرض (جاری)	۴۴۸

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۲۲۶	انوار وجود کی یکجائی کے ساتھ جگہ دوسری منزلوں کے انوار کیفیت اور طلوع میں۔	۴۴۸
۲۲۷	ازاں مضمون آیت السابقین اور تمام کی مثال	۴۴۹
۲۲۸	غیب کا ادراک اور یقین	۴۵۳
۲۲۹	اس مشکل کی شرح کہ ذات کی اپنے لوازم میں تجلی ہوتی ہے	۴۵۴
۲۳۰	پہلی مثال دو چراغوں کا ایک مکان میں نور کا متحد ہونے سے نور کی زیادتی، دوسری مثال سورج کی روشنی میں ستاروں کی روشنی کا کم ہو جانا۔	۴۵۹
۲۳۱	پہلی اور دوسری مثال میں فرق	۴۵۹
۲۳۲	ایک وہم اور اس کا جواب	۴۶۱
۲۳۳	صفات وجودیہ کے دو درجے بالقوہ اور بالفعل	
۲۳۴	ہر طرف سے بے نہایت سے پیچ کے وسط کو اطراف سے تساوی کی نسبت	۴۶۷
۲۳۵	صورت کا سیرت سے تعلق، صورت ظاہری	
۲۳۶	اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا کی حقیقت	۴۷۱
۲۳۷	کثرت انتقالی کا مطلب	۴۷۱
۲۳۸	کثرت انطباعی کیا ہے	۴۷۳
۲۳۹	کلی طبعی اصل وجود کا ہے	۴۸۲
۲۴۰	حدث، مراتب تشکیل اور تعیین شکلیں اور ان کی تعیین اور صورتیں	۴۸۰
۲۴۱	جسم سطح کے انتزاع کا، سطح خط کے انتزاع کا، خط نقطے کے انتزاع کا، مختلف اوضاع کا اور اوضاع مختلفہ جس دلیل کے انتزاع کا منشا	

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۲۴۲	صفت اسم اور تجلی کیا ہے	۵۰۷
۲۴۳	العظمۃ ازاری والکبریاء ردائی	۵۰۹
۲۴۴	الرحمٰن علی العرش استوی کی حقیقت آفتاب نما کے نور کے ساتھ	۵۱۰
۲۴۵	ماتحتہ ہوا وما فوقہ ہواء میں ما نافیہ ما موصولہ نہ ہوا کے معنی خلا جو ظہور معنی ہوا۔	
۲۴۶	کہنے کے قابل بات مگر فوتی وقت	۵۱۱
۲۴۷	اختتام خط برشکریہ خدا	۵۱۲
۲۴۸	گیارھواں مکتوب بنام مولانا احمد حسن صاحب امروہوی دو سوالوں کی تحقیق میں کہ مکاتب اس وقت تک مکاتب غلام ہے کہ جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے (ابوداؤد) دوسری حدیث ہے کہ جب مکاتب غلام پڑھ گیا کسی حصہ کا وارث ہو تو آزادی کے مطابق حصہ کا اہل ہوگا۔ مکتوب بالا ترجمہ فارسی اسم نگرامی ازمرحبیم	۵۱۳
۲۴۹	ملک موجب اور علت قبضہ ہے پہلا مقدمہ	۵۱۴
۲۵۰	دوسرا مقدمہ قبضے سے بھی ملکیت جب ہوتی ہے جبکہ وہ چیز واقعی مال ہو شراب، خنزیر، مردہ جانور مال نہیں ہیں لہٰذا قبضے سے بھی ان پر ملکیت نہیں ہوتی۔	
۲۵۱	اس اجمال کی تفصیل کہ کسی کے لئے ایک چیز مال ہو سکتی ہے اور دوسرے کے لئے نہیں۔	
۲۵۲	جینہ ایمان کا شعبہ ہے، مومن حیادار ہوتا ہے مومن ناپاک نہیں ہوتا۔	۵۱۹
۲۵۳	ابعاض اور انطاق میں ملکیت و مملوکیت کا تعلق	۵۲۰
۲۵۴	تیسرا مقدمہ ملک کا تحقق بیلے سمت ہو وہ تصرف جبری نہیں جیسے غلام بھاگی کو خرید لینا۔	۵۲۱
۲۵۵	چوتھا مقدمہ یہ کہ ملکیت کے تحقق کے لئے مالک کو سپرد کر دینے کی ایسی قدرت ہو کہ موجبات جمال وغیرہ بیع کی گنجائش داخل نہ ہے۔	۵۲۲
۲۵۶	پانچواں مقدمہ یہ کہ جس طرح بائع اور مشتری کے عدم ملکیت بیع یا عقد بیع متحقق نہیں ہو سکتا تو وہ تولی سے یکطرفی ال سلام کی بیع بھی آتا لگی ہے	
۲۵۷	چھٹا مقدمہ یہ کہ بعض اوقات میں بعینہ بیع فسخ ہو جاتی ہے اور خریدار کو قیمت دینا لازم ہو جاتی ہے۔	۵۲۳
۲۵۸	قبضہ اور عیب اور جبر واکراہ اور عیب یہ ساتواں مقدمہ ہے۔	۵۲۴
۲۵۹	قبضہ کی تعریف	۵۲۵
۲۶۰	آٹھواں مقدمہ بعض جگہ قبضہ اول کے بعد دوسرا قبضہ کے سبب ہو جاتے ہیں	۵۲۵
۲۶۱	الولد للفراش وللعاہر الحجر کا یہ کے بستر پیدا ہو تو بچہ کو زمعہ کی لونڈی سے ولادت عتبہ کی اپنے بھائی سعد بن ابی وقاص کو وصیت کہ زمعہ کے بچے کا دعوی کرو وہ میرا بیٹا ہے پیدا ہوا ہے پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا ابن زمعہ کے حق میں فیصلہ۔	
۲۶۲	حقائق جو مکسر کیف کی قسم سے ہیں ذکر کم کی۔	۵۳۰
۲۶۳	دسواں مقدمہ یہ کہ ملک اضافی امور میں سے ہے جس کے ایک طرف مالک اور دوسری طرف مملوک ہے	۵۳۰
۲۶۴	ایک اشکال اور اس کا جواب	۵۳۱
۲۶۵	مجموعہ بیان کی ہر ایک کے مطابق	۵۳۲
۲۶۶	دوسری بحث	۵۳۴
۲۶۷	خلاصہ مطلب	۵۳۵
۲۶۸	ان مقدمات کے بعد یہ کہ اگر کسی مال پر ملکیت عارضی ہو جائے تو اس کی آہستہ آہستہ نہیں	۵۳۶
۲۶۹	دو شبہ اور پہلے کا جواب	۵۴۰
۲۷۰	معمہ کا حل	۔
۲۷۱	خود یہ کہ تو بی تقسیم اشیاء میں کی تقسیم کی کتنی الف کا نتیجہ!	۵۴۲
۲۷۲	ایک شبہ اور اس کی تفصیل	۵۴۳
۲۷۳	دوسرے شبہ کا جواب	۵۴۴
۲۷۴	حقیقت کی تعریف	۵۴۵
۲۷۵	شراب، جوا، بتوں کے تھان اور پانسے سب گندے کام ہیں۔	۵۴۶
۲۷۶	ایک شبہ اور اس کا جواب	۵۵۰
۲۷۷	دوسرا جواب	۔
۲۷۸	خریدار کے مقابلہ میں اجتہادی قوت اور مولانا محمد قاسم	۵۵۲
۲۷۹	دقیق بات	۵۵۳
۲۸۰	دوسرے مضمون کی طرف اشارہ کہ کتابت کی قسطوں کی ادائیگی سے مکاتب کا حصہ اس کے جسم میں قائم ہو جاتا ہے۔	۵۵۶
۲۸۱	دونوں حدیثوں کا مطلب اور مطابقت	

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

پیش لفظ

احوالِ قاسمی

اس سے پہلے کہ ناظرین کرام آئندہ اوراق میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کے مکتوبات کا مطالعہ فرمائیں یہ ضروری اور مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر آپ کے حالاتِ زندگی اور علمی مقام کو تعارف کے طور پر تھوڑے میں پیش کر دیں۔ تاکہ صاحب مکتوبات کی شخصیت سے ایک گونہ واقفیت حاصل کر کے قارئین مکتوبات کی عظمت کا اندازہ لگا سکیں۔ حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ذات گرامی قدر سے برصغیر پاک و ہند کا ہر پڑھا لکھا واقف ہے بلکہ ناخواندہ طبقے کے بہت سے افراد بھی ان کی ذات سے آشنا ہیں۔ جب دارالعلوم دیوبند کا تخیل کسی شخص کے ذہن میں آتا ہے تو اس کے بانی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا تصور بھی لازمی طور پر اس کے ساتھ ساتھ دماغ پر چھا جاتا ہے۔ دارالعلوم اور آپ کی ذات میں وہی نسبت ہے جو گل و بلبل میں واقع ہے ؎

گل و بلبل کی طرح ہے یہ نسبت تجھے
رنگ لیتے ہیں مراہم ترے نام کے ساتھ

الغرض حضرت نانوتوی کی شخصیت ایک بین الاقوامی شہرت کی مالک ہے۔ گو انیسویں صدی میں قدرت اس شخص کو پیدا کر کے اپنا مظاہرہ کر چکی تھی برصغیر پاک میں بالخصوص اور دیگر ممالک اسلامیہ میں بالعموم ایک ایسا خلا در آیا جس میں ظلمت کفر و شرک اور بدعات و اوہام کے گھنے اور سیاہ بادل چھائے ہوئے تھے۔ جب اس ہستی کے ذریعے ایمانی تجلیات اور روحانی انوار سے برصغیر پاک و ہند پر پڑے تو یہ سب تاریک بادل چھٹ گئے۔

آپ کی اور آپ کے دارالعلوم کی مقبولیت کا اندازہ اس حقیقت سے ہو سکتا ہے کہ آج اس آفتاب علم کی شعاعیں برصغیر ہند و پاک، افغانستان، روسی ترکستان، ملایا، عراق، شام، سعودی عرب، انڈونیشیا، کویت، بحرین، ترکی، ملایا اور ہند و پاک کے تمام صوبوں اور شہروں یعنی سرحد، بلوچستان، پنجاب، سندھ، کشمیر، یو پی، سی پی، بہار، بنگال، مدراس، بمبئی، کلکتہ، دہلی، لکھنؤ، لاہور، امرتسر، لدھیانہ، جالندھر انبالہ، سہارنپور، مظفرنگر، میرٹھ، بجنور، مرادآباد اور تمام شہر نکہ ضوفشاں ہیں۔ اور ہر جگہ دارالعلوم کی شاخیں اور اس کے علمی آثار نمودار ہیں۔ چند

تک اور ان کی ریاستوں مثلاً بھوپال، مالیرکوٹلہ، ٹونک، حیدرآباد دکن، بہاولپور وغیرہ کے شرعی محکموں میں دارالعلوم کے فضلاء قاضی اور مفتی کے عہدوں پر متمکن رہے۔ غرضیکہ دارالعلوم دیوبند اپنی عظمت اور بلندی کے باعث اس قدر ہمہ گیر صفات کا مالک ہے کہ اس کے فضلاء جہاں جہاں بھی ہیں، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا بار امانت اس خوش اسلوبی سے اٹھائے ہوئے ہیں جس کو آسمان و زمین اور جبال نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا۔ یونیورسٹیوں، کالجوں اور سکولوں اور عربی مدارس میں فضلاء دیوبند کی ایک بہت بڑی جماعت مسند درس و تدریس پر جلوہ افروز ہو کر دین کی شمعیں روشن کر رہی ہے۔

عمارات

آج دارالعلوم کی عمارات پر ایک طائرانہ نظر ڈالیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ در و دیوار ، دروں کی یہ محرابیں اپنے بانی مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یادوں کو اپنے سینوں سے لگائے ہوئے ان کی عظمت کا نام و نشان پیش کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ یہ باب عالی، یہ دو منزلہ شاندار مسجد، یہ عظیم الشان کتب خانہ، یہ نودرے کی پرشکوہ درسگاہ، اس درسگاہ پر رفیع الشان دارالحدیث، دارالحدیث کے قریب گنبد نما دارالتفسیر، شان و شوکت کا مظہر دارالطلبہ، اور اس کے مغرب میں جدید دارالطلبہ سب بانی دارالعلوم کی برکتوں اور عظمتوں کی یادگاریں ہیں۔ جو انشاء اللہ قیامت تک باقی رہیں گی اور احیائے اسلام کی ہر قسم کی دستبرد سے محفوظ رہ کر ہر ہر اسلام کی آبیاری کریں گی۔

ابنائے قاسمی یا ابنائے دارالعلوم

درخت کا اندازہ اس کے ثمرات سے ہوتا ہے۔ اگر آپ حضرت قاسم العلوم کے ابنائے علم اور ان کے علمی فیض سے ملنے والے بیٹوں اور پوتوں اور باغ قاسمی کے ثمرات سے آگاہ ہیں۔ تو آپ کے علم میں یہ بات ضرور ہے کہ حضرت قاسم کے شاگردوں میں براہ راست جناب مولانا محمود حسن صاحب اسیر مالٹا، حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہوی، حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی، مولانا حکیم منصور علی مرادآبادی، حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری، مولانا عبدالرحمن صاحب امروہوی، مولانا عبداللہ صاحب میرٹھی، مولانا محی الدین صاحب قاضی بھوپال مرادآبادی، مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی وغیرہم علم و فضل کے وہ آفتاب و ماہتاب تھے جنہوں نے ہند و پاک کو جگمگا دیا اور پھر شیخ الہند کے شاگردوں میں حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب محدث دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی محدث دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی محدث دار العلوم دیوبند، حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب مفتی ہند، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب مفتی اعظم ہند، حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب عثمانی مولانا عبیداللہ صاحب سندھی، مولانا اصغر علی صاحب مضمون ہوری، مولانا رسول خان صاحب معقولی ہزاروی، مولانا محمد ابراہیم صاحب فلسفی بلیاوی، مولانا اعزاز علی صاحب شیخ الادب دارالعلوم دیوبند وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم اجمعین جیسے حضرات جو علوم و فنون کے ماہر تھے پیدا ہوئے اور پھر حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب اور حضرت مولانا شبیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہما کے تلامذہ میں مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم، مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مفتی پاکستان، مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی، مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی، مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی، مولانا حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی وغیرہم اور دور اول کے فضلاء میں شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ ایک اور مجدد وقت اور مصلح قوم حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی اور ان کے ہم سبق حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری۔ یہ سب دارالعلوم کے طلباء اور اساتذہ تھے۔ ہم نے صرف چند مشہور ہستیوں کے اسماء پیش کئے ہیں وہ خاص باغ قاسمی میں بے شمار پھول ہیں جنہوں نے فضاؤں کو مہکا دیا ہے۔

ان سب تفصیلات کے لئے ہماری کتاب انوار قاسمی جلد اول مطالعہ کیجئے جس میں ہم نے مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے

حالات کے عکس میں دارالعلوم کے تمام اطراف و جوانب سے ترقی کی ہے۔ آج بحمداللہ دارالعلوم کا سالانہ بجٹ دس لاکھ روپیہ تک پہنچا ہوا ہے ایک خاصی ایک علمی و روحانی اسٹیٹ ہے جس کے نگراں آجکل حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے پوتے حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ العالی ہیں جنہوں نے اور جن کے پدر محترم حافظ مولانا محمد احمد صاحب نے بفضلہ تعالیٰ اس دارالعلوم کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا۔ بالخصوص مولانا محمد طیب صاحب کی خدمات جلیلہ تا قیام قیامت ناقابل فراموش ہیں۔ اسی دارالعلوم کے متعلق اکابر امت کے خیالات پڑھئے۔

دارالعلوم اکابر اُمت کی نظروں میں

علامہ رشید رضا مصری مفتی محمد عبدہ کے شاگرد رشید جب ندوۃ العلماء لکھنؤ کی دعوت پر ہندوستان تشریف لائے تو جامعہ اسلامیہ کالج لاہور، مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور ہوتے ہوئے لکھنؤ تشریف لے گئے۔ بعد ازاں علی گڑھ کالج اور پھر ۱۵ اپریل ۱۹۱۲ء کو صبح سات بجے حکیم محمد اجمل خاں صاحب مرحوم اور مولانا عبدالحق صاحب بغدادی کے ہمراہ دیوبند پہنچے۔ دارالعلوم دیکھا۔ ایک جلسہ منعقد ہوا جس میں حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب محدث دارالعلوم دیوبند نے عربی زبان میں ایک زبردست تقریر کی جس میں دارالعلوم کے حالات، بانی دارالعلوم کی شخصیت، مذہب حنفیت اور علمائے دیوبند کے عقائد وغیرہ پر بحث کی۔ اس وقت علامہ رشید رضا نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا:

لَوْ لَمْ أَرَهَا لَرَجَعْتُ مِنَ الْهِنْدِ حَزِيْنًا.	اگر میں دارالعلوم دیوبند کو نہ دیکھتا تو ہندوستان سے غمگین ہو کر جاتا۔

پھر انہوں نے مصر پہنچ کر اپنے المنار رسالے میں دارالعلوم دیوبند کے متعلق تحریر فرمایا:-

ما قرّت عيني في الهند كما قرّت برؤية مدرسة ديوبند (شعبان ۱۳۳۰ھ)	ہندوستان میں میری آنکھ کو ایسی ٹھنڈک کہیں نصیب نہیں ہوئی جیسی دارالعلوم دیوبند میں حاصل ہوئی۔

شیخ الاسلام اصفہانی سید محمد جبہ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۳ء کو دیوبند تشریف لائے تو دارالعلوم کو دیکھ کر تقریر میں فرمایا:-

انی رأیت فی هذه المدرسة انوارا أنوق نورانی ومناهج الملوك وانه بنیت علی التقوی والتعلیم اهل السنة والجماعة.	میں نے اس مدرسے میں ایسے انوار دیکھے جو بادشاہوں کے تاجوں میں موتیوں سے بھی زیادہ روشن ہیں۔ اس مدرسے کی بنیاد تقویٰ پر ہے اور اس میں اہلسنت والجماعت کی تعلیم ہوتی ہے۔

خوب سمجھ لیجئے کہ دارالعلوم دیوبند میں اہلسنت والجماعت کی بنیادوں کو استوار اور مضبوط کیا جاتا ہے۔ اسی کی طرف واضح طور پر شیخ اصفہانی نے اشارہ کیا ہے۔

اور حضرت اکبر الٰہ آبادی نے فرمایا تھا ؎

ہے دل روشن مثال دیوبند
اور ندوہ ہے زبان ہوش مند

اور مولانا ظفر علی خاں صاحب نے فرمایا تھا ؎

شاد باش و شاد زی اے سرزمین دیوبند — ہند میں تو نے کیا اسلام کا جھنڈا بلند
ملت بیضا کی عزت کو لگائے چار چاند — حکمت بطحا کی قیمت کو کیا تو نے دو چند
ناز کر اپنے مقدر پر کہ تیری خاک کو — کر لیا ان عالمان دین قیم نے پسند

جان کر دیں گے جو ناموسِ پیمبر پر فدا — حق کے رستے پر کٹا دیں گے جو اپنا بند بند
اس میں قاسم ہوں کہ انور شاہ کہ محمود الحسن — سب کے دل تھے دردمند اور سب کی فطرت ارجمند

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے بارے میں اکابرِ اُمت کی آراء

یہ تو ہم نے دارالعلوم کے متعلق چند حضرات کی رائیں پیش کی تھیں۔ دوسرے دیگر حضرات کی آراء بھی جمع کی جائیں تو خود ایک کتاب بن جاتی ہے۔ اب دارالعلوم کے بانی کے متعلق سنئے گرامی کے متعلق انصاف پسند حضرات کیا کہتے ہیں:۔

سید الطائفہ شیخ العرب والعجم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک مکتوب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے متعلق کچھ والد بزرگوار کو خطاب کرتے ہوئے تحریر فرمایا تھا جو مرقوماتِ امدادیہ میں درج ہے لکھتے ہیں:۔

"بھائی اسمٰعیل کو مبارک ہو کہ اللہ نے ان کو مولوی محمد قاسم جیسا ولی بیٹا عطا فرمایا۔"

صاحبِ ولایت حضرت مولانا رفیع الدین صاحب خلیفہ ارشد حضرت شاہ عبدالغنی صاحب محدث دہلوی نے تحریر فرمایا:۔

"میں نے انسانیت سے بالاتر رتبہ قاسم العلوم کا دیکھا۔ وہ شخص ایک فرشتہ مقرب تھا جو انسانوں میں ظاہر کر گیا تھا۔"

(سوانح قاسمی از مولانا مناظر احسن گیلانی)

مولانا فضل الرحمٰن صاحب گنج مرادآبادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:۔

"مولانا محمد قاسم صاحب مادرزاد ولی تھے۔" (بروایت منشی محمد حسین صاحب بہاری)

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے بانی سر سید مرحوم نے تحریر فرمایا:۔

"مولوی محمد قاسم صاحب اس دنیا میں بے مثل تھے۔ وہ حقیقت فرشتہ سیرت ملکوتی خصلت شخص تھے۔"

(علیگڑھ گزٹ اپریل سنہ ۱۸۸۰ء)

حضرت پیر سید مہر علی شاہ صاحب گولڑہ شریف جو بریلی مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے ہیں فرماتے ہیں:۔

"مولانا محمد قاسم صاحب حضرت حق کی صفت علم کے مظہرِ اتم تھے۔" (بروایت مولانا محمد سعید غلیب مسجد گولڑہ)

ہم صرف ان چند اقوال پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ تفصیلات کے اگر آپ خواہش مند ہیں تو ہماری کتاب "انوارِ قاسمی" جلد دوم کا انتظار کیجئے مگر سید مہر علی شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت قاسم العلوم کو حضرت حق کی صفت علم کا جو مظہرِ اتم کہا ہے۔ اس میں مبالغہ آرائی کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ ہم جب مولانا کی تحریروں کا مطالعہ کرتے ہیں تو ایک طرف انتہا درجے کی انکساری پاتے ہیں جو آپکا فطری جوہر تھا اور دوسری طرف جوشِ علم میں انتہائی مجبوری کے عالم میں وقت کے تقاضے کے ماتحت الہامی اور کشفی علوم کا آپ کی زبان اور قلم پر ایسا دریا کھل جاتا ہے کہ اسکو اہلِ بصیرت ہی جان سکتے ہیں۔ اپنے ان ہی مکتوبات میں مکتوب ۲ کے آغاز میں مکتوب الیہ مولانا جمال الدین خان صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"رہبری عالم الغیب والشہادۃ کو بدقلم دست گرفتم و بہ ہمراہی خداوند مفیض الخیر والبرکت شش بندی خیالاتی کہ از آں طرف بدلم میدہند

دریں اوراق آغاز نمودم۔"

مولوی فدا حسین صاحب کو تیسرے مکتوب کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:۔

"ہر چہ بدادہ و ہر چہ بدل میرسد بزبان قلم میسپارم" (مکتوب سوم ص ۲)

مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ کو قاسم العلوم کے پانچویں مکتوب میں لکھتے ہیں :۔

"اکنوں وقت فرصت دیدم نام خدا قلم بدست گرفتہ نشستم تا ہر چہ از عالم بالا رسید برنگارم" (مکتوب پنجم صلا)

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کو ان کے خط کے جواب میں لکھتے ہیں :۔

"دریں مسئلہ اطمینان قلبی نصیب نیست ہیچواں شبہ از دار و گیر و پرسیاں کی فکر کی نیز سر تا بلکہ ہر چہ اینجاست عکس عالم بالاست" (مکتوب ہفتم صلا)

مولانا احمد حسن صاحب کے مکتوب کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں :۔

"تا ہنوز مجبور بر مسائل منقولہ بہیچ میسر نیست تا تحقیق ایں مسائل کردہ میں است مگر مانند دیگر وزہم ضرورت تفتیش آں نیفتاد؟ چہ رسد گر خاطر فرو براست الحمد للہ بعضو خادم آں نگارند من ورقی سوئے نگریدہ ام" (مکتوب ہشتم صلا)

خط کشیدہ جملوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غیب سے جو مضامین دل پر القا ہوتے ہیں ان کو حضرت قاسم العلوم تحریر فرماتے جاتے ہیں۔ اور یہ کشفی اور الہامی امور نہایت ہی دقیق اور مشکل مسائل میں پیش آتی ہے۔ لیکن جہاں مسائل دقیق اور سخت دشوار نہیں ہوتے ان آپ کا انداز تحریر ہوتا ہے۔ اور وہ جیسی ہوتا۔ مولوی محمد حسین بٹالوی کو لکھتے ہیں :۔

"ہر چہ بدل الہام و دریں سوئے نگرم اگر راست کہ ازاں طرف است ورنہ نارسائی و بیہودگی خود پیش نظر دارم؟" (مکتوب ہفتم قاسم العلوم صلا)

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے مکتوب کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں :۔

"بلاد من با ایں ہمہ دانشمندی کہ تقاضائے شعور لالائی ہرچہ ہست باز چہ حاجت است کہ ایں ہیچمدان را تکلیف می دہند تا چارہ ہر چہ بذہن می عکس می آید تحریر می نماید" (مکتوب قاسم العلوم ط صلا)

مذکورہ بالا خط کشیدہ جملوں سے واضح ہوتا ہے کہ ان خطوط میں جو کچھ بھی قاسم العلوم کو کوئی خاص وقت پیش نظر نہیں ہے۔ جہاں مکتوبات میں کسی مخالف یا اپنے کی ناصواب بات کی تردید کرتا ہوتی ہے تو وہاں قاسم العلوم کی علمی قوتوں میں بلا کی شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً علامہ طوسی کے رد میں لکھتے ہیں جس کی تفصیل آپ آئندہ مکتوبات میں سے کسی ایک مکتوب میں پڑھیں گے یہاں صرف تنقیح اختلاف اصلی درج ہے :۔

"طوسی باین علم و عقل بسیستان ابلہ فریب ہالیاں سامی فریبد۔ دلائل عصمت انکہ نوشتہ دعاوی است نہ دلائل۔ ہاں اگر ایں دعاوی را کہ در پیرایہ دلائل آوردہ۔ باشبہات می رسانید دلائل دعویٰ عصمت ائمہ و منصوص بودن آنہا می شد۔

نہ تنہا محمد وکیس اقل (طوسی) می نویسد کہ احتیاج امام بہر ایں است کہ عدم جایا احتمال خطا است اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید۔

سبحان اللہ چہ دلیل است و چہ دعوے۔ اقل ایں ہم مسلم نیست کہ وجہ احتیاج امام بہر غرض مذکور است۔ بہر حال دعوے دلیل بکار است۔ ایں یک دعوے دیگر است کہ احتیاج امام بہر ایں غرض است از کجا آوردہ از عقل و نقل شاہدی نیاوردہ بلکہ گر رو ایت ذاتی خود بکار نیایہ بدانیم کہ نصب امام فقط بہر امر بالمعروف و نہی عن المنکر است از شارع فرمودہ آمدہ۔"

الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ (مکتوب ۲ علم) — وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو زمین میں قدرت دیں تو نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں۔ اور نیکی کا حکم کریں اور برائی سے روکیں۔

دیکھئے مذکورہ بالا عبارات میں طوسی کے خلاف قوتِ علمیہ میں کس قدر جوش پیدا ہو گیا ہے۔ ایک اور جگہ امام فخر الدین رازیؒ اور علامہ سعد الدین تفتازانی کے ان خیالات کی جن میں انہوں نے یہودیوں اور نصرانیوں کے اقوال کو توریت اور انجیل کے بارے میں متواترات میں سے تعبیر کیا ہے۔ حضرت قاسم العلومؒ تحریر فرماتے ہیں:-

"چوں امام فخر الدین رازی و علامہ سعد الدینؒ را باتفاق تغیرِ احوال کتب یہود و نصاریٰ نشد نظر بظاہر اقوال یہود و نصاریٰ را از متواترات فہمیدند۔ اگر دریں زمانہ ایں بزرگاں می بودند کتب متعلقہ اقوال یہود و نصاریٰ کہ علماء ایں زمانہ بعرق ریزی بسیار فراہم کردہ اند با نوشتہ ہائے ایشاں می نہادیم۔" (مکتوب ۲ قاسم العلوم ص۱۲)

قاسم العلومؒ کی ان عبارتوں سے انکی قوتِ علمیہ میں جوش اور نصرتِ علمیہ کا اندازہ لگتا ہے کہ وہ تنقید اور اجتہادی دنیا میں کتنی بلند پرواز رکھتے ہیں کہ بڑے سے بڑے مجتہد کے اجتہادی گوشوں کو ایک نظر میں پہچان لیتے ہیں۔

قاسم العلوم کی قوتِ اجتہادی

حضرت قاسم العلومؒ اپنے زمانے میں یقیناً اجتہاد کا مقام رکھتے تھے اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ کا اثنائے گفتگو میں مولانا محمد قاسم صاحب کو یہ فرمانا کہ "ہمیں اگر فقہی دو چار جزئیات یاد ہو گئیں تو آپ کو رشک آ گیا اور اپنے آپ مجتہد بنے بیٹھے ہیں ہمیں رشک نہ آیا۔" بالکل درست اور مبالغے سے قطعاً خالی ہے۔ چنانچہ دار الحرب میں سود لین دین کے جواز کے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اقوال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"اگر بقول ابو یوسف بنگریم اوشاں و ہم ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبلؒ) رہ روندگان دار الاسلام را نیز اجازت نمی دہند۔"

یعنی ہمارے امام ابو یوسفؒ جو کہ امام ابوحنیفہؒ کے خاص شاگرد ہیں انہوں نے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے اقوال کے خلاف نہ صرف یہ کہ دار الحرب میں ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان سے سود لینے کو منع فرمایا ہے۔ بلکہ دار الاسلام سے دار الحرب کو جانے والے شخص کو بھی وہاں سود لینے کی اجازت نہیں دی۔ چنانچہ مولانا قاسم العلوم اپنا فیصلہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"در انصاف قول اوشاں (ائمہ ثلاثہ و امام ابو یوسف) اقرب الی القبول است"

یہ فیصلہ کرنے کے بعد پھر مولانا محمد قاسم صاحب امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اقوال کی توجیہ میں لکھتے ہیں:-

"امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ نیز حلت مال ربا او بصورت مرقومہ مبنی بر اباحت اصلیہ داشتہ اند چنانچہ در در مختار است۔ لان ماله ثمة مباح ایں نوشتہ اند لان عقد الربوٰ ثمة جائز او غیرہ ممنوع۔" (مکتوب ۲ قاسم العلوم ص۱۳)

دیکھئے حضرت قاسم العلومؒ نے اپنی قوتِ اجتہادی سے ائمہ ثلاثہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اقوال کو ترجیح دی ہے اور یہ فیصلہ کوئی قوتِ اجتہادی رکھنے والا عالم ہی کر سکتا ہے۔ ہمارے اس قول کی تائید آئندہ مکتوباتِ قاسمی کے مضامین پڑھ کر خوب سامنے آ جائیں گے۔ بلکہ ان کی تصانیف اور تمام مکتوبات پڑھ کر مولانا کے اجتہادی مقام کے قائل ہو جائیں گے۔

امام ابن ہمام اور تراویح

امام ابن ہمام مشہور حنفی امام ہیں انہوں نے تراویح کے بارے میں یہ فیصلہ دیا ہے کہ تراویح کی آٹھ رکعتیں سنتِ رسول ﷺ

صلے اللہ علیہ وسلم کی سنتیں ہیں اور بیس عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خصوصاً و خلفائے راشدین کی عموماً چنانچہ امام ابن ہمام لکھتے ہیں:۔

فتحصل من هذا كله ان قيام رمضان سنة احدى عشرة ركعة بالوتر في جماعة فعله صلى الله عليه وسلم ... وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين۔

تو اس مجموعہ کلام سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ گیارہ رکعتیں وتر سمیت جماعت سے رمضان میں ایسی سنتیں ہیں جنکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا اور تراویح کا بیس ہونا خلفائے راشدین کی سنت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ لازم پکڑو تم میری سنت کو اور خلفائے راشدین کی سنت کو۔"

شیخ ابن ہمام نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے دلیل حاصل کی ہے جس میں انہوں نے فرمایا۔

قلت ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة۔ الخ

حضرت عائشہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم رمضان میں اور رمضان کے علاوہ گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھا کرتے تھے۔

مولانا محمد قاسم صاحب نے امام ابن ہمام کے اس حدیث سے استدلال کرنے کو مجروح کر دیا ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"دامن تنگ زبانم کوتاہ چگونہ ایں حرف بزرگ بر زبان آرم کہ امام ہمام ابن ہمام کہ در جودت طبع یگانۂ روزگار و در تبحر اوستاد جہاں ذخار بودہ دریں تحقیق خطا کردہ۔ مگر اگر نگویم مکتم چوں نگویم لفظ ما کان مبنی بر کوریں حدیث عائشہ اتفاق است و در رفع تعارض برہان است اریب بحکم انصاف ارباب قلب است و مفاد کشش کان لا یزید است کہ بر استمرار عدم زیادت دلالت دارد نہ عدم استمرار و دوام زیادہ"

اسی بحث میں قاسم العلوم نے آگے چل کر ثابت کیا ہے کہ بیس رکعات آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم ہی کی سنت ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تو اس کو سنت رسول اللہ سمجھ کر متعین کر دیا ہے۔ رہی حدیث عائشہ تو اسکا جواب علماء کے سمجھنے کے لئے مدد و بالا عبارت میں پیش کر دیا ہے۔ ہمارا مقصد یہاں صرف اشارہ کرنا ہے بقیہ تفصیلات مصابیح التراویح میں دیکھئے۔

الغرض حضرت قاسم العلوم بڑے بڑے ائمہ کے کہتے ہی اجتہادی گوشوں پر نگاہوں میں کھٹکنے والے مقامات پر انگلی اٹھانے کی قابلیت رکھتے تھے۔ اور اپنے اجتہادی زور سے اسکی تردید اور اپنے قول کی تائید میں دلائل کے زبردست ہتھیار لے کر میدان میں آتے تھے۔ ہم یہاں صرف اتنی ہی بات پر اکتفا کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قاسم العلوم اپنے زمانے کے مجتہد تھے۔

یہ تو حضرت مولانا کا منقولات میں حال تھا کہ اجتہادی مقام رکھتے تھے جہاں عقلی علوم کا تعلق ہے اسکا ذکر آپ مقدمے کے آئندہ کے ان ہی صفحات میں پڑھینگے۔ الغرض حضرت قاسم العلوم اپنے زمانے کے بقول سرسید بے مثل تھے۔

حالاتِ زندگی پیدائش

زمانے کا یہ بے مثل عالم شعبان ۱۲۴۸ھ مطابق ۱۸۳۲ء میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں پیدا ہوا۔ ان کے والد کا نام شیخ اسد علی ولد شیخ غلام شاہ تھا۔ آپ کے نانا مولوی وجیہ الدین صاحب سہارنپور میں وکیل تھے۔ آپ کی صرف ایک بہن تھی جو دیوبند میں بیاہی گئی تھیں۔

طالب علمی کا دور

تھوڑی سی عمر میں نانوتے کے مکتب میں تعلیم کا آغاز ہوا۔ پھر آپ کو دیوبند بھیجدیا گیا۔ یہاں شیخ کرامت حسین مرحوم کے مکان پر مولوی مہتاب علی صاحب پڑھاتے تھے ان سے عربی تعلیم کا آغاز ہوا۔ پھر اپنے نانا کے پاس سہارنپور

رہے۔ وہاں مولوی محمد نواز صاحب سہارنپوری سے فارسی اور عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ ذوالحجہ ۱۲۵۹ھ میں حضرت مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی صدر علوم مشرقیہ عربی کالج دہلی کے ہمراہ روانہ ہوئے اور ۲ محرم ۱۲۶۰ھ کو دہلی پہنچے۔ ۶ محرم ۱۲۶۰ھ کو دہلی میں مولانا مملوک علی صاحب سے پڑھنا شروع کیا۔ معقولات اور منقولات کی تقریباً تمام کتابیں مولانا موصوف سے پڑھیں البتہ معقولات کی بعض کتابیں مفتی صدرالدین صاحب آزردہ صدر الصدور دہلی سے بھی پڑھیں۔ مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ سوانح قاسمی میں لکھتے ہیں کہ

"معقول کی کتابیں میرزاہد، قاضی، صدرا، شمس بازغہ ایسے پڑھا کرتے تھے جیسے حافظ منزل سناتا ہے۔"

بعد ازاں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب بن شاہ سعید مجددی دہلوی سے ابوداؤد کے سوا صحاح ستہ کی کتابیں پڑھیں اور حدیث میں سند حاصل کی۔ ابوداؤد حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری سے پڑھی۔ مولانا مملوک علی صاحب نے آپ کو دہلی کالج دہلی میں داخل کرا دیا لیکن وہاں برائے نام نام درج تھا۔ جیومیٹری کے تمام مقالے خود پڑھ ڈالے۔ منشی ذکاء اللہ صاحب نے امتحان لیا تو امتحان میں بڑھ گئے۔ اور سب کو حیران کر دیا۔ تمام کالج میں آپ کی دھوم مچ گئی۔ لیکن سالانہ امتحان سے پہلے کالج چھوڑ دیا۔ وہ دنیا کے لئے نہیں بلکہ دین کی خدمت کے لئے پیدا ہوئے تھے۔ تعلیم سے فراغت کے بعد مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری کے مطبع میں کتابوں کی تصحیح کا شغل اختیار کیا۔ اسی زمانے میں مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری نے بخاری کا حاشیہ لکھا۔ پانچ پارے رہ گئے تھے جن کا حاشیہ مولانا محمد قاسم صاحب نے پورا کیا۔ اور یہ سب سے اول کام تعلیم کے فوراً بعد انجام دینا آپ کے علمی مقامات کی بلندی کا پتہ دیتا ہے۔

روحانی تعلیم تعلیم سے فراغت کے بعد حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ تھانوی مہاجر مکی سے بیعت کی اور روحانیت کے اعلیٰ مقام پر پہنچے۔ ولایت کے اعلیٰ مقام پر آپ کو رسائی حاصل ہوئی اور بہت سے لوگوں کو بدل ناخواستہ بیعت کیا۔

جہاد ۱۸۵۷ء ۱۲۷۳ھ کے جہاد میں شاملی کے میدان میں تحصیل کے سامنے حضرت حاجی صاحب کی کمان میں حضرت حافظ محمد ضامن صاحب شہید، مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی، مولانا محمد منیر صاحب، مولانا محمد مظہر صاحب وغیرہ دیگر رفقاء کے ساتھ مل کر جہاد کیا۔ کنپٹی میں گولی لگی اور معجزانہ طور پر بچ گئے۔ انگریزوں نے گرفتاری کے وارنٹ جاری کر دیئے لیکن گرفتار نہ ہو سکے تا آنکہ حج کا ارادہ کیا۔

حج جمادی الاخری ۱۲۷۷ھ میں پہلا حج فرمایا۔ ماہ سفر میں قرآن کریم حفظ کیا۔ واپسی سے پہلے حکومت نے عام معافی کا اعلان کر دیا تھا۔ ربیع الاول ۱۲۷۸ھ میں واپس ہوئے۔ واپسی پر منشی ممتاز علی کے مطبع میں میرٹھ میں دس روپیہ کے ملازم ہوئے۔ اسی دوران قیام میرٹھ میں پڑھانے کا سلسلہ جاری کیا۔

دارالعلوم دیوبند محرم ۱۲۸۳ھ میں دارالعلوم دیوبند کی بنیاد ڈالی اور اس کی خدمت میں لگ گئے۔

دوسرا حج ۱۲۸۵ھ میں دوسرا حج کیا اور ۱۲۹۴ھ میں تیسرا حج کیا۔

شادی تعلیم سے فراغت کے بعد دیوبند میں شیخ کرامت حسین صاحب کی لڑکی سے شادی ہوئی جن سے دو لڑکے حافظ محمد احمد صاحب اور میاں محمد ہاشم اور کئی لڑکیاں پیدا ہوئیں۔

تلامذہ اور عقیدت مند آپ کے شاگردوں میں مشہور علامہ شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن اسیر مالٹا، مولانا احمد حسن صاحب امروہوی اور مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی وغیرہم ہیں۔ مریدین اور عقیدت مند بھی آپ کے بے شمار ہیں۔

مناظرے آخر عمر میں عیسائیوں، آریوں اور شیعوں سے مناظرے اور بحثیں ہوئیں، سب میں کامیاب نکلے۔ مباحثۂ شاہجہانپور میں عیسائیوں اور آریوں سے مشہور مباحثے کئے۔ جو دو مرتبہ ہوئے۔ اور آپ کے ذریعہ اسلام کی سربلندی ہوئی۔ آریوں میں دیانند سرستی کا حلقہ بند کر دیا۔

تصنیفات آپ کی تصانیف میں تقریر دلپذیر، آب حیات، ہدیۃ الشیعہ، حجۃ الاسلام، قبلہ نما، تحذیر الناس، مصابیح التراویح، انتصار الاسلام، لطائف قاسمی، جمال قاسمی، مناظرۂ عجیبہ، جواب ترکی بہ ترکی وغیرہ بہت سی کتابیں اور رسالے ہیں جن میں اعدائے اسلام سے اسلام کے دفاع کا پورا سامان موجود ہے۔

وفات آخر حج کی واپسی میں جہاز میں آپ سخت بیمار ہوئے۔ بچنے کی امید نہ تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے فضل فرمایا۔ مگر کھانسی شہر گئی، جینے دے اور ضیق النفس کی صورت اختیار کر لی۔ ہر طرح کے علاج کئے گئے۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن علوی عمری، مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی، مولانا محمد یعقوب صاحب، حکیم مشتاق احمد دیوبندی اور دوسرے ڈاکٹروں، حکیموں اور ویدوں کے علاج کرائے گئے لیکن بے سود۔ آخر ۴ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۵ اپریل ۱۸۸۰ء بروز جمعرات بعد نماز ظہر دیوبند میں دنیا سے رخصت ہوئے۔ مغرب کی نماز کے بعد دارالعلوم دیوبند کے شرق شمال میں قریب ہی دفن کر دئے گئے۔ آج تک ان کا مزار دیوبند میں کچا موجود ہے اور سرہانے سنگ مرمر کا ایک کتبہ لگا ہوا ہے جس پر آپ کا نام نامی اور سن وفات درج ہے۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔

آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے

مکتوبات قاسم العلوم زندگی کے ان مختصر حالات کے بعد اب ہم مولانا کے فارسی مکتوبات کی طرف جو قاسم العلوم کے نام سے مشہور ہیں اپنی عنان قلم موڑتے ہیں اور ان مکتوبات کے پس منظر اور تاریخی خاکے کی طرف بڑھتے ہیں جن کے لئے ہم نے اس مقدمے کی بنیادیں اٹھائی ہیں:

حرفِ حقیقت

قاسم العلوم کا پس منظر

ایک تاریخی خاکہ

سو سال پہلے کی بات ہے کہ ایک صاحب منشی ممتاز علی صاحب میرٹھی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے خاص عقیدت مندوں میں سے تھے۔ انہوں نے میرٹھ میں مطبع مجتبائی جاری کیا تھا اور بعد ازاں اسے دہلی منتقل کر لیا تھا۔ ۱۲۷۶ھ میں انہوں نے یہ مطبع پانچسو روپیہ میں مولانا عبدالاحد صاحب کو فروخت کر دیا تھا۔ جنہوں نے اس کو بام عروج پر پہنچایا بہر حال مطبع مجتبائی کے اصل بانی منشی ممتاز علی تھے۔ انہوں نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کے کچھ فارسی مکتوبات قاسم العلوم کے نام سے ۱۲۹۲ھ میں چار نمبروں میں شائع کئے جن کی تفصیلات ہم آئندہ سطور میں پیش کر رہے ہیں۔ پہلے نمبر کے ٹائیٹل کی عبارت سے طباعت کا مہینہ، سال اور اس کی تصحیح جو خود حضرت مولانا نے فرمائی واضح ہوتی ہے۔ عبارت یہ ہے :-

نمبر اول

من ہو دا اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین المسمیٰ بہ قاسم العلوم کہ از زبان سعید وا دان مجید رسالہ عجیب و غریب کہ در تحقیق مضامین دلچسپ و تدقیق نکات دلنشیں فرو فرید است مطبوعہ تاریخ پانزدہم ربیع الاول ۱۲۹۲ھ موسوم برسالہ۔

قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی محمد قاسم صاحب سلمہٗ

بتصحیح مولانا ممدوح کہ در علم و عمل خویش بقیہ سلف صالحین ہستند و بجودت طبع و ذکاوت و ذہن خود یادگار علمائے محققین۔

در مطبع مجتبائی دہلی باہتمام محمد ممتاز علی طبع گردید

اسکے اول میں منشی ممتاز علی صاحب نے جو ایک صفحہ کا تعارفی مقدمہ لکھا ہے اس میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"یہ خادم اہلِ علم محمد ممتاز علی مہتمم و میرزا عبد الرزاق بیگ منصرم مطبع مجتبائی عرض کرتے ہیں کہ فخر الاماثل و مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب دام فیضہم کی بعض تصنیفات اپنی نظر سے گذریں جنکے دیکھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے تحقیق بیان و تدقیق مضامین سے سلف صالحین اور علمائے محققین کے علم کا سامزا ملتا ہے۔ الغرض نے بنظرِ خیر خواہی خلائق چھاپنا ان کا مناسب جانا تاکہ ہر شخص کو فائدہ حاصل ہو اور اس نمونۂ قدرت خداوندی کو دیکھ کر ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اس مجموعہ کا رسالہ قاسم العلوم رکھا۔"

اشتہار قاسم العلوم

اس خبر کے ذیل کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تصحیح حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے خود فرمائی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام "قاسم العلوم" منشی ممتاز علی صاحب نے خود رکھا ہے۔ ان خبروں کے شائع کرنے سے پہلے منشی ممتاز علی صاحب نے ایک اشتہار چھاپ کر شائع کیا جس کی عبارت ان ہی کے الفاظ اور رسم الخط میں حسب ذیل ہے:۔

اشتہار قاسم العلوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

"جناب مولوی محمد قاسم صاحب کو اکثر صاحب جانتے ہوں گے۔ مناقشہ و مجادلہ سے حذر کرتے ہیں۔ اور عالم بے تعلقی میں آزادانہ بسر کرتے ہیں۔ اگر کسی صاحب نے کبھی بلاد دور دست سے کسی مسئلۂ مشکل و امر لاینحل میں کچھ استفسار کیا تو اس کا جواب لکھ دیا ورنہ کسی سے کچھ کام نہیں اور کیوں ہو کہ جو نفسانیت کا نام نہیں بندہ اون کی وضع آزادانہ کا عاشق اور اونکے کلام محققانہ کا شایق ہے۔ مدت سے اس فکر میں تھا کہ کسی طرح آپ کا کلام حاصل کیجئے اور چھاپ کر عالی طبعان روزگار کو تماشا قدرت کا دکھا دیجئے مگر کچھ پیدا آتی تھی حسرت باقی تھی آخر حسن اتفاق سے مولانا دہلی میں کہیں نہ تشریف لے آئیں اور غریب خانہ ہی میں کیوں نہ قیام فرمائیں۔ نہایت خوشی ہوا آپ کا کلام حاصل کیا چنانچہ تمام خطوط اکر جنکی تفصیل ذیل میں درج ہے جمع کر کے ایک رسالہ لکھا ہے اور اسکا نام "قاسم العلوم" رکھا۔ یہ رسالہ تخمیناً ۲۰ جزو کا بطبع احقر میں بتصحیح و مقابلہ مولوی صاحب ممدوح کے او باہ ایک مرتبہ چھپ کر شائقین و مشتاقان علم دین و عاشقین جناب محبوب رب العالمین کی خدمت میں ارسال کیا جایا کرے گا۔ اہل شبہ کوئی روپیہ ۲۰ جزو اور صاحبان بلاد دور دست کو فی جزو ایک آنہ مع محصول

دیا جایا کرے گا اور قیمت رسالہ کی مشتریان سے ماہ بماہ لی جائے گی۔ جن صاحب کو خریدنا اس رسالہ کا منظور ہو وہ صاحب براہ عنایت رسالہ مرسلہ کی قیمت ارسال فرما کر اپنی اسم گرامی سے بذریعہ تحریر یا بذریعہ پیڈ مطبع فرمادیں اور مشتریان اگر ٹکٹ مرسل فرمائیں تو مع فیس بھجوائیں۔"

المشتہر محمد ممتاز علی مہتمم مطبع دہلی ساکن بازار چاوڑی دہلی

مذکورہ اشتہار سے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا ربیع الاول ۱۲۹۲ھ سے کچھ پہلے دہلی میں آکر مقیم ہونا، خود منشی صاحب کے مکان پر مولانا کا قیام پذیر ہونا۔ قاسم العلوم کے مکتوبات مولانا سے حاصل کرنا۔ مولانا کا مکتوبات اور کتابت کردہ کاپیوں پر نظر ثانی اور ان کی تصحیح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب مولانا کے دہلی میں پادری تارا چند سے مناظرے ہوئے ہیں اور پادری کو شکست فاش دی ہے۔

پھر بھی غلطیاں رہ گئیں

اگرچہ مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے کتابت کردہ کاپیوں کی خود تصحیح کی ہے لیکن کاتب کی تم ظریفی دیکھئے ترک کیا کیجئے کہ:-

۱- پہلے نمبر کے آخر میں چھپی کتابت کی غلطیوں کی تصحیح چھاپی گئی ہے۔

۲- دوسرے نمبر کے آخر میں بھی "غلط نامہ رسالہ قاسم العلوم" کے ضمن میں کتابت کی اتنی غلطیوں کی تصحیح طبع کی گئی ہے۔

لیکن چوتھے نمبر کے آخر میں صحت نامہ الفاظ یا غلط نامہ کچھ لیجئے موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اس میں بھی کتابت کی کئی غلطیاں جلدی نظر سے گذریں۔ بلکہ پہلے تین نمبروں میں بھی تصحیح اور مقابلے کے باوجود پھر بھی کتابت کی غلطیاں رہ گئی ہیں جنکو ہم نے اپنی نقل میں درست کیا ہے۔ غلطیوں کا تصحیح اور مقابلے کے باوجود رہ جانا طباعت و کتابت کی کرامتوں میں سے ایک کرامت نہیں تو کیا کہئے کیونکہ یہ وہی بات ہیں جنکا ہمیں خود بار ہا تجربہ ہوا ہے۔

مذکورہ بالا اشتہار کی عبارت سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ قاسم العلوم گویا ایک ماہوار رسالہ ہے جو ماہ بماہ قارئین کے پاس پہنچتا رہے گا اور اس میں حضرت قاسم العلوم کے خطوط یا دیگر فیوض علمیہ کی اشاعت ہوا کرے گی۔ ان نمبروں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ:-

۱- پہلا نمبر:- ۱۵ ماہ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو شائع ہوا۔

۲- دوسرا نمبر:- اس پر کوئی تاریخ طبع و اشاعت درج نہیں۔

۳- تیسرا نمبر:- اس کے اندرونی ٹائیٹل پر ۱۵ ماہ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔

۴- چوتھا نمبر:- اس کے اندرونی ٹائیٹل پر ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اور تیسرے نمبروں کی تاریخوں میں غلطی ہوگئی ہے۔ کیونکہ جب رسالہ قاسم العلوم ماہ بماہ شائع ہونا ہے تو

پہلا نمبر:- ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو

دوسرا نمبر:- ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ کو

تیسرا نمبر:- ۱۵ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۲ھ کو

چوتھا نمبر ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۸ھ کو شائع ہوا۔ بہتا پہلے اور چوتھے نمبروں کی تاریخہائے طباعت تو درست ہیں مگر دوسرے نمبر پر تاریخ کا اندراج نہ ہوتا اور تیسرے پر ۱۵ جمادی الثانی کا درج کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ بہرحال یہ آپ کی فہم پر چھوڑتا ہوں۔

ایک اور اشتہار جو چوتھے نمبر کے آخر میں چھپا ہوا ہے

چوتھے نمبر کو دیکھا گیا تو اسکے آخر میں ایک اور اشتہار منشی ممتاز علی مالک مطبع مجتبائی دہلی کی جانب سے چھپا ہوا جسکا مضمون یہ ہے:-

اشتہار قاسم العلوم

جن صاحبان نے آجتک قیمت قاسم العلوم کی عنایت نہیں کی انکو اب بذریعہ اشتہار مطلع کیا جاتا ہے کہ مہربانی فرماکر قیمت حسب تفصیل ذیل ہر چہار جلد کی علیحدہ علیحدہ ملاحظہ فرماکر قیمت ہر ایک جلد کی مع محصول یعنی ڈیڑھ جلد مذکور پر مع نمبر کے تحریر سے معاف کرلیں اور اب نمبر چہارم ارسال خدمت ہوتا ہے۔ آئندہ جسقدر تیار ہوگی پھر اطلاع مع قیمت کے دی جاوے گی۔ فقط

تفصیل ہر چہار جلد

جلد اوّل	جلد دوم	جلد سوم	جلد چہارم
۴ر	۶ر	۸ر	۴ر
		۲ پائی	۱ پائی

المشتہر محمد ممتاز علی مالک مطبع مجتبائی دہلی

ہم نے بعینہٖ ان ہی کے ہم الفاظ الفاظ میں اشتہار کی نقل ہدیہ ناظرین کر دی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسالہ ان کو چھپ کر لوگوں کے پاس بھیجتے تھے اور پھر قیمت کے وصول ہونے کی اُمید رکھتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ چوتھے نمبر کے بعد بھی وہ جو کچھ چھاپیں گے اس کی طباعت اور اس کی قیمت کی بھی اطلاع دیں گے۔ اس اشتہار سے مطبع کے مالک ہونے کا بھی صاف پتہ چلتا ہے مگر ان چار نمبروں کے بعد یہ سلسلہ جاری نہیں رہا۔ غالباً لوگوں سے قیمت وصول ہونے میں مایوسی ہوئی معلوم ہوتی ہے گو یہ قیمت تو معمولی قیمت تھی مگر

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

تفصیل مکتوبات

قاسم العلوم کے اشتہار کے ساتھ منشی ممتاز علی صاحب نے جن مکتوبات کے چھاپنے کا اشتہار دیا تھا وہ اسکے آخر میں درج ہیں اور نمبروں کے نئے ہیڈنگوں پر بھی مضامین مکتوبات کے عنوان درج ہیں۔ پہلے نمبر میں دو مکتوب ہیں ایک مولوی محمد فاضل کے نام اور دوسرا مولانا محی الدین صاحب کے نام۔

مکتوب اول (فارسی)

۱۔ در جواب شبہ بعض فضلا کہ دربارہ عدم مملوکیت فدک در رسالہ ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شدہ بدلیل اوشاں از روایت واقدی افتادہ بود۔

پہلا خط

بعض فضلاء کے شبہ کے جواب میں ہے جو شبہ ان کو واقدی کی روایت سے ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ مولانا محمد قاسم صاحب) کے بارے میں باغ فدک کے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے نہ ہونیکے بارے میں تحقیق کیخلاف انکے ذہن میں پیدا ہوا۔

یہ مکتوب مولانا محمد قاسم صاحب نے مولوی محمد فاضل صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولوی محمد فاضل صاحب مولانا محمد قاسم صاحب کے خدام میں سے تھے اور انہوں نے حضرت مولانا سے علوم کا استفادہ بھی کیا ہے۔ حضرت مولانا نے اپنی تصنیف "ہدیۃ الشیعہ" میں فدک نامی گاؤں کو جو خیبر کے رقبے میں تھا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت سے خارج ثابت کیا ہے اور واقدی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک آپ کی ملکیت میں تھا لہذا مولوی محمد فاضل صاحب نے اپنے خط میں اس شبہ کو ظاہر کیا۔ یہ مکتوب ان ہی کے جواب میں ہے جو چھپے ہوئے اٹھارہ صفحات میں ہے۔ روایت واقدی کے متعلق اس مکتوب میں مولانا لکھتے ہیں:۔

حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارہ بآں کردہ اند اول خود نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ متہم وضاعین اوشاں را شمردہ اند آنانکہ توثیق اوشاں کردہ اند فقط توثیق اوشاں کردہ اند توثیق جملہ رواۃ ایشاں نکردہ اند تا وقتیکہ حال جملہ رواۃ معلوم نتواں گفت کہ ایں حدیث اوشاں چہ حالی دارد۔ صحیح است یا ضعیف (قاسم العلوم صـ۱۰)

مرفوع حدیث کہ واقدی کے حوالے سے آپ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اول تو اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہے کہ محدثین نے انکو منجملہ جھوٹی حدیثوں کے گھڑنے والوں میں شمار کیا ہے اور جن لوگوں نے انکو معتمد قرار دیا ہے تو انہوں نے صرف واقدی کو معتمد کہا ہے انکے تمام راویوں کی توثیق نہیں کی ہے۔ جب تک کہ تمام راویوں کے حالات معلوم نہوں اسوقت تک نہیں کہا جاسکتا کہ اکی یہ حدیث کیا حالت رکھتی ہے۔ صحیح ہے یا ضعیف ہے۔

(قاسم العلوم صـ۱۰)

آخر میں خلاصے کے طور پر لکھتے ہیں:۔

الغرض موجب ملک کہ قبض است بطور استحقاق فعلی در مرتبہ تحتانی نہ خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم را بہ نسبت اموال فے

الغرض ملک کا سبب جو کہ قبضہ ہے مرتبہ تحتانی میں استحقاق فعل کے طور پر نہ تو خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اموال فے کی نسبت

حاصل بود، دیگراں را در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فی الحال تسویہ عالم صلے اللہ علیہ وسلم برسد مگر دراں مرتبہ بیع و شراء و ہبہ و میراث وغیرہ تصرفات را رسائی نیست۔

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین قال قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء وخلق عرشہ علی الماء۔ کہ در مشکوٰۃ از ترمذی مروی ست۔

حاصل تھا اور دوسروں کو اس مرتبہ فوقانی میں قبضہ اور ملک اور استحقاق فی الحال تمام احمد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مسلم لیکن اس مرتبہ میں بھی خرید و فروخت اور مال کے ہبہ کرنے اور میراث وغیرہ کے تصرفات اور حقوق تصرفات تک آپ کی بھی رسائی نہیں ہے۔

دوسرا خط

ابو رزین کی اس حدیث کی شرح میں ہے انہوں نے کہا کہ میں نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا وہ ایک بادل میں تھا اس کے نیچے ہوا تھی اور اوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا یہ حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے لی گئی ہے۔

یہ فارسی مکتوب مولوی محی الدین خاں صاحب شاگرد رشید کے نام ہے جو چھیالیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ گویا پچھلے نمبر کے ان دونوں خطوط کے کل صفحات باسٹھ ہیں۔ تمہیدات کے بعد کی تشریح اور متشابہات پر قلم فرسائی کرتے کرتے حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب عماء کی لفظی اور معنوی تحقیق کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

عماء بالمد ابر را گویند. چنانچہ پیشینیاں گفتہ ہم کہ ؎

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است

ایں عالم گر ابر غیب است کہ زیر آسمان و بالا زمین است در عالم غیب و بطون کہ موطن وجوب است، آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبہ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشد و بالاء مرتبہ منفعلات اعنی ممکنات است۔ ہر فیض وجودی کہ باشد لوازم او ست و ہر حقیقتی عدمی کہ بینی یکے از آثار او ست۔ چناں کہ نشو و نما، نباتات با کثرت تنزل آں ابر خیرات و برکات وجود نباشد الوجود خیر کلہ۔ چنانکہ اولین سامان کائنات ایں وجود است کہ بآں اشارہ کردہ ام "چہ صادر اول ہمیں است وجہ صدورات از اتباع او"
(قاسم العلوم مکتوب دوم ص ۹)

عماء مد کے ساتھ بادل کو کہتے ہیں جیسا کہ پہلوں نے کہا ہے کہ

غیب کا بادل اور پانی اور ہے
اور اسکا آسمان اور آفتاب اور ہے

اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہے تو غیب اور اسرار کی دنیا میں جو اللہ تعالیٰ کے رہنے کی جگہ ہے، ابر اس پھیلے ہوئے وجود کو کہنا چاہیے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے جو کہ عمل کرنے والی صفتوں کا منبع ہے اور کائنات کے مرتبے سے اوپر ہے۔ ہر وجود رکھنے والی صفت جو بھی ہو اسکی ذات کیلئے لازم ہے اور ہر ہونے والی حقیقت جو تم دیکھتے ہو اسکے آثار میں سے ایک اثر ہے جس طرح نباتات کی نشوونما اس بادل کے پانی کے ملنے سے ہوتی ہے اسی طرح تمام کائنات جو تم دیکھتے ہو اس بھلائیوں اور برکتوں والے ابر یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بارش سے ہے اور کیوں نہ ہو وجود ذات تو سراپا خیر ہے جس طرح نباتات

کے آگے کا سبب سے پہلا ذریعہ یا سبب ہوا ہے اسی طرح اس کائنات کے وجود کا سبب سب سے پہلا ذریعہ یہی پہلا ہوا وجود ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا صادر وہی وجود ہے اور باقی تمام صادرات اسکے تابع ہیں۔" (قاسم العلوم ص۶)

دیکھئے حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نے اس متشابہ حدیث کو کس خوبصورتی سے حل کیا ہے کہ علمائے قول کی گردنیں اس امام زمانہ کے سامنے شکریے میں جھک جاتی ہیں۔ یہ تو ہم نے اسکے طویل خط میں سے مختصر سی عبارت آپ کی تسکین ذوق کے لئے پیش کی ہے پورا خط آپ خود پڑھئے۔

اب قاسم العلوم کے دوسرے حصہ کی طرف آئیے اس میں تیسرا، چوتھا اور پانچواں تین مکتوب ہیں۔ تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین کے نام ہے جو مطبوعہ مجتبائی ۲۴ صفحات پر ہے۔ چوتھا مکتوب بھی انہی مولوی فدا حسین کے نام ہے اور یہ مطبوعہ ۱۶ صفحات میں ہے اور پانچواں مکتوب مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی کے نام ہے جو حجۃ الاسلام کے اشد تلامذہ میں سے تھے۔ یہ مطبوعہ مکتوب بتیس ۳۲ صفحات کا ہے۔ گویا اس مجموعہ کے کل صفحات ستاسی ہیں۔ ان تینوں خطوط کے عنوانات مضامین حسب ذیل ہیں:-

مکتوب سوم

در تحقیق مَا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ۔ ایضاح معنی قید عند الذبح کہ اکثر مفسرین افزودہ اند۔

تیسرا خط

وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے اس میں مفسرین نے ذبح کے وقت کی قید جو لگائی ہے اس خط میں اسکی وضاحت کی گئی ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ مَا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ کی فہرست میں وہ جانور بھی شامل کرتے ہیں جو کسی کی نذر کے واسطے پر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا شیخ سدو کا بکرا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے اپنے اس مکتوب میں دونوں تفسیروں پر مجتہدانہ رنگ میں جو بحث کی ہے وہ دونوں کی حامل ہے۔ نیز اس سلسلے میں انہوں نے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ کی حدیث پر جو کلام کیا ہے وہ بھی اپنی نظیر آپ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ حجۃ الاسلام ہی کا حصہ ہے۔ مَا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ پر محاکمہ کرتے ہوئے حجۃ الاسلام لکھتے ہیں:-

محاکمہ حجۃ الاسلام

ما میگوئیم مَا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ ہماں باشد کہ وقت ذبح نام غیر بر زبان برند و تشہیر سابق و نیت اولی را درین باب ہیچ دخلے نباشد۔ مگر حاصل این جملہ بجز این چہ باشد کہ این قسم را بطور اصطلاح شرعی بجملہ مَا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ نباید گفت۔ مگر ازین قدر حلال نتواں گفت کہ این خیال آمدنی باست محال۔ آری اگر درست منحصر در مَا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ بودی چشم حلالش خشک

ہم کہتے ہیں کہ مَا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ وہی ہوتا ہے کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام زبان سے کہیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کا اس بارے میں کوئی دخل نہیں۔ لیکن اس جملہ کا حاصل اسکے سوا اور کیا ہے کہ اس قسم کو اصطلاح شرعی کے طور پر مَا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ نہ کہنا چاہیئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہ کہنا چاہیے کیونکہ یہ خیال ایک محال آمدہ ہے۔ ہاں اگر مَا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ میں ہی درست منحصر ہوتی

گرویدی وشائقان ذبیحہ شیخ سدو وغیرہ را در خوردن آں تردد پیش نیامدی وچگونہ اسباب حرمت کثیر باشد فقط ازیں قدر شاد نباید شد۔ باقی ماند اینکہ دریں جا ازاں اسباب کدام است البتہ ایں سخن گفتنی وشنیدنی است۔ میگویم سرمایہ حرمت دریں جانوراں ہماں نیت لغیر اللہ است۔" (قاسم العلوم مکتوب سوم نمبر ۹ صفحہ ۲۰-۲۲)

تو حلال کہنے والوں کی آنکھ ٹھنڈی ہو جاتی اور شیخ سدو کے ذبیحہ کے شائقین کو اسکے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ تا۔ اگر چہ حرمت کے اسباب بہت سے ہیں تو صرف اتنی بات سے خوش نہیں ہونا چاہیئے باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کونسے اسباب ہیں تو یہ بات کہنے اور سننے کی ہے میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کی وجہ وہی لغیر اللہ کی نیت ہے۔

ہم نے اس مختصر سی عبارت میں پورا محاکمہ تو درج نہیں کیا لیکن اہل علم کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینے اور غیر اللہ کے نام پر کسی جانور کو نامزد کر دینے میں حضرت حجۃ الاسلام نے جو قدر مشترک معلوم کی ہے وہ دونوں تفسیروں کے لئے مطابقت کا سامان پیدا کرتی ہے بالکل اسی حیثیت کے ضمن میں گر حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے کسی غیر اللہ کے نامزد جانور کو حرمت میں شامل کر لیا ہے تو کیا مضائقہ ہے۔

مکتوب چہارم

در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام وہم تحقیق حقیقت کل طبی۔

چوتھا خط

انبیاء علیہم السلام کے گناہوں سے معصوم ہونے اور کلی طبی کی حقیقت کے متعلق ہے۔

معصومیت انبیاء کے بارے میں حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں:-

بزعم احقر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام از صغائر وکبائر قبل النبوۃ وبعد النبوۃ قاطبۃ وکباشد معصوم اند۔ ...... در کلام اللہ میفرمایند قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وہمچنیں لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فرمودہ اند۔ ایں دو آیت باتباع مطلق دلالۃ میفرمایند۔" (قاسم العلوم صفحہ ۱)

اللہ کے گمان میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد چھوٹے اور بڑے گناہوں سے ہر صورت میں معصوم ہیں۔ ...... کلام اللہ میں فرماتے ہیں کہہ دیجئے اگر تم اللہ کو محبوب رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو اللہ تمہیں محبوب رکھیگا۔" اور اسی طرح "البتہ تمہارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اسوۂ حسنہ موجود ہے" فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں اتباع کیطرف رہبری کرتی ہیں۔

حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کے مقام اجتہاد کا ان عبارتوں سے پتہ چلتا ہے انہوں نے مذکورہ بالا دو آیتوں سے کہ ان میں مطلق اتباع پایا جاتا ہے یہ نتیجہ نکالا کہ اتباع مطلق اسی شخصیت کا کیا جاتا ہے جو صغائر وکبائر سے پاک ہو لہٰذا انبیاء صغائر وکبائر سے پاک ہوتے ہیں۔

کلی طبعی کی حقیقت

دوسری چیز جس کی تحقیق اس مکتوب میں سائل کے سوال کی بنا پر کی گئی ہے وہ کلی طبعی ہے۔ اس کے متعلق کچھ لکھنے سے پہلے حجۃ الاسلام کی تحریر ملاحظہ فرمائیے:-

اکنوں حال کلی طبعی باید گفت۔ برادر من ہر چند ایں ہیچمدان از

اب کلی طبعی کا حال کہنا چاہیئے۔ میرے بھائی ہر چند یہ ہیچمدان

"پردہ کوچہ منقول و معقول نابلد است مگر نسبت معقول اگر دعوے ناآشنائی محض کنم زیبا است مگر ایں تفکر کردہ و والاہ دریں فن معقل است ، نقل اگر بگوئیم کہ شناساں نظامیست یا از خرفشاں ایشاں خبر نیست گو مبادا کہ کم وجیش حق کرمیں عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است ۔" (قاسم العلوم ص۲ مکتوب۱)

"علم منقول و معقول دونوں سے ناواقف ہے لیکن علم معقول کے متعلق اگر محض ناآشنائی کا دعوے کروں تو زیبا ہے۔ مگر میں اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ اس فن (منطق و فلسفہ) میں عقل کا دخل ہے نہ کہ نقل کا، اگر یہ کہوں کہ پہلے معقولی علماء کے اقوال سے میری شناسائی نہیں ہے یا انکی قیل و قال سے آگاہی نہیں ہے تو یہ بھی درست ہے مگر تھوڑی بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے عنایت فرمائی ہے اس راہ کی رہبری کیلئے کافی ہے ۔"

بس عبارت میں واقعی بہ جزی و انکساری کی ایک طرف جھلک ہے اور یہ تحریر فرمایا گیا ہے کہ علم منقول یعنی تفسیر و حدیث فقہ سے میں ناواقف ہوں تو دوسری طرف علم معقول یعنی عقلیہ علم منطق و فلسفہ کے کوچے سے بھی ناواقف ہوں۔ اس حقیقی انکساری کے باوجود ایک طرف وہ علوم منقولات میں زمانے کے مجتہد نظر آتے ہیں اور دوسری طرف منطق و فلسفہ کے بھی وہ امام معلوم ہوتے ہیں ۔

ہم نے حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی سوانح عمری میں جو "انوار قاسمی" کے نام سے زیر طبع ہے آپ کے علوم عقلیہ و نقلیہ میں مجتہدانہ رنگ اور امام مقام سے سیر حاصل بحث کی ہے اس سے آپ اندازہ لگا سکیں گے کہ حجۃ الاسلام کیا تھے۔ یہاں تک کہ کہہ دوں اور حق کہوں کہ آپ کے زمانے میں آپ سے بڑھ کر اور آپ کے مقام جیسا اونچا اور بلند پایہ عالم کوئی نہ تھا ۔ ایک طرف ان کی عقل سلیم تھی جو قدرت نے ان کو عطا کی تھی اور دوسری طرف انکے دل و دماغ پر تفسیر و حدیث، فقہ اور تصوف کا منجانب اللہ فیضان ہوتا تھا اور انکی روشنی میں وہ دیکھتے تھے اور دوسروں کو دکھاتے تھے ۔

مذکورہ عبارت میں بھی انہوں نے فرمایا ہے کہ اگرچہ اگلے زمانے کے منطق کے اماموں نے کلی کے متعلق جو کچھ کہا ہے انکے اقوال پر میری دسترس نہیں ہے لیکن چونکہ کلی عقلی علم سے تعلق رکھتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے مجھے خود اتنی عقل عطا فرمائی ہے کہ میں ذاتی طور پر کلی کے بارے میں اسکی حقیقت کا انکشاف کر سکتا ہوں اس لئے انہوں نے اس کے بارے میں اپنی ذاتی رائے پیش کی ہے ۔

شاہ جہانپور کے مناظرے میں دیانند سرسوتی نے منطق بگھارنی شروع کی اور غلط اصطلاحات پیش کیں اور کہا کہ ایک معلک (جعلق) ہے جو قید ہو اور ایک معتبر ہے جو آزاد ہو ۔ غرض الٹا جاہل الٹی ہی بہت کہہ گیا ، اس پر حجۃ الاسلام کی عقلی قوتوں میں جوش آگیا اور مقابل کے مقابلے میں ایسے مواقع پر جوش آ ہی جایا کرتا ہے لیکن ایک جوش بے ہوش ہوتا ہے جو جاہل کیا کرتے ہیں اور ایک جوش با ہوش ہوتا ہے جو دانشمند کیا کرتے ہیں ۔ حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جوش باہوش ہوتا تھا اور پھر انکے سامنے کوئی ٹھہر بھی نہ سکتا تھا ۔ چنانچہ دیانند کی اس "منطق بگھارنی" پر فرمایا : ۔

"تم نے منطق جاننے والے دیکھے ہی نہیں ۔ خدا کے فضل سے اب بھی منطق جاننے والے ایسے موجود ہیں جو از سر نو منطق ایجاد کر ڈالیں" (میلہ خدا شناسی)

اس مقولے میں حضرت حجۃ الاسلام کا اشارہ اپنی طرف تھا کہ خدا کے فضل و کرم سے میں نئے علم منطق کو ایجاد کر سکتا ہوں ۔ مطلب یہ تھا کہ جن مناطقہ نے اپنے ذہن رسا سے علم منطق مدون کیا اور اسکی اصطلاحات اور مقدمات مدون کئے مثلاً کلی ، جزئی ، جنس ، نوع ، فصل ، خاصہ ، عرض عام ، موجبہ کلیہ ، موجبہ جزئیہ ، سالبہ کلیہ ، سالبہ جزئیہ اصطلاحیں ایجاد کیں اسی طرح مطالب و مقاصد کو ثابت کرنے کے لئے

اس کے مقابلے میں منطق کی ایک نئی طرز نکال کر اسکی اصطلاحات وضع کی جا سکتی ہیں جس طرح سائنس جو انھوں نے وضع کی ان کے نظریات کو رد کر دیا گیا۔ رفتہ رفتہ جب مشاہدات اور تجربات کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا تو آج کا سائنس ان چاند اور مریخ کو بندوں میں ڈالنے میں کامیاب ہوگیا۔ یونان کے سائنسدانوں نے آب و باد و خاک و آتش چار عناصر ایسے پیش کئے تھے جو مفردات ہیں اور ان میں کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن آج کے سائنسدانوں نے ثابت کر دیا کہ ان کو مفرد کہنا غلط ہے خود پانی میں کتنے اجزاء دوسری اشیاء کے موجود ہیں اس لئے پانی ان کے نظریے کے مطابق مرکبات میں شامل ہوگیا۔

ٹھیک اسی طرح منطق کا علم بھی جدید طور پر مدون کیا جا سکتا ہے اور حضرت حجۃ الاسلام میں واقعی یہ قوت عقلیہ موجود تھی کہ وہ از سر نو منطق کی تدوین کر ڈالیں۔ حجۃ الاسلام کے شاگرد رشید مولانا حکیم منصور علی خاں مرادآبادی جو بعد میں نظام حیدرآباد دکن کے یہاں ملازم ہوئے اور بڑے طبیب بن کر اونچے مقام پر پہنچے اور حیدرآباد دکن کے ہو رہے اور ان کے بیٹے حکیم مقصود علی خاں صاحب مرحوم تک دارالعلوم دیوبند کے مخلص اور پرجوش رکن مجلس شوریٰ رہے وہ مولانا منصور علی صاحب حضرت حجۃ الاسلام یعنی اپنے استاد کی مجلس درس میں بیٹھ کر ان سے علوم کا استفادہ کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچے کہ علوم عقلیہ میں ان کا مقام بہت بلند تھا۔ چنانچہ اپنی ایک تحریر میں وہ صاف لکھ گئے:

"میں نے جناب مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی کو خوب دیکھا ہے اور ان کی تقریر بھی سنی ہے اور ان کے خیالات اور واقعات پر غور کیا ہے۔ ان کا ذہن مصنفین فلسفہ کے ذہن سے بھی عالی تھا۔ وہ ہر مسئلۂ شرعی کو دلائل سے ثابت کرنے پر اور ہر مسئلہ فلسفی مخالف شرع کو دلائل سے رد کرنے پر ایسے قادر تھے کہ مذہب کے کسی عالم کو میں نے ایسی قوت طبیہ اور قوت بیانیہ والا نہیں دیکھا۔" (مذہب منصور حصہ دوم)

ایک اور جگہ مولانا حکیم منصور علی خاں صاحب مذہب منصور کے ابتدائی صفحات میں جو حضرت حجۃ الاسلام کے علوم عقلیہ سے متعلق ہیں لکھتے ہیں:

"(مولانا محمد قاسم صاحب) نے تمام احکام شرعی کو معقولات کر دیا ان (مولانا محمد قاسم صاحب) کا مقولہ تھا کہ "تمام احکام الٰہی اور رسالت پناہی عقلی ہیں مگر ہر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں" اور فی الواقع وہ جب کسی مسئلہ کو دلائل عقلی سے ثابت کرتے تھے تو اہل علم بھی حیران رہ جاتے تھے۔ بظاہر میں کوئی حکم گو کہ خلاف قیاس معلوم ہوتا تو مولانا (محمد قاسم) صاحب کی تقریر سے بالکل عقل کے مطابق معلوم ہوتا تھا۔ اصول فلسفہ کو جو شرع شریف کے خلاف ہیں جب دلائل عقلیہ سے رد کرنا شروع کرتے تھے تو ایسا یقین ہوتا تھا کہ ارسطو و افلاطون ان کے مقابلے میں طفل مکتب تھے۔ ... ... احکام شرعیہ میں اگر کوئی شخص اعتراض کرتا تو ایسی تقریر معقول فرماتے تھے کہ معترض کو اطمینان ہو جاتا تھا فرمایا کرتے تھے کہ۔

"مجھ کو اعتراض کا جواب دینے میں تامل نہیں ہوتا بلکہ جواب میں اس قدر دلائل عقلی پیش نظر آتے ہیں کہ انکو انتخاب کرنے میں ذرا تامل کرنا پڑتا ہے۔" (مذہب منصور جلد دوم)

حضرت حجۃ الاسلام کے اس جملے نے کہ تمام احکام الٰہی و رسالت پناہی عقلی ہیں مگر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں" ہمیں اس راہ پر ڈال دیا ہے کہ حضرت حجۃ الاسلام کو عقل علوم پر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ تک رسائی تھی۔ حجۃ الاسلام نے یہ وہ بات فرمائی ہے

له امریکہ نے انسان کو چاند پر اتار دیا۔ پہلا شخص جس نے ۲۰ - ۲۱ جولائی ۱۹۶۹ء کو اتوار اور پیر کی درمیانی شب ایک بج کر ... منٹ پر چاند پر قدم رکھا۔ مسٹر کا آرمسٹرانگ ہے۔ (مترجم)

کہ جس سے ہمارے لئے ان کے علوم عقلیہ کے بارے میں بے شمار دروازے کھل گئے ہیں۔

یہی مولانا حکیم منصور علی مراد آبادی حضرت حجۃ الاسلام کے ساتھ ایک دفعہ بریلی کے سفر میں ہیں چونکہ مولانا محمد احسن صاحب اور مولانا محمد منیر صاحب بریلی کالج میں پروفیسر رہے ہیں اور وہیں انہوں نے اپنا "مطبع صدیقیہ" بھی جاری کر لیا تھا اور یہ دونوں حجۃ الاسلام کے خاندانی بہت قریب کے بھائی تھے جو نانوتے کے رہنے والے تھے اس لئے حجۃ الاسلام کا کئی دفعہ اثنائے سفر میں بریلی میں قیام رہا ہے۔ مولانا منصور علی خاں لکھتے ہیں:۔

تب مولانا مرحوم (مولانا محمد قاسم صاحب) نے (ایک دفعہ مراد آباد پہنچ کر وہاں سے) قصد بریلی کیا تو ... میں بھی بریلی کو چلا گیا۔ مولوی غلام مصطفےٰ صاحب شاگرد مولوی لطف علی خاں صاحب معقولی مباحثہ کے واسطے تشریف لائے اور پیام استاد سنایا کہ مولوی صاحب کو آپ کی کتاب تحذیر الناس پر ایک شبہ قوی ہے۔ اگر آپ تشریف لا دیں تو بہتر ہے۔ مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا ؎

گر صلح خواہی نخواہیم جنگ — وگر جنگ جوئی ندارم درنگ

(اگر تم صلح چاہتے ہو تو ہم جنگ نہیں چاہتے اور اگر جنگ چاہتے ہو تو بالکل دیر نہ کروں گا تیار ہوں)

غلام مصطفےٰ صاحب نے کہا کہ:۔

"میری سمجھ میں نہیں آتا کہ واسطہ فی العروض میں ذی واسطہ کیونکر موصوف ہوتا ہے کہ کشتی کو حرکت بالذات ہے اور جالس کو بالعرض مگر دراصل وہ حرکت نہیں۔ لہٰذا جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جب نبوت میں واسطہ فی العروض ہوئے تو دوسرے انبیاء سے سلب نبوت لازم آیا۔"

مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا:۔

"سفینہ کو حرکت سے متصف نہ کیا جائے تو وہ مغرب سے مشرق کیسے پہنچا۔ اور محاذات اور ایون اس کے کیونکر بدلتے رہے۔"

انہوں نے (یعنی مولانا غلام مصطفےٰ نے) کہا کہ:۔

"شیخ نے تو یہی لکھا ہے کہ صرف واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے اور ذی واسطہ نہیں ہوتا۔"

(مولانا محمد قاسم صاحب نے) فرمایا:۔

"شیخ (بوعلی سینا) نے غلط لکھا۔ اگر آپ کلام شیخ کو سمجھے ہیں تو سمجھا دیجئے۔"

غرض بعد چند رد و بدل کے غلام مصطفےٰ صاحب مولانا محمد قاسم صاحب کے بہت معتقد ہو گئے۔" ص ۶۰

مخدوم مولوی لطف علی خاں صاحب کے مکان پر حسب الاستدعا تشریف لے گئے ...... بہت دیر تک مولانا صاحب ادھر ادھر کی معمولی باتیں کرتے رہے مگر جس واسطے انہوں نے بلایا تھا وہ مباحثہ نہ کیا بعد رخصت (مولانا محمد قاسم صاحب) کے احباب نے کہا آپ نے بحث کیلئے مولانا محمد قاسم صاحب کو بلایا تھا کیوں خاموش رہے کہ مناسب نہیں کہ جو شخص اپنے مکان پر آوے اس سے مباحثہ کیا جاوے آپ نے ذکر کو سنا مولانا منصور علی خاں صاحب مراد آبادی کا عینی شہادت سے لبریز بیان پڑھا کہ ... تو مولانا لطف علی خاں صاحب حجۃ الاسلام

مولانا محمد قاسم صاحب کو اپنے مکان پر بحث کرنے کے لئے بلاتے ہیں اور خود حجۃ الاسلام کے پاس جو شان کے خلاف سمجھتے ہیں حالانکہ مہمان کی مہمانی کے باعث مولانا نقی علی خاں صاحب کا یہ اخلاقی فرض تھا کہ وہ خود میزبان کے پاس پہنچتے۔

حجۃ الاسلام کے اخلاق کا فاتح ثبوت

لیکن اسکے برعکس وہ اپنے شاگرد مولوی غلام مصطفےٰ کو بیچ کر چیلنج دے رہے ہیں تو جب مولوی غلام مصطفےٰ حجۃ الاسلام کو اپنے استاد کا پیغام دیتے ہیں تو حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب اپنے ہتھیاروں کے ساتھ جن سے وہ ہر وقت لیس رہتے تھے کس طرح میدان میں اترتے ہیں اور بیغرور ہیچیں کریں جنگ کرنے والا آدمی نہیں ہوں لیکن اگر کوئی جنگ کے لئے آمادہ ہی ہو جائے تو پھر وہ رنگ اور بے خوف مثل میدان میں کود پڑتے تھے۔ اور یہ زبان سے فرماتے تھے ؎

آگر صلح خواہی نخواہیم جنگ — وگر جنگ خواہی نخواہم درنگ

جو آپ نے دیکھا کہ مولوی غلام مصطفےٰ کیسے چاروں شانے چت گرے اور حجۃ الاسلام کے معتقد ہو گئے۔ اور جب قاسم العلوم حجۃ الاسلام مولانا نقی علی خاں صاحب کے مکان پر تشریف لے گئے۔ تو اخلاق تو یہ تھا انہوں نے مولانا جیسے مہمان کو اپنے مکان پر پہنچ کر پذیرائی کرتے مگر وہ مسجد میں آنے ہی نہیں اور یوں لوگوں کے سامنے خاموش ہو کر اور "مہمان" کا لفظ کہہ کر حاضرین کو اپنی باعث شکست باور کرادی۔

ہم صرف یہ کہہ رہے تھے کہ حضرت حجۃ الاسلام علم معقولات میں بھی اپنے زمانے کے امام تھے اور ان کے سامنے منطق کیا اور فلسفہ کیا کسی علم میں کوئی مقابلہ نہ کر پاتا تھا۔ اسی طرح کی یقینی روایت رام پور ضلع مراد آباد کے بارے میں حجۃ الاسلام سے متعلق ہے۔ مذہب منصور میں مولانا منصور علی خاں صاحب نے یہ روایت لکھی ہے اور ارواح ثلاثہ میں بھی موجود ہے۔ یہ واقعہ بالکل صحیح ہے اور منشی حمید الدین صاحب رئیس سنبھل سے اپنا چشم دید معتبر بیان کیا ہے کہ حجۃ الاسلام اپنی معرکۃ کتاب "تحذیر الناس" کی اشاعت کے بعد جبکہ عام طور پر علمائے بریلی حجۃ الاسلام کے خلاف زہر اگل رہے تھے رام پور پہنچے تو باوجود اخفا کے آپ کی آمد کی شہرت ہو گئی۔ مولوی ارشاد حسین صاحب شاہ جہانپوری رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد جو حجۃ الاسلام کے ہاں استفادہ کرتے تھے ایک اور منطقی مشہور عالم مولوی عبد الحق سے ملنے کے لئے آگئے۔ مولوی ارشاد حسین صاحب نے زینے پر چڑھتے ہوئے اپنے شاگردوں اور دیگر علماء سے کہا:۔

"اگر مولویوں کی عزت رکھنا چاہتے ہو تو اس شخص کو مت چھیڑنا"

ادھر خود حجۃ الاسلام بھی بعض حضرات سے ملنے کے لئے شہر میں نکلے مولانا فضل حق خیر آبادی کے شاگردوں نے مولانا احمد حسن صاحب کو جو حجۃ الاسلام کے شاگرد اور آپ کے پیچھے پیچھے جا رہے تھے۔ تحذیر الناس کے مسائل میں چھیڑا۔ مولانا احمد حسن صاحب نے کچھ آواز میں انہیں جواب دیا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے سن لیا اور فرمایا اپنے استاد کو بلاؤ ان سے بات ہو جائے گی۔ پھر اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت حجۃ الاسلام نے منظور کر لی۔ منشی حمید الدین صاحب سنبھلی کہتے ہیں:۔

"اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت نے منظور فرمالی۔ شب کو مجلس وعظ کیا تھا کہ بھری ہوئی تھی۔ شہر کے امراء، علماء، عمائد شہر، طلبا غرضیکہ ہر طبقے کے لوگ بھر گئے تھے اور لوگوں کا ایک میلہ سا لگ گیا۔ حضرت مولانا نے تقریر فرمائی بس اس دن شاید بچے اور عورتیں گھروں میں رہ گئی ہوں گی ورنہ کل شہر مجلس وعظ میں آگیا تھا اور اس آیت کا وعظ فرمایا:۔
اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ"

اور اسی آیت کے تحت میں فلسفہ کے ان تمام مسائل کا جن پر منطقیوں کو ناز تھا رد فرمایا۔ اور اسی آیت سے جزو لا یتجزیٰ کا اثبات، قیامت کا ثبوت، حدوث عالم وغیرہ امور ثابت فرمائے۔ مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی (استاذ دلی کالج دہلی) نے (جو مولانا محمد قاسم صاحب کے رشتے کے تایا بھی تھے) اقلیدس کا ایک ترجمہ لکھا تھا جس پر مولوی عبدالحق صاحب خیرآبادی (مشہور منطقی مولانا فضل حق خیرآبادی کے بیٹے) نے اس ترجمے پر ازراہ تیک الدلظ میں اعتراض کئے تھے ان سب کا جواب بھی اس تقریر میں ارشاد فرمایا اور

نہایت جوش میں فرمایا کہ "یہ کیا بات ہے کہ لوگ گھر میں بیٹھ کر اعتراض کرتے ہیں اگر کچھ حوصلہ ہے تو میدان میں آ جائیں گھر بیٹھے نہ فقرے کریں آئیں کہ وہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ میں کچھ نہیں ہوں مگر میں نے جن کی جوتیاں سیدھی کی ہیں وہ سب پڑھے تھے۔

غرض کہ مسائل منطق اور فلاسفہ کا نہایت زبردست رد اس وعظ میں فرمایا۔ شہر کے تمام مشاہیر علماء سوائے مولوی عبدالحق خیرآبادی کے اس وعظ میں موجود تھے مگر بولنے کی جرأت کسی کو نہ ہوئی۔" (ارواح ثلاثہ صفحہ ۲۰۵ تا ۲۰۷ و مذہب منصور جلد دوم)

مذکورہ بالا واقعات سے آپ نے اندازہ لگایا کہ اس وعظ میں حضرت حجۃ الاسلام کے کس شان سے منطقیوں اور فلسفیوں کی دھجیاں اڑا کر رکھ دیں اور مولانا عبدالحق خیرآبادی اور وہ سب جو کہ بریلی و رام پور کو ناز تھا اور پھر مولانا عبدالحق خیرآبادی کو کس شان سے چیلنج کیا کہ باہر میدان میں آ کر وہ آئیں یقین ہے امید نہ دیکھیں کہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ ان واقعات سے آپ کو ہم نے اب ایک ایسی فضا میں پہنچا دیا جس میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کا عقلیہ علوم میں تمام علماء کے عصر سے فائق اور برتر ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی بحث لے کر ہم نے مکتوب چہارم میں کلی طبعی کے متعلق بات کا آغاز کیا تھا۔

آدم برسر مطلب ہم کہہ رہے تھے کہ قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نے جہاں عصمت انبیاء علیہم السلام پر بحث کی ہے وہاں کلی طبعی پر جو خاص عقلی مسئلہ ہے اور علم معقول سے تعلق رکھتا ہے اس پر اپنی ذاتی رائے جس انداز سے پیش کی ہے اسکو پیش نظر رکھ کر انہوں نے درست فرمایا ہے کہ . .

وا ماندہ در ہیں فن عقل است نہ نقل۔ اگر براقوال گزشتگاں نظر نیست یا از غرفشایشاں خبر نیست گو مباد آنکہ

کہ از بستہ لقائی کو ربینی عنایت وعدہ واند خداوی اور رہبری ایں راہ کافی است"

لہٰذا حجۃ الاسلام کی عقل سلیم جس مقام پر ہے وہ فنون معقولات میں امامت کا مقام رکھتی ہے۔

وضاحت کلی طبعی یہاں پہنچ کر ہم آپ کا سلسلۂ فکر قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب سے جس کا ہم مکتوبات کے ضمن میں ذکر کر رہے تھے ہٹاتے ہیں۔ حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے متعلق دو جگہ اپنے مکتوبات میں قلم اٹھایا ہے ایک تو اسی چوتھے مکتوب میں اور دوسرے موقع پر دوسرے مکتوب میں جو حدیث ابی رزین کی شرح میں ہے۔ دوسرے مکتوب میں کلی طبعی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:۔

"اصل مادہ را کلی طبعی نام می نہیم و صورت آں را کلی جنسی . . . و تو سمیہ خود ظاہر است چہ کلیت کہ صورش نکثر است در کلی طبعی بالذات و در کلی جنسی بالعرض۔ او تعدد ملیا

ہر کسی چیز کے اصل مادے کا کلی طبعی نام رکھتے ہیں اور اس کی صورت کا کلی جنسی اور ان کے یہ نام رکھنے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ کلیت جس کا نتیجہ کثرت ہوتا ہے اور کلی جنسی میں بالعرض۔ تعدد مرایا اور تعدد منافذ سے اس کو

وحدانی تعدد بالعرض یاد لاحق و عارض شود وحدت فی حد ذاته بحال
واحد است کہ بعد و از عجب است کہ تصویر در دلالت
بر صورت صاحب صورت کوتاہی نیکند اگر تعدد در ذات
صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تباین
محض بودی و تغایر بحت و بایں وجہ انطباق کہ مدار
دلالت بران است یک لخت مفقود می شد۔ بالجملہ
ایں تکثر و دلالت کلی در مرایا و مظاہر باشد و ایں
کوتاہی و کوتاہی در صغر و کبر در مرایا و مظاہر بود نہ در ظاہر و
مرئی گو مظاہر و مرایا با وجود تعدد و تباین بوجہ وحدت صورت
متجانس یکدیگر باشند و در کلی طبعی قابلیت تکثر خود در
ذات او بود۔ اندریں صورت مادہ کلی طبعی باشد و صورت
کلی جنسی۔ (تقسیم علوم و مکتوب ۱۰ مرام ص ۲۴-۲۵)

تعدد بالعرض لاحق اور عارض ہوتا ہے ورنہ خود اپنی ذات میں جیسا کہ وہ تھی ویسی ہی
ہے اور یہیں سے ثابت ہے کہ تصویر صاحب صورت کی صورت پر دلالت
کرنے میں کوئی کمی نہیں رکھتی۔ اگر صورت کی ذات میں کثرت ہوتا تو تصویر اور صاحب
تصویر کی صورت میں محض تباین ہوتا اور تغایر بحت ہوتا۔ اور اس وجہ سے انطباق
کہ دلالت کا مدار اس پر ہے یک لخت مفقود ہو جاتا۔ بالجملہ یہاں پر کلی کی ذات
میں تکثر نہیں ہوتا بلکہ مرایا اور مظاہر میں ہوتا ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی یعنی صغر و کبر
میں مرایا اور مظاہر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی میں لیکن مظاہر اور مرایا تعدد
اور تباین کے باوجود صورت کی وحدت کے باعث ایک دوسرے کے ہم جنس
ہوتے ہیں۔ اور کلی طبعی میں کثیر ہونے کی قابلیت خود اس کی اپنی ذات میں
ہوتی ہے۔ اس صورت میں مادہ کلی طبعی ہوتا ہے اور صورت کلی جنسی
ہوتی ہے۔"

مذکورہ بالا عبارات میں کلی طبعی اور کلی جنسی کے متعلق جو خیالات حجۃ الاسلام نے پیش فرمائے ہیں ان کی معیاری بلندی کا اندازہ اہل فن ہی کر سکتے ہیں۔ یہ چند عبارتیں دیکھتے ہیں کہ انکی طرز تحریر علمائے منطق و فلسفہ میں بھی امام ہونے کی طرف صاف دلالت کرتی ہے۔

اپنے چوتھے مکتوب زیر بحث میں کلی طبعی کے متعلق حجۃ الاسلام لکھتے ہیں:۔

مفہومات را ذہن وصف ذہنی را خارج ظرف است
و در کلی مفہوم کلی منطقی و مصداق کلی طبعی است۔

معانی کے لئے ذہن ظرف ہوتا ہے اور وہ معانی جن چیزوں پر صادق
آتے ہیں ان کیلئے خارج ظرف ہوتا ہے اور خارج میں انکا وجود ہوتا
ہے اور کلی میں کلی منطقی کا مفہوم اور کلی طبعی کا مصداق ہوتا ہے

آگے چل کر تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

کلی طبعی چوں کہ بیرون از وجود منبسط نمی باشد کہ جیسے لباس
خاص اندام پیکر شخص بس آراست۔ غرض کلی طبعی چیزے
دیگر است و پیکر آں چیزے دیگر۔ کلی طبعی بذات خود در خارج
موجود است۔ و جزئیات و اشخاص پندار باش آں وجود
اشخاص ہماں وجود کلی طبعی است۔ و وجود کلی طبعی ہمیں
وجود اشخاص و پیکر کلی طبعی را ہمراہ جنس باید دانست۔
بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبعی در
خارج گفتہ ہیچ غلط نگفتہ و ہر کہ بانتزاع او از جزئیات رفتہ

کلی طبعی وجود منبسط کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس یعنی مخصوص ڈھانچے
میں آراستہ ہوتا ہے۔ غرض کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ
دوسری چیز ہے۔ کلی طبعی بذات خود خارج میں موجود ہے۔ اور جزئیات
و اشخاص اس کے ڈھانچے ہیں۔ اشخاص کا وجود وہی وجود کلی طبعی ہے اور
وجود کلی طبعی وہی اشخاص کا وجود ہے اور کلی طبعی کے ڈھانچے کو اس کی جنس
جاننا چاہئے۔ بالجملہ جس شخص نے کہ کلی طبعی
کے وجود کو خارج میں کہا اس نے بھی غلط نہیں کہا اور جس نے اسکے
انتزاع کو جزئیات سے کہا وہ بھی حق سے آگے نہیں بڑھا۔ ہر ایک نے کے

ہم نے بھی گزشتہ مستقل اشارہ ہر یک چیز گر است کسی مصداق و معروض را پیش نظر داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلہ خود ساختہ۔ ہاں بوجہ قلت تدبر احکام یکے را بدیگری آمیختہ و خبط انگیختہ۔ والحمد للہ علی ما ہدانا الی الصواب۔

(قاسم العلوم مکتوب چہارم صفحہ ۱۰۹)

اس کا ترجمہ یہ ہے کہ ہر جگہ کوئی اور ہی چیز ہے۔ کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ خیال بنایا۔ ہاں قلت تدبر کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے کے احکام سے خلط ملط کر دیا اور فتنے برپا کر دیے اور تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں کہ اس نے ہمیں صحیح سمجھ عطا فرمائی۔

حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے بارے میں جن دو مکتبہ ہائے فکر میں اختلاف ہے ان دونوں کو درست کہا ہے اور یہ ظاہر فرمایا کہ اس کے بارے میں کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھ کر قیاس آرائی کی ہے اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا مطمح نظر سمجھا ہے۔

حجۃ الاسلام کی معراج خیال

لیکن آخر میں حجۃ الاسلام نے یہ فیصلہ کیا کہ ان دونوں گروہوں نے ایک دوسرے کے احکام کو خلط ملط کر کے کلی طبعی کے اصل منشا کو بنظر کر کے رکھ دیا اور اس سے آپ حضرت حجۃ الاسلام کے معقولی علوم میں معراج کمال کا اندازہ لگائیے کہ دونوں میں تدبر کی قلت کے باعث ایسا ہوا لیکن یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اس نے ہمیں ان دونوں معقولی جماعتوں سے بہتر فکر عطا فرمائی جو کلی طبعی کو صحیح معنوں میں سمجھنے کی طاقت رکھتی ہے۔ اللہ اکبر یہ ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب جن کا علوم عقلیہ میں آپ پر مقام واضح ہو گیا ہوگا۔ جہاں تک شرعیہ علوم میں آپ کا مقام ہے وہ آئندہ صفحات میں آپ انشاء اللہ دیکھیں گے اور کچھ گزشتہ صفحات میں بھی آپ دیکھ چکے ہیں۔

اب ہم پھر مکتوبات قاسم العلوم کی تفصیلات کی طرف آپ کو لیے چلتے ہیں:۔

مکتوب پنجم

در تطبیق حدیث:۔

اَلْمُکَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِیَ عَلَیْہِ مِنْ مُکَاتَبَتِہٖ دِرْھَمٌ۔

رواہ ابو داؤد

و حدیث

اِذَا اَصَابَ الْمُکَاتَبُ حَدًّا اَوْ مِیْرَاثًا وَرِثَ بِحِسَابِ مَا عَتَقَ۔ (رواہ ابو داؤد)

پانچواں خط

حسب ذیل بظاہر دو متضاد حدیثوں میں موافقت ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

۱۔ مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک اس کے ذمہ مکاتبت کا ایک درہم بھی ہے اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کیا۔

اور حدیث

جب مکاتب حد یا میراث کو پہنچے تو اپنی آزادی کے مطابق وہ حد یا میراث کا وارث ہوگا۔ (ابو داؤد)

یہ دونوں حدیثیں بظاہر ایک دوسری کے متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حضرت حجۃ الاسلام نے ان دونوں حدیثوں سے تعارض کو جس طرح اٹھایا ہے وہ ان کی محدثانہ شان نگاری کا ایک ادنیٰ نمونہ ہے ورنہ انہوں نے اپنی تصنیفات میں زیر بحث آنے والی حدیثوں میں جو مضامین آفرینی کے دریا بہائے ہیں ان کے علم کو کوئی شناور حدیث ہی پہچان سکتا ہے۔ اتنا عرض کر دوں کہ مکاتب وہ غلام ہوتا ہے جو ٹھہرا ہوا روپیہ مالک کو دے کر آزاد ہونا چاہتا ہے اور مالک بھی راضی ہو جاتا ہے کہ اگر تم اتنا روپیہ ادا کر دو تو تم آزاد ہو۔

یہ مکتوب دراصل حجۃ الاسلام نے اپنے شاگرد عزیز مولانا سید احمد حسن صاحب کے استفسار پر لکھا ہے کہ انہوں نے ان دونوں

وریثوں کے تعارض کے بارے میں اُن سے استفادہ چاہا ہے۔ یہ مکتوب تئیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ قاسم العلوم کا دوسرا نمبر انہی تین مکتوبات میں تیسرے، چوتھے اور پانچویں پر مشتمل ہے۔

مختصر مضمون تطابق | ان دونوں مذکورہ بالا حدیثوں میں مطابقت کی تفصیل جاننا ہو تو آپ سارا مکتوب پڑھ کر ہی لگا سکیں گے لیکن وہ مختصری عبارت جو ہم نے اس میں سے منتخب کی ہے اس جزو میں آپ کو کل کا نقشہ نظر آجائے گا۔ گویا کوزے میں آپ کو دریا مل جائے گا۔

تحریر فرماتے ہیں:-

الحول فیہ باشی کہ المکاتب عبد ما بقی علیہ درھما معنی بجہت آنکہ ملک قابل تقسیم است و حقیقت رقیت قابل انقسام چنانکہ رقیت مشترک جزو مملوک ہر یکے از شرکا باشد مکاتب نیز قبل ادائے بدل کتابت بہمان باشتراک سابق بود چنانکہ تمام مملوک مولیٰ است ہمچناں تمام مملوک مولیٰ باشد۔

(قاسم العلوم مکتوب نہم ص۳۴)

اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی رہے۔ یعنی اس سبب سے کہ ملک تو قابل تقسیم ہے اور نہ رقیت (غلامی) کی حقیقت تقسیم ہونے کے قابل۔ جس طرح سب کا مشترک غلام شرکا میں سے ہر ہر فرد کا مملوک ہوتا ہے اسی طرح مکاتب غلام بھی کتابت کی رقم ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق اشتراک پر ہوتا ہے۔ جس طرح کہ پورے کا پورا روح کا مملوک ہے۔ اسی طرح پورے کا پورا آقا کا مملوک ہوتا ہے۔

تیسرا نمبر | قاسم العلوم کے تیسرے نمبر میں پہلا مکتوب جو ترتیب کے اعتبار سے مکتوبات میں چھٹے نمبر پر ہے فارسی زبان میں ابجد یث مکتوبہ ملک کے مشہور عالم مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی کے نام مولانا محمد قاسم صاحب ہے جس میں انہوں نے حضرت مولانا سے معجزات کے بارے میں بعض شبہات کے جوابات چاہے ہیں۔ نیز امام رازیؒ اور علامہ تفتازانیؒ نے معجزات کے بارے میں جو کچھ اپنی تصنیفات میں لکھا ہے اس پر جو شبہات منکرین نے پیش کئے ہیں مولوی محمد حسین صاحب نے ان کا تسلی بخش جواب چاہا ہے۔

مکتوب ہفتم :- بنام مولوی محمد حسین صاحب در جواب شبہات متعلق بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر گویا حجۃ الاسلام نے اس مکتوب میں معجزات پر ملحدین کے شبہات کا جواب ہے اور معجزے سے نبوت کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے اور یہ کہ متواتر خبر سے یقین کا فائدہ پہنچتا ہے ان تین امور پر بحث کی ہے۔ یہ مکتوب تئیس چھپے ہوئے صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔

مکتوب ہشتم :- در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلماناں را در ہندوستان و ہم بیان عدم جواز آمد فی اراضی مرہونہ وغیرہ۔

یہ مکتوب مولانا احمد حسنؒ صاحب امروہوی کے نام ہے جس میں ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے عدم جواز پر اور رہن رکھی ہوئی زمینوں کی آمدنی کے حق مرتہن ناجائز ہونے پر محققانہ بحث کی گئی ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ چھتیس صفحات پر مشتمل ہے۔ غرض تیسرا نمبر بھی تین مکتوبات کا مجموعہ ہے جن میں ایک خط مولانا محمد حسین صاحب کا اور دو مکتوب گرامی حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہا کے ہیں۔

قاسم العلوم کا چوتھا نمبر | یہ بھی تین مکتوبات پر مشتمل ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

مکتوب نہم :- (در تحقیق و اثبات شہادت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ موافق قول سُنیاں)

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خاص تلامذہ میں سے تھے۔

اس خط میں حضرت والا نے سنیوں کے اصول کے موافق حضرت سید الشہداء امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کو ثابت فرمایا ہے۔ یہ مکتوب حضرت والا کی اجتہادی شان کا ایک خاص نشان ہے جس میں نہایت محتاط طریقے سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پوزیشن واضح کی گئی ہے اور حضرت شہید کربلا کی شہادت پر مجتہدانہ رنگ میں قلم اٹھایا گیا ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ اٹھارہ صفحات تک چلا گیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم نے شہادت امام پر اہل الکلام کی حیثیت سے آخری اور قطعی بحث کی ہے جس کے بعد فقہی حیثیت سے اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اور جس میں یزید کا کردار متعین ہو کر واضح صورت میں سامنے آجاتا ہے۔

مکتوب دوم:- در جواب استدلالات علامہ طوسی در بارہ امامت و بیان معنیٰ اختلاف امتی و حدیث ثقلین۔

اس مکتوب میں جو مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے، حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے "اختلاف امتی رحمۃ" کی صحیح حقیقت کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ علامہ طوسی جو اپنے زمانے کے مشہور محقق اور فلسفی ہیں شیعہ فرقے سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی امامت اور امام معصوم کی ضرورت پر جو دلائل پیش کئے ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے معتقدات، خیالات اور استدلالات کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑا کر رکھ دی ہیں اور علامہ طوسی اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کو پڑھ کر ایک صاحب بصیرت رکھنے والا اہل انصاف سمجھ سکتا ہے کہ علامہ طوسی مولانا کے سامنے ایک طفل مکتب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

مثلاً علامہ طوسی امام کی ضرورت کے بارے میں لکھتے ہیں:-

احتیاج بامام بہر آنست کہ در رعیت احتمال خطا است، اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید۔

امام کی ضرورت اس لئے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔ اگر امام میں بھی غلطی کا احتمال ہو گا تو تسلسل لازم آتا ہے۔

یعنی دین کے سمجھنے میں رعایا سے غلطی کا امکان ہے۔ امام میں بھی اگر غلطی کا امکان ہو گا تو پھر جس کی اصلاح کے لئے اور کوئی امام درکار ہو گا اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری ہو جائے گا جو منطق کی رو سے غلط ہے اس لئے امام کی اس لئے ضرورت ہوئی کہ وہ رعایا کی غلطی کو درست کر سکے اور اسی وجہ سے اس کا غلطی سے معصوم ہونا ضروری ہے۔

دلیل طوسی کا رد

اس کے برعکس حضرت قاسم العلوم فرماتے ہیں:-

اگر در الفاظ قرآنی غور بکار بریم بہ تحقیق رسیم کہ وضع امام فقط برائے امر بالمعروف و نہی عن المنکر است۔ ارشاد فرمودہ اند "اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ"

اگر ہم قرآن کے الفاظ میں غور کریں تو جان لیں گے کہ امام کی وضع صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے روکنے کے لئے ہے۔ اللہ نے فرمایا ہے "وہ لوگ کہ اگر ہم زمین میں تمکین و قدرت عطا فرمائیں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں اور نیکی کا حکم دیں اور برائی سے لوگوں کو روکیں"

القصہ در بیت اقامۃ الصلوٰۃ و امر بالمعروف اگر بنگریم امری نی برآید کہ باعصمت ہم آغوش بود، کہ آنہم ضروری نیست کہ امام بالمعروف وغیرہ وقت تمکین و قدرت بجمیع علوم

القصہ نماز قائم کرنے اور امر بالمعروف کی حقیقت کے بارے میں اگر ہم غور کریں تو کوئی بات ایسی نہیں نکلتی جو عصمت سے وابستہ ہو، بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امام کو قدرت کے وقت امر بالمعروف کے لئے تمام

باشد، آری اینقدر ضروری است که تبلیغ امر بالمعروف و
نهی عن المنکر از معروف و منکر آگاه شود. گرچه از زبان دیگرها
باشد چنانچه پیداست ورنه امامت دیگران درست. خود
امامت حضرت پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم محل تامل خواهد
بود. چه علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم علوم تقلیدی است.

اگر فہم کلام ربانی سوائے معصوم دیگراں را محال بود این
خطابات "یا ایها الناس" "یا ایها الذین
آمنوا" وچنین "فلولا نفر من کل فرقة منهم
طائفة" الآیه و دیگر آیات از قسم تکلیف ما لایطاق است
ورنه امام را کلام ربانی کافی است. آخر در شان همین کلام
"تبیانا لکل شیء وهدی وبشری للمؤمنین"
"وهدی للمتقین" فرموده اند. و تفهیم امام هم کلام
است و کلام "تبیانا لکل شیء" باز چه حاجت که
امام معصوم باشد. آری اگر تبیانا لکل شیء نبودی
ضرورت وحی افتادی. آن وقت اگر عصمت شرط می فرمودند
که نزد ما بهر وحی ضروری نیست، امروزی مستقیم. بلی مثل
انبیاء اگر پیروی افعال امام از هر قسم که باشد فرض بودی آن
البته بحکم برهان عصمت امام ضروری بود. وانکه علیکم
بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین من بعدی
فرموده اند اطاعت و اتباع مطلق افعال لازم نفرموده اند.
بلکه سنتی مقرره که پیش نظر می آمد مورد ما از صحاب علما
کرده باشند. زیرا که خلفاء راشدین بحکم مطالب "اتبعوا ما
انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونه
اولیاء" و بحکم ارشاد "من احدث فی امرنا هذا
ما لیس منه فهو رد" بامورات اندکه بمطالب نازل گشته
پیروی ما سوا نکنند." ([illegible])

معصوم کا عالم ہونا ضروری ہو۔ ہاں اسقدر ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی
عن المنکر سے ذرا پہلے معروف اور منکر سے واقفیت ہو خواہ وہ دوسرے
ہی کی زبانی ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ یہ بات صاف ہے ورنہ دوسروں کی امامت
خود بطرف حضرت پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت بھی قابل تامل ہو جائے
گی کیونکہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تقلیدی ہیں حضور کو حاصل ہوتے ہیں۔ (جو ۲۳
سال تک اترتے رہے)

اگر خدا کے کلام کا سمجھنا معصوم کے سوا دوسروں کو محال ہوتا تو پھر "اے
لوگو" "اے ایمان والو" اور اسی طرح "ان کے ہر فرقے میں سے کیوں نہ
ایک ایسی جماعت نکلے کہ وہ دین میں سمجھ حاصل کرے" اور اسی
طرح کی دوسری آیات تکلیف ما لایطاق کی قسم سے بن کر رہ جائیں گی ورنہ امام
کو کلام ربانی کافی ہے۔ آخر اسی کلام کی شان میں "ہر چیز کو بیان کرنے والا"
ایمان والوں کے لئے کلام اللہ ہدایت اور خوشخبری ہے" اور "متقین کے
لئے ہدایت ہے" فرمایا ہے جب امام کو کلام الٰہی کا سمجھنا حاصل ہے اور
کلام اللہ ہر چیز کو بیان کرتا ہے تو پھر کیا ضروری ہے کہ امام معصوم ہو۔
ہاں اگر کلام الٰہی اگر "ہر چیز کو بیان کرنے والا" نہ ہوتا تو پھر وحی کی ضرورت
پڑتی۔ اس وقت اگر عصمت کی شرط لگاتے جو کہ ہمارے نزدیک
وحی کے لئے ضروری نہیں ہے۔ تو پھر ہم ضروری کہتے۔ ہاں اگر انبیاء
کی طرح اماموں کے ہر قسم کے افعال کی پیروی ضروری ہوتی تو البتہ اس
وقت دلیل کے بموجب امام کی عصمت ضروری ہوتی۔ رہی یہ بات کہ "تم پر
میری اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے" جو فرمائی ہے تو
مطلق تمام افعال کی پیروی اور اطاعت کو لازم قرار نہیں دیا ہے بلکہ ان معتاد
سنتوں کی پیروی ضروری قرار دی ہے جو اصحاب اور علماء میں سے پرکھنے اور
جانچنے والے کے پیش نظر انہوں نے کی ہے۔ کیونکہ خلفاء راشدین حکم کے
ماتحت "تم اسکی پیروی کرو جو تمہارے رب کی طرف سے تمہاری طرف نازل
کیا گیا ہے اور اسکے سوا اور مددگاروں کی پیروی مت کرو" اور اسی طرح عام حکم
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ہمارے اس دین کے معاملے میں جو کوئی
ایسی نئی بات نکالیگا جو اس میں نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔ وہ صحابہ اس

بات پر مامور ہیں کہ وحی پر عمل کریں اور ما سوا کی پیروی نہ کریں۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ نے علامہ طوسی کے استدلال کی جو دھجیاں اڑائی ہیں وہ ہم نے پوری نقل نہیں کی ہیں بلکہ اس کا ایک حصہ پیش کیا ہے اس لئے مذکورہ بالا عبارت کو نمونے کے طور پر ہم نے پیش کیا ہے جس میں ہمیں یہ بتانا مقصود ہے کہ حضرت مولانا کے عقلیہ اور نقلیہ اجتہادی دلائل کے سامنے غلط منزل کی طرف چلنے والا بڑے سے بڑا محقق اور علامہ بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتا تھا اور وہ قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی اجتہادی قوتوں کو اس طرح استعمال فرماتے تھے کہ اہل علم حیران رہ جاتے تھے اور کسی سے بھی جواب نہ بن پڑتا تھا۔ امام کے بارے میں آگے چل کر حضرت مولانا تحریر فرماتے ہیں :۔

اصل دین کلام مبین است کہ تبیاناً لکل شئی بداں شاہد است و احادیث بحکم یعلمھم الکتٰب شرح آں۔ ہر کہ ایں متن و آں شرح یاد کرد، حافظ دین شد فہمیدہ باشد کہ نفہمیدہ باشد آری وقت تنفیذ احکام کہ ہماں امر بالمعروف و نہی عن المنکر است فہم دین ضروری است۔ آں ما خود فہمی آمر ضرور نیست چناں کہ دانستہ وا ہمیں جا است کہ طالوت امام بود و نبی نبود ایک نبی در برابر میداشت تا ہرچہ بفرماید۔ ایں نیز ہماں بفرماید۔ دیگر وارش اینست کہ اقامت دین بفرماید انیز میگوئیم کہ امام مقیم دین و حامی شرع متین کہ جانا مرادف اقامۃ وایتاء الزکوٰۃ و امر بالمعروف و نہی عن المنکر است می باشد لیکن ایں قدر را علم ہم ضرور نیست تا بعصمت از خطا فہم چہ رسد۔ آری افضل ہمیں است کہ اعلم از دیگراں باشد مگر نہ آنکہ احتمال خطا ممکن نباشد چہ ایں خود سوا جناب کبریائی ممکن نیست۔

دین کی بنیاد قرآن کریم ہے کہ تبیاناً لکل شئی اس پر گواہ ہے اور حدیثیں یُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ کے مطابق اس کی شرح ہیں۔ جس نے اس متن اور اس شرح کو یاد کر لیا وہ دین کا حافظ ہو گیا خواہ وہ اسکو سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہو۔ ہاں احکام نافذ کرتے وقت جو کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوں دین کا فہم ضروری ہے اور اسکے لئے آمر کی خود فہمی ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور یہیں سے ہے کہ طالوت امام تھا اور نبی نہ تھا اپنے ساتھ ایک نبی رکھتا تھا تاکہ جو کچھ وہ حکم دے یہ بھی وہی حکم دے۔ اور اگر طوسی کی مراد یہ ہے کہ اقامت دین کرے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ امام دین کا قائم کرنیوالا اور شرع متین کا حامی ہوتا ہے کہ وہی مطلب نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ہم معنی ہے لیکن اتنی بات کا علم ہونا بھی ضروری نہیں ہے کجا یہ کہ فہم میں بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔ ہاں زیادہ بہتر یہی ہے کہ امام دوسروں سے زیادہ عالم ہو مگر نہ یہ کہ غلطی کا احتمال ہی ممکن نہ ہو کیونکہ یہ خود ذات خداوند تعالیٰ کے اور کسی کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔

ان عبارتی ٹکڑوں پر طائرانہ نظر ڈالئے اور دیکھئے کہ حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ کا انداز صاف اجتہادی ہے اور قرآن و سنت پر انکی اتنی گہری نظر ہے جو ایک مجتہد کی ہو سکتی ہے وہ کسی کا سہارا لے کر نہیں چلتے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے تمام تحریری کارناموں کا یہی انداز ہے۔ خاص طور پر قاسم العلوم کے مکتوبات میں مجتہدانہ قوتیں پوری شان بصیرت کی غماز ہیں۔ ہم نے اپنے اس مقدمے میں انکے کشفی اور اجتہادی علوم کے چند نمونے قارئین کے لئے صرف اس لئے پیش کئے ہیں کہ وہ مقدمہ پڑھ کر ہی مکتوبات کا اندازہ لگا سکیں۔

مکتوب یازدہم :۔ ہم گزشتہ سطور میں قاسم العلوم کے مکتوبات کے چوتھے نمبر کے ضمن میں کہاں سے کہاں جا پہنچے۔ اب پوچھے

نمبر کا تیسرا مکتوب ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ مکتوب انہوں نے مولانا ابوالحسن گنگوہی کو اپنے خط کے جواب میں لکھا ہے۔ انہوں نے حسب ذیل حدیث کی تحقیق دریافت کی تھی۔

مَن لم یعرف إمام زمانہ فقد مات میتۃ جاهلیۃ۔ جس نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کا یہ مکتوب مجموعہ سات صفحوں پر پھیلا ہوا ہے جس میں مذکورہ حدیث کی تحقیقات اور نکتہ غضب کا مالا ہے اور اس میں بھی وہی اجتہادی شان اپنا ماجد تی نظر آتی ہے

غرض یہ وہ دس مکتوبات ہیں جن کا نام قاسم العلوم ہے۔ جن کی تفصیلات سے آگاہ کرنا ضروری تھا

توفیق ترجمہ

الحمد للہ علی احسانہ کہ سو سال کے بعد ان خطوط کا اردو میں ترجمہ کرنے کی اس ناچیز کو توفیق ہوئی۔ علماء نے دیوبند جانتے ہیں کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علوم و فنون کو علمی دنیا سے روشناس کرانا معمولی بات نہیں ہے۔ یہ کام قرآن کے جلیل القدر علماء حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب، اور مولانا احمد حسن صاحب رحمہم اللہ علیہم اجمعین کا تھا جو آپ کے علمی جانشین حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا جو علمائے دیوبند کے حلقوں میں حکمت قاسمیہ کے سب سے بڑے امین اور شارح کہے جاتے تھے اور مسلمہ طور پر جانشین قاسمی اور ترجمان قاسم مانے جاتے تھے۔ یا پھر ان اور دوسرے فضلاء کا تھا۔

جن حضرات نے حضرت نانوتوی کی تصنیفات یا خطوط پڑھے ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ ان کے علوم ایک طرف بلندیوں میں آسمانوں سے باتیں کرتے ہیں اور دوسری طرف گہرائی اور عمق میں ان کی جڑیں تحت الثریٰ تک چلی گئی ہیں۔ اسرار و حکمت و فیضانی علوم ہم نے انوار قاسمی "جلد دوم" میں علوم قاسمیہ سے نہایت تفصیلی طور پر نقاب کشائی کی ہے۔ خدا نے کریم وہ دن جلد لائے جب یہ تصنیف یعنی انوار قاسمی جلد دوم جلد شائع ہو جائے جو مسودے کی شکل میں اپنے طبع ہونے کی منتظر ہے۔ خدائے کریم وہ دن بھی جلد لائے جب وہ زیور طبع سے آراستہ ہو کر قارئین کی نگاہوں کے سامنے ہو البتہ جلد اول شائع ہو چکی ہے ۔۔۔۔۔۔

۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ یہی انوار قاسمی کی دو جلدیں جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی عملی زندگیوں کو بہت سی نئی معلومات کے ساتھ تصنیف کرنے کا اس راقم الحروف کو شرف حاصل ہوا، قاسم العلوم کے ترجمہ کا باعث بنیں۔

جب میں حضرت والا کی تصنیفات کی تفصیلات میں مصروف ہوا تو قاسم العلوم کے چاروں نمبروں کی جستجو پیش آئی۔ حضرت محترم حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند جنہوں نے انوار قاسمی کی دونوں جلدوں کے سلسلے میں میری بڑی مدد فرمائی ان ہی سے میں نے "قاسم العلوم" کے بارے میں لکھا تو حضرت والا نے کمال شفقت سے اپنے ذاتی کتب خانے سے یہ نایاب نسخہ بھیج دیا۔ جب مجھے یہ مکتوبات موصول ہوئے تو میں خوشی میں پھولا نہ سمایا چنانچہ انوار قاسمی کی تصنیف کے اثناء میں ہی ان کے مطالعہ میں اتنا مشغول ہوا کہ

ختم کئے بغیر چین نہ آیا۔

مطالعہ کے بعد دل نے ایک شدید تقاضہ مجھ پر شروع کر دیا کہ اردو میں ان خطوط کا ترجمہ ضرور ہونا چاہیئے۔ ایک طرف دلِ ناصبور کی بے صبری اور دوسری طرف عقل بے شعور کی بے خبری کے درمیان میں گم کر رہ گیا۔ عقل بے شعور گھبراتی تھی کہ اس میں اتنی بضاعت نہیں لیکن دل ناصبور کی بے چینیاں اور بے تابیاں غالب آئیں ؎

عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب
دل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

جرأت بے باکانہ نے گستاخی کی طرف منہ پھیرا، بالآخر خدائے کریم پر بھروسہ کر کے ترجمہ کے لئے قلم اٹھایا اور جیسا کچھ ہو سکا اس ناچیز نے قاسم العلوم کے ان فارسی مکتوبات کا اردو میں ترجمہ کر ڈالا۔ غرض یہ ہے کہ میں نے پہاڑ سے سر ٹکرایا ہے۔ الحمد للہ شکر ہے کہ سر ریزہ ریزہ ہونے سے بچ گیا ہے۔

خصائص ترجمہ کسی دوسری زبان سے اپنی زبان میں ترجمہ کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ ترجمے میں مصنف کے مافی الضمیر کو ادا کرنا دراصل ترجمے کا حق ادا کرنا ہے پھر جہاں جہاں مصنف اپنی ما توں جیسے زورِ بیان، تاکید مضامین، خلطت معانی اور دیگر چیزوں کو پیش نظر رکھتا ہے مترجم کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ ترجمہ میں اسی انداز اور تیور کو پیش نظر رکھے ورنہ ترجمہ کا حق ادا نہیں ہوتا۔ میں نے ترجمے میں ان امور کو پیش نظر رکھا ہے:۔

۱۔ اس بات کا پورا خیال کیا گیا ہے کہ ترجمہ ایسا بامحاورہ ہو کہ ترجمہ کا گمان نہ رہے بلکہ یوں معلوم ہو کہ اردو ہی میں خطوط لکھے گئے ہیں۔

۲۔ اصطلاحات کا ترجمہ نہیں کیا گیا البتہ انکو آسان الفاظ میں بریکٹوں میں واضح کیا گیا ہے اور کہیں قاری کی فہم پر چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتنے ہی مواقع پر اپنی اصطلاحات خود وضع کی ہیں اور کتنی ہی اصطلاحات متفق اصحاب فن کی استعمال کی ہیں۔

۳۔ ہر مکتوب کے اول میں مکتوب الیہ کا بقدر ضرورت تعارف کرایا گیا ہے۔

۴۔ ہر مکتوب کا اسکے اول میں خلاصہ مضمون بھی پیش کیا گیا ہے الا ماشاء اللہ

۵۔ اصطلاحات اور مشکل الفاظ کی حواشی میں تشریح کی گئی ہے۔

۶۔ حضرت مولانا نے اپنے مکتوبات میں کہیں پیرے قائم نہیں کئے مسلسل مکتوب ہے کہ لکھتے چلے گئے ہیں۔ حد یہ ہے کہ جملوں کے آخر میں ڈیش تک نہیں۔ بلکہ اگر کوئی نیا مضمون بھی شروع ہوتا ہے تو وہ بھی جملہ خاطر سہولت یعنی جدا پیرا قائم کئے نہیں لکھا۔

ہم نے مکتوبات کو پیروں میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ قارئین کو سہولت ہو نیز مکتوبات میں مضامین کے اعتبار سے سرخیاں بھی قائم کر دی ہیں لیکن مولانا کی عبارتوں میں کوئی خلل نہیں ڈالا بلکہ سرخیوں کو نظر انداز کر کے آپ عبارتوں کو ملاتے چلے جائیے انہی کی عبارتیں ہیں جو آپ کو مربوط ملیں گی۔ یہ بھی کیا گیا کہ ہر جملے کے آخر میں ہم نے ڈیش لگا دیے ہیں۔ ۔۱۰ نیز اور قوسین کی ضرورت پڑتی ہے تو ہم نے بعض شعروں کے اقوال، اشعار، اصطلاحات وغیرہ کو قوسین میں کر دیا ہے تاکہ اہل اور ممتاز نظر آئیں۔

۷۔ نسخہ دیوبند کے حاشیہ پر نہیں ہے جو فارسی کا اسم اشارہ بعید ہے۔ ہم نے کتنی ہی جگہ نہ لکھ دیئے ہیں تاکہ قاری کو وقت نہ ہو اور بعض

جگہ ویسے ہی رہنے دیا گیا ہے۔

8۔ مولانا کے تمام مکتوبات میں آیات قرآنی اور احادیث فارسی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہیں اور ان پر اعراب بھی نہیں ہیں۔ ہم نے انکو عربی رسم الخط میں جدا کر کے لکھا ہے، اور اُن پر زیر، زبر، پیش حرکات و سکنات بھی لگا دیئے ہیں۔ اور حسب ضرورت ترجمہ حاشیہ میں دے دیا ہے۔

9۔ وہ عام طور پر ت کو رسم الخط میں ۃ کی شکل میں لکھتے ہیں۔ مثلاً عبادت کو عبادۃ، اُمت کو امۃ، ذخیرہ … کا بے … ت بھی لکھ دیتے ہیں۔ بہت سے مواقع میں است کے ساتھ الف ہے اور بہت سے مواقع میں الف کے بغیر ست لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

10۔ عام طور پر ی یائے معروف لکھتے ہیں مگر کہیں کہیں ے یائے مجہول سے بھی کام لیتے ہیں۔

11۔ ہم نے پوری کوشش کی ہے کہ مکتوبات کی طرز تحریر اور رسم الخط کو بعینہٖ جیسے ان کے مکتوبات میں ہے نقل کر دیا جائے چنانچہ ایسا ہی کیا ہے۔ البتہ کتنی ہی جگہ بے خبری میں ہم نے اپنے الفاظ میں ان کے الفاظ کو لکھ دیا ہے۔

12۔ کئی جگہ قاسم العلوم کے جملوں کے آخری الفاظ ایسے ہیں جو اگلے جملوں سے متعلق ہونے کا شبہ پیدا کرتے ہیں اور پہلے جملوں سے بھی وابستہ معلوم ہوتے ہیں۔ ہمیں اس سلسلے میں جملوں کے اختتام پر ڈیش نہ ہونے کے باعث بڑی پریشانیوں کا سامنا پڑا ہے تاہم ایسے جملوں کو ڈیش کے ذریعے جدا اور ممتاز کر دیا گیا ہے۔

13۔ ہم نے قاسم العلوم کے نام سے معنون ان مکتوبات کو جلد اول قرار دیا ہے اور دوسری جلد میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے دیگر تمام مکتوبات کو یک جا کر کے قاسم العلوم جلد دوم کے نام سے معنون کیا ہے جو انشاء اللہ تعالیٰ اس کے بعد آپ کی نظر سے گذرے گی۔

14۔ ہم نے قاسم العلوم کے مکتوبات کی اصل ترتیب کو جو پرانے مطبوعہ نسخے میں ہے بدل دیا ہے جو آپ کی نظر سے گذرے گی کیونکہ مختصر مکتوبات کو ہم نے اول میں اور طویل اور مشکل مکتوبات کو آخر میں رکھ دیا ہے۔

15۔ ان مکتوبات کی فارسی اور ادبی قدروں کو ہم نے قارئین کے ذوق پر چھوڑ کر تبصرہ نہیں کیا ہے۔

16۔ مولانا کو چونکہ معقولات اور منقولات میں اجتہادی مقام حاصل ہے اس لئے اپنے اظہار مدعا کے لئے بہت سی اصطلاحات خود وضع کرتے ہیں۔ مثلاً تکثر انطباعی، تکثر انعکاسی، تکثر انفرادی، تکثر انقسامی، اوصاف انتزاعی، اضافت انتزاعی، اوصاف انتزاعی حقیقی، … انتزاعی، جہت قاطع، نسبت واحدہ چنانچہ اپنی اصطلاحات کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

"مقصود دو قسم است مقصود بالذات و مقصود بالغیر۔ و مراد ما از مقصود بالذات آں است کہ خود مقصود باشد نہ وسیلہ دیگر مقاصد … کہ مرکب باشد یعنی … مقصود بالذات … نام می نہیم و لا مشاحۃ فی الاصطلاح … بسیط است … مقصود بالذات آنرا … می گوئیم … بسیط است یا مرکب المقصود بالغیر آں را … می گوئیم۔" (قاسم العلوم مکتوب ہفتم صفحہ ۲۳-۲۴) اس عبارت سے مولانا کا اپنی اصطلاحات وضع کرنا صاف واضح ہے۔ ہم مولانا نے ان وضع کردہ اصطلاحات کی تشریحات بھی خود کر دی ہیں۔

اعتراف بے مائگی

الغرض ہم سے جہاں تک ہو سکا … جو کچھ ہو سکا ہم نے کیا لیکن ان سب امور کے باوجود معلوم نہیں کتنی کمیاں ترجمے میں اور کتنی کچھ غلطیاں تشریحات میں رہ گئی ہوں گی جن کی معذرت کے لئے ہم آپ کی خدمت میں حاضر ہیں اور ان اغلاط کی مکافات کی صرف یہی صورت ممکن ہے کہ ہمیں آپ براہ راست مطلع فرمائیں تاکہ ان کی تصحیح کی جا سکے۔

حالاتِ مترجم

بعض احباب کا اصرار ہے کہ میں اپنے حالاتِ زندگی بھی پیش کروں ۔ تو نے حضرات میں کیا اور میرے حالات کیا ۔ بات صرف اتنی ہے کہ دو چار صفحے جو اساتذہ سے پڑھ لئے ہیں وہ سب ان کے فیض سے ہے انہوں نے زندگی میں میری رہنمائی کی ہے اور انہی الفاظ کو جوڑ کر پڑھنے پڑھانے اور لکھنے لکھانے کا کام چلا رہا ہوں ۔

آباؤ اجداد اور وطن میرا آبائی وطن اور جائے پیدائش شیرکوٹ ضلع بجنور ہے ۔ یہ شیر شاہ سوری کا آباد کیا ہوا ہے ۔ یہاں شیخ بستے ہیں ہم شیخ ہیں اور اصحاب علم بھی پیدا ہوئے ۔ میرے والد صاحب مرحوم شیخ احمد حسن صاحب متوفی ۲۱ رمضان ۱۳۳۸ھ جنوری ۱۹۲۰ء دادا شیخ محمد حسن صاحب متوفی ۱۹۰۲ء ہیں شیخ محمد داؤد شیخ محمد سلمان شیرکوٹ کے معزز اور صاحب وجاہت و ذی علم شمار ہوتے تھے ۔ والد صاحب کی شادی خاندان ہی میں شیخ غلام مرتضیٰ صاحب مرحوم کی بیٹی صاحبزادی شمیر النساء سے ہوئی جن کی وفات ۱۶ راگست ۱۹۵۹ء بروز سوموار بعد دوپہر دونگ کر گیارہ منٹ پر ہوئی ۔ میری نانی صاحبہ کا نام عمری تھا اور دادی صاحبہ کا نام امتیاز النساء متوفیہ جنوری ۱۹۳۶ء بنت شیخ امداد حسین ساکن شیرکوٹ ضلع بجنور محلہ نہار تو سرائے کی دختر نیک اختر تھیں ۔ ایسی بعد بنی نوع انسان خدا ترس نیکو کار اور پاکیزہ دل شفیقہ عورت کم ہی دیکھنے میں آتی ہیں ۔

برادران و خواہر ہم بالترتیب چھ بھائی تھے ۔ شمس الحسن ۔ مسعود احمد عرف مبارک حسن ذی میگس ۔ محمد انوار الحق ۔ کلیم الموصوف ۔ فیض المسیح ۔ نصیر الحق متوفی ۱۹۴۲ء ۔ ریاض الحق متوفی ۱۹۵۲ء ۔ اب میں پاکستان میں اور مبارک حسن صاحب اور شمس الحسن ہندوستان میں بقید حیات ہیں ۔ سات آٹھ سال کی ایک بہن صغر سنی میں انتقال کر گئی تھی ۔

تعلیم میری بسم اللہ مولوی عبد الرحمن صاحب شیرکوٹی نے کرائی ۔ انہی سے اردو حساب ، قرآن شریف اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں ۔ پھر ہوسکتے چھوٹے بھائی مولانا عبد القیوم صاحب سے فارسی کی اونچے درجے کی کتابیں اور عربی کی ابتدائی شرح مائۃ عامل تک پڑھیں ۔ بعدہ دار العلوم دیوبند میں تقریباً سات سال رہ کر صرف ، نحو ، ادب ، منطق ، فلسفہ ، معانی و بیان ، فرائض ، ہیئت ، عقائد ، فقہ ، اصول فقہ ، حدیث ، اصول حدیث ، تفسیر کی کتابیں پڑھ کر فضیلت کی سند حاصل کی ۔ دار العلوم دیوبند کے اساتذہ میں مولانا اعزاز علی صاحب ، مولوی اعجاز علی صاحب ، مولانا سید اصغر حسین صاحب ، مولانا محمد رسول خاں صاحب ، مولانا ابراہیم صاحب بلیاوی ، مولانا حبیب الرحمن صاحب عثمانی دیوبندی ، مولانا طیب صاحب مہتمم دار العلوم دیوبند ، مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی ، مفتی اعظم پاکستان ، مولانا عبد السمیع صاحب ، مولانا سید مرتضیٰ حسن صاحب ، مولانا میاں اصغر حسین صاحب ، شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ لاہور ، مولانا مفتی محمد حسن صاحب ، مولانا گل محمد خاں صاحب ، مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی ، مولانا حسین احمد صاحب مدنی ، مولانا شبیر احمد عثمانی ، مولانا ظفر احمد صاحب ، مولانا شمس الحق صاحب افغانی ، مولانا رسول خاں صاحب ، مولانا مشیت اللہ صاحب ، مولانا عبد الحی صاحب

کشمیری، مولانا سید اصغر حسین میاں صاحب دیوبندی، مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب، مولانا سراج احمد صاحب اور مولانا حکیم محمد حسن صاحب برادر خورد حضرت شیخ الہند رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین وسلمہم اللہ تعالیٰ۔ ان کے علاوہ مکتب تحتانی میں محمد صاحب سے تجوید و قرأت اور مولانا اشتیاق احمد صاحب مدرسہ سے خوشنویسی سیکھی۔

شادی

تعلیم کے آخری سال ۱۹۲۰ء کے قریب میری شادی ماموں جان شیخ محمد اسحاق کی دختر نیک اختر زبیدہ خاتون سے ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے ... ایف۔ اے ... انصار الحسن، فرحانہ، ... بی۔ اے، ... انوار ... ایم۔ اے کلاس بالترتیب میرے بچے میری زندگی کا سرمایہ ہیں۔

ٹریننگ کالج لاہور

دارالعلوم سے فراغت کے بعد پنجاب یونیورسٹی سے مولوی فاضل کا امتحان دیا۔ اس میں کامیابی کے بعد ٹریننگ کالج لاہور میں داخل ہوا۔ وہاں پروفیسر محمد اقبال ایم۔ اے سے اصول تدریس و تعلیم، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم سے قرأت اردو، پروفیسر محمد شیر ایم۔ اے سے تاریخ، پروفیسر سوہن لال ایم۔ اے سے جغرافیہ، ایک ہندو پروفیسر سے سائنس، ماسٹر نور الٰہی سے ڈرائنگ اور ... ماسٹر سے ڈرل سیکھی۔ اسی سال منشی فاضل اور ادیب فاضل کے امتحانات دیئے گویا ایک سال میں تین امتحانات پاس کئے۔

ملازمت

سب سے پہلے مشن ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ مولوی ٹیچر کی اسامی پر ساٹھ روپیہ تنخواہ میں تقرر ہوا۔ پانچویں کلاس سے دسویں تک عربی اور اردو پڑھاتا رہا۔ نو دس ماہ پڑھانے کے بعد ہیڈ ماسٹر محمد یٰسین صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اصرار پر مشن ہائی سکول سے مستعفی ہو کر اسلامیہ ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ مولوی ٹیچر کی پوسٹ پر تقرر ہوا۔ ۲۲ رمئی ۱۹۲۳ء سے پانچ سال کی پوسٹ پر مقرر رہا۔ وہاں اردو، فارسی اور عربی مضامین پڑھانے پڑتے تھے۔ تینوں مضامین کا ہیڈ رہا۔ بزم ادب اردو کا صدر، ... ہاسٹل کا سپرنٹنڈنٹ بھی رہا۔ کالج میگزین کے اردو حصے کا ایڈیٹر تھا۔ جالندھر ... کچھ تعلق کی وجہ سے ... جس کے مرحوم مہاراجہ نے ترقی ... عنایت فرمائی۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے دوران قیام میں شہروں میں قرآن کریم کا درس دیتا رہا۔ اور جامع مساجد میں خطبات بھی دینے کا موقع ملا۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے مشاعروں میں شرکت کی اور غزلیں پڑھیں کیونکہ آل انڈیا مشاعروں میں بھی غزلیں پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ اسی اثنا میں میٹرک، ایف اے، بی اے کے امتحانات دیئے۔ میٹرک کی تیاری ماسٹر ... مشن ہائی سکول جالندھر، ملک ماسٹر فضل قادر صاحب جالندھری بی۔ اے، بی۔ ٹی، ماسٹر شیخ عبدالحق صاحب بی۔ اے، بی۔ ٹی، ماسٹر ... صاحب بی۔ اے مدرسہ اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اساتذہ تھے بالخصوص ہیڈ ماسٹر محمد یٰسین صاحب، اسلامیہ ہائی سکول جالندھر سے تیاری کی۔ ایف۔ اے کا امتحان خود ہی پڑھ کر دیا۔ بی۔ اے کی تیاری ... صاحب کی ... شیخ عبدالحمید ... پروفیسر ... کچھ تعلیم لی۔

کپورتھلہ سے پاکستان

۔۔ ستمبر ۱۹۴۷ء کو کپورتھلہ سے روانہ ہو کر جالندھر آیا اور ستمبر ۱۹۴۷ء کو لاہور پہنچا۔ چند سال ... ۱۹۵۰ء کے ... گورنمنٹ کالج کی ایم۔ اے اردو کلاس میں داخلہ لیا۔ دو سال مسلسل ... رہا۔ گورنمنٹ کالج کے اساتذہ میں ڈاکٹر محمد صادق پی۔ ایچ۔ ڈی، ڈاکٹر عنایت اللہ پی۔ ایچ۔ ڈی، پروفیسر منظور حسین ایم۔ اے، پروفیسر سراج الدین، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، پروفیسر مرزا مقبول بدخشانی، پروفیسر آفتاب احمد، پروفیسر خواجہ سعید احمد، پروفیسر اشفاق علی خاں، پروفیسر محی الدین شامل تھے۔ ... امتحان دیا۔ ۲۲ ستمبر ۱۹۵۳ء سے اسلامیہ کالج لاہور میں بحیثیت پروفیسر کام کرنا شروع کیا۔

ایف۔اے اور بی۔اے کی کلاسوں کو عربی، فارسی، اردو اور اسلامیات پڑھانے کے فرائض سونپے گئے۔ شعبہ فارسی کا صدر، بزم سعدی، بزم دین و دانش، بزم اسلامیات کی صدارت کے فرائض بھی سونپے گئے۔ اردو، اسلامیات، فارسی، تاریخ، سیاسیات اور اکنامکس کی سوسائٹیوں میں مقالے پڑھے اور لیکچر دیئے۔ اسلامیہ کالج میں تین سو سے تین سو پچیس روپے تک کا گریڈ تھا۔ ایم۔اے اردو، ایم۔اے پرشین، ایم اے اسلامیات، منشی فاضل، ادیب فاضل، ایف۔اے اور بی۔اے وغیرہ کے ہزاروں طلبہ اور طالبات، مسلم، ہندو، سکھ، عیسائی مشرقی پنجاب (بھارت) اور پاکستان میں میرے شاگرد ہیں۔

جلسوں اور کانفرنسوں میں شرکت

یوں تو کالجوں اور مدارس کے جلسوں میں کتنی ہی تقریریں کیں لیکن بالخصوص ۱۹۳۲ء میں پنجاب یونیورسٹی کے زیر اہتمام آل پنجاب پرشین اینڈ عربک پروفیسرز کانفرنس میں فارسی کے مطالعہ کی اہمیت و ضرورت پر میں نے لیکچر دیا۔ وائس چانسلر سر افضل حسین نے صدارت کی تھی۔ پنجاب یونیورسٹی کے ایم اے اردو کے طلبہ کے سامنے غالب پر لیکچر دیا۔ ۲۵ اپریل ۱۹۵۶ء کو آل پاکستان عربک اینڈ اسلامیات کانفرنس پشاور یونیورسٹی میں عربی میں مقالہ پڑھا۔ سفیر سعودیہ صدارت کر رہے تھے۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۵۶ء کو آل پاکستان اردو کانفرنس میں مولانا ذوالفقار علی صاحب دیوبندی والد شیخ الہند شارح حماسہ، شارح متنبی، شارح قصیدہ بردہ و بانت سعاد کی علمی خدمات پر مقالہ پڑھا۔ مولوی محمد شفیع سابق پرنسپل اورینٹل کالج نے صدارت کی۔ وہ کالج کراچی میں اردو زبان پر لیکچر دیا۔ آل پاکستان سرگودہا اردو کانفرنس میں اردو زبان پر مسعود مقالہ پڑھا۔

تصنیفات

یوں تو سینکڑوں ہی مضامین اور مقالے رسالوں اور اخباروں میں شائع ہوئے لیکن تصنیفات میں سکول اور کالج کی کتابوں کے علاوہ انوار الشباب، تعلیقات عثمانی، حیات شیخ الہند، حضرت مضامین، سیرت پیکر اعظم، الامام ثانی احمد قاسمی طبع ہو کر ہندوستان اور پاکستان میں شائع ہو گئیں اور ان پر رسالوں اور اخبارات میں تبصرے چھپے۔ حیات عثمانی، افکار قاسمی جلد دوم، سوانح یعقوبی، دہلی کی ۶۶ ذکر کردہ ذوالفقار وغیرہ ابھی مسودوں کی شکل میں موجود ہیں، طبع ہونے کی منتظر ہیں۔

ایگزامنر

یوں تو مختلف امتحانات کا ایگزامنر رہا لیکن منشی فاضل، مولوی فاضل، ایف اے اور بی اے کے پنجاب اور پشاور یونیورسٹیوں کا سب سے ممتحن اور ہیڈ ایگزامنر رہا اور ایف۔اے، بی۔اے، مولوی فاضل، منشی فاضل وغیرہ امتحانات کے سنٹروں کا سپرنٹنڈنٹ بھی رہا۔ غرض یہ کہ میری زندگی گزری اور گزر رہی ہے۔

شکریہ

آخر میں راقم الحروف مولانا محبوب الٰہی صاحب تلمیذ امام العصر علامہ سید انور شاہ صاحب فاضل دیوبند کا شکر گزار ہے کہ انہوں نے اصل کتاب اور مسودے کی مطابقت اور ترجمے کی تصحیح میں میری بڑی اعانت فرمائی اور عزیزم پروفیسر عبدالقدیر ایم۔اے گنگوہی اور اپنی دختران ثریا، فرخندہ، صالحہ اور عزیزم ڈاکٹر انوار الحسن کا کہ ان سب نے ان مکتوبات کے ترجمے کی اصل سے مطابقت اور دیگر امور میں میری بہت اعانت کی۔

اب آپ کی خدمت میں "قاسم العلوم" کا ترجمہ حاضر ہے۔ ربنا تقبل منا و سلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین۔

محمد انوار الحسن پروفیسر
لائل پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

پہلا مکتوب مولوی محمد فاضل کے نام

تعارف مولوی محمد فاضل

یہ خط حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک ہونہار خادم مولوی محمد فاضل صاحب کے نام ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں لکھا ہے، جیسا کہ آگے چل کر اس کی طباعت کے حوالے سے جو مکتوب میں دیا گیا ہے معلوم ہوتا ہے۔ اسی زمانے میں حضرت مولانا میرٹھ میں بسلسلۂ تصحیح کتب و درس و تدریس قیام پذیر تھے۔ مولوی محمد فاضل بھی اسی دور کے خادموں اور علمی خوشہ چینوں میں سے ہیں۔ ارواحِ ثلاثہ میں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت اس طرح درج ہے کہ:

"ایک مرتبہ مولانا محمد قاسم صاحب کے پاس آپ کے خادم مولوی فاضل حاضر تھے۔ مولانا محمد قاسم صاحب نے ان کو مٹھائی تقسیم کرنے کو فرمایا۔ انہوں نے تقسیم کردی۔ اتفاق سے اس میں تھوڑی سی مٹھائی بچ گئی تو آپ نے فرمایا الفاضل للقاسم یہ بچی ہوئی مٹھائی تو تقسیم کرنے والے کی ہے۔ انہوں نے (یعنی مولوی فاضل نے) جواب دیا الفاضل للفاضل والقاسم محروم (یعنی فاضل مٹھائی تو اسی فاضل کی ہے اور قاسم محروم ہیں۔ یا یہ کہ بچی ہوئی مٹھائی صاحب فضیلت یعنی آپ کی ہے اور تقسیم کرنے والا یعنی میں مولوی فاضل محروم ہے۔" (ارواح ثلاثہ ص ۲۴۴)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ مولوی فاضل صاحب حضرت والا کے خاص خدام میں سے تھے۔

مکتوب کا پس منظر: حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو مکتوب حضرت قاسم العلوم کے نام نامی سے اپنی اس تحریر میں یاد

کیا ہے ایک کتاب ہدیۃ الشیعہ تحریر فرمائی جس کا پہلا ایڈیشن بھی میری نظر سے گذرا ہے اور اس وقت کتب خانہ حقانیہ گوجرانوالہ کا شائع کردہ ایڈیشن میرے پیش نظر ہے۔

ہدیۃ الشیعہ اصل میں ان اعتراضات کا جواب ہے جو شیعوں کے عالم مولوی حامد علی صاحب نے میر نادر علی صاحب ساکن کرتھس نواح ہود کے نام ایک خط میں لکھے تھے۔ مولوی حامد علی کا یہ مکتوب بنام امیر نادر علی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس برغرض جوابات پہنچا۔ مولانا گنگوہی نے اوائل رجب ۱۲۸۳ھ میں ایک خط کے ذریعہ قاسم العلوم کو ان جوابات کی طرف توجہ دلائی چنانچہ مولانا نے مکتوب گنگوہی کے تین روز بعد ہی رجب ۱۲۸۳ھ میں اعتراضات کے جوابات کتابی شکل میں لکھنے شروع کئے اور متفرق اوقات میں صرف ساڑھے چھ ماہ کے درمیانی عرصے میں چند نشستوں میں ۲۰×۳۱ سائز کے پانسو صفحات پر مشتمل یہ کتاب ختم کردی جیسا کہ منشی قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ کے دیباچے میں تحریر کیا ہے۔

مولوی حامد علی کے خط میں ایک یہ اعتراض بھی تحریر تھا لکھتے ہیں :

"علمائے اہل سنت نے روایت کی ہے کہ جس وقت نازل ہوئی آیت وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ یعنی دے تو اے محمد صلے اللہ علیہ وسلم قرابت والوں کو حق ان کا تو اس وقت پیغمبر خدا نے جبرئیل سے پوچھا کہ قریب میرے کون ہیں اور حق ان کا کیا ہے جبرئیل نے کہا کہ قریب تمہارے فاطمہ ہے اور حق اس کا فدک ہے۔ پس اسکو دے دو اس وقت رسول خدا نے فدک فاطمہ کو دیا پس تحریر سے ان علما کے ثابت ہوا کہ رسول خدا نے فاطمہ کو فدک دیا اور فاطمہ مالک فدک کی تھیں۔ جب رسول خدا نے وفات پائی حضرت عمر اور ابوبکر خلیفہ ہوئے تو فدک کو فاطمہ سے چھین لیا اور ان کا قبضہ اٹھا دیا اب فرمائیے کہ یہ غصب نہیں تو کیا ہے۔" (ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۱۹۳)

اسکی تائید میں شیعہ صاحبان واقدی کی روایت بھی پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فدک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت خصوصی میں تھا۔ حضرت مولانا قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں مذکورہ بالا آیت کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ :

"یہ آیت (یعنی وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ) کل دو جگہ کلام اللہ میں آئی ہے ایک سورۂ بنی اسرائیل میں دوسری سورۂ روم میں سو دونوں خیر سے مکہ میں نازل ہوئی تھیں ..... اب کوئی مولوی (حامد علی شیعی عالم) صاحب سے پوچھے کہ مکے میں فدک کہاں تھا، فدک تو ہجرت سے پچھلے ساتویں سال بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قبضے میں آیا تھا۔" 1669

(ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۲۱-۲۲۲)

لہٰذا مذکورہ بالا آیت سے استدلال باطل ہوگیا۔ اب رہی واقدی کی روایت جس سے مولوی محمد فاضل صاحب کو دھوکا لگا کہ فدک آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت تھا تو حضرت قاسم العلوم واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں :

"مجمع البحار میں امام نسائی کے حوالے سے جو فن حدیث میں امام ہیں اور ان کی کتاب منجملہ صحاح ستہ کے ہے یوں لکھا ہے کہ امام نسائی نے فرمایا ہے کہ ایسے کذاب جو حدیثوں کے بنانے میں معروف ہیں چار ہیں۔ ابن ابی یحییٰ مدینے میں، واقدی بغداد میں۔ مقاتل بن سلیمان۔ خراسان میں۔ محمد بن سعید مصلوب، شام میں۔ اور پھر زیدوف نے شرح الشفاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ واقدی کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔ بعد ازاں امام شافعی کا قول واقدی کی شان میں مقاصد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ واقدی کی کتابیں جھوٹی ہیں۔" (ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۶۰-۲۶۵)

یہ حضرت قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ میں واقدی کے متعلق تحریر فرمایا۔ علاوہ ازیں آپ نے اس مکتوب بنام مولوی فاضل میں بھی خطاب کر کے واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں۔

"حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی باشارت بآں کردہ اند اول خود نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ بجز وضاعین او شاں را شمردہ اند"

(قاسم العلوم مکتوب ۲ صفحہ)

جب واقدی کا یہ حال ہے تو ان کی روایت کا بھی کوئی اعتبار نہیں بلکہ ان کی روایت کردہ حدیث سے مولوی فاضل کو جو شبہ ہوا تحقیق کی روشنی میں اس کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ حضرت مولانا قاسم العلوم کے نزدیک فدک کا نہ حضور کی ملکیت تھا بلکہ بطور متولی آپ اس کا انتظام فرماتے تھے گویا فدک وقف کا مال تھا۔ وقف کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ وہ اللہ کی ملکیت میں ہوتا ہے اور اللہ کا خلیفہ اس کا متولی ہو کر انتظام کرتا ہے۔ وضاحت کے لئے فدک کا پس منظر اختصار سے لکھتے ہیں جس کے بغیر مسئلہ واضح نہیں ہو سکتا۔

فدک کا پس منظر

سنہ ۶ھ میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو صحابہ کی ایک جماعت جو ۱۴۰۰ تھی عمرہ کی نیت سے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے لیکن کفار مکہ نے آپ کو عمرہ نہیں کرنے دیا۔ حدیبیہ کے مقام پر صلح ہوئی اور آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جب صلح کر کے واپس ہوئے تو سورہ فتح نازل ہوئی جس میں فتح قریب کی خوشخبری دی گئی۔ جیسے ہی آپ مدینہ منورہ پہنچے مہینہ بھر یا کچھ روز قیام کے بعد ماہ محرم سنہ ۷ھ میں چودہ سو پیادہ اور دو سو سواروں کی جمعیت کے ساتھ خیبر کی طرف روانہ ہوئے جو مدینہ کے قریب یہودیوں کی بستی ہے یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف کفار مکہ سے مل کر سازشیں کرتے رہتے تھے۔ اس لئے ان کی قوت کا توڑنا ضروری تھا۔ خیبر میں یہودیوں کے متعدد قلعے تھے۔ یہود آپ کو دیکھتے ہی سب اہل و عیال قلعوں میں پناہ گزین ہو گئے۔ چنانچہ صحابہ نے پہلے جہاد کے بعد قلعہ ناعم پھر قلعہ قموص فتح کیا جو بہت مضبوط تھا اور حضرت علی نے اس کو فتح کیا۔ پھر قلعہ صعب بن معاذ فتح ہوا۔ بعد ازاں حصن قلہ پھر وطیح اور سلالم فتح ہوئے۔ وطیح اور سلالم کے محاصرہ کو جب چودہ دن ہو گئے تو ان لوگوں نے آنحضور علیہ السلام سے درخواست کی کہ ہمیں اور ہمارے اہل و عیال کو چھوڑ دیا جائے تو ہم خیبر سے نکل جائیں گے۔ چنانچہ آپ نے منظور فرما لیا۔ جب فدک کے لوگوں کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ ہمیں امان دی جائے تو ہم سب سامان اور مال یہیں چھوڑ کر جلا وطن ہو جائیں گے۔ چنانچہ آپ نے منظور فرمایا اور فدک بغیر کسی جنگ اور لشکر کشی کے فتح ہو گیا۔

خیبر کا مال غنیمت

خیبر کی غنیمت میں سونا اور چاندی نہ تھا بلکہ گائے، بیل اور اونٹ اور کچھ سامان تھا اور غنیمت کا سب سے بڑا مال زمینیں اور باغات تھے جو آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ اموال مجاہدین میں تقسیم فرما دیئے۔ کیونکہ جہاد کرنے کی وجہ سے مال غنیمت کے وہ لوگ حقدار تھے۔ مگر فے کے اموال کے احکام اور ہیں۔

مال فے

مال فے اس مال کو کہا جاتا ہے جو بغیر خون ریزی، قتل و قتال اور جنگ کئے بغیر دشمنان اسلام سے حاصل ہو جائے اور کفار مسلمانوں کی ہیبت اور فوج کشی کو دیکھ کر پسپا ہو کر صلح کر لیں اور جنگ سے گریز کر کے اپنا مال مسلمانوں کے سپرد کر دیں۔ قریہ فدک وہ اسی مال یہودیوں سے اسی طرح آئے جہاد کے بغیر آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے حوالے کر دیئے تھے۔ ایسے مال کو فے کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے فدک کی تعریف ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے۔

وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ	اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان لوگوں سے مال دلوایا سو تم نے اس پر نہ

مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ ۚ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۔ (سورہ حشر)

اسکے لئے تم نے گھوڑے اور اونٹ نہ دوڑائے لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔ مترجم

ایسے مال فے کے مصارف کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ یہ ہے کہ:۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ ۔

اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے جو مال دلوایا تو وہ اللہ کے لئے اور رسول کے لئے اور قرابت داروں کیلئے اور یتیموں مسکینوں اور مسافروں کیلئے ہے تاکہ تم میں سے فقط دولت مندوں کے لئے لینا دینا نہ رہ جائے۔

علمائے اہلسنت نے فدک کو اس آیت اور خلیفہ اول اور خلیفہ دوم کے عمل کے ماتحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس مال میں آنحضور کا متولی ہونا سمجھا ہے اور فدک کو وقف ثابت کیا ہے۔ لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بھی بحیثیت خلیفۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدک کی آمدنی کو اللہ کی مساجد، خانہ کعبہ وغیرہ اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قرابت داروں اور مساکین و یتامیٰ اور مسافروں پر صرف کیا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی وراثت میں نہیں دیا گیا جیسا کہ حضرات شیعہ کا خیال ہے کہ فدک حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں تھا اور آپ نے حضرت فاطمہؓ کو اپنی زندگی میں دے دیا تھا اور اگر بالفرض زندگی میں نہ دیا ہو تو بحیثیت وارث کے بھی اس میں انکا حصہ تھا۔

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فدک کے بارے میں عمل

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم فدک کی آمدنی میں سے اپنے اہل و عیال، قرابت داروں پر صرف فرماتے اور جو اس سے بچتا وہ یتیموں، مسافروں اور مساکین پر خرچ فرماتے۔ ابوداؤد کی روایت سے حضرت مغیرہؓ کے واسطے سے صاحب مشکوٰۃ بیان کرتے ہیں کہ جب عمر بن عبدالعزیز خلیفہ ہوئے تو انہوں نے مروانیوں کو جمع کیا اور کہا کہ:۔

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت له فدك فكان ينفق منها ويعود منها على صغير بني هاشم ويزوج منها أيمهم وإن فاطمة سألته أن يجعلها لها فأبى فكانت في حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مضى بسبيله فلما أن ولي أبو بكر عمل بها بما عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته حتى مضى بسبيله فلما أن ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه عمل فيهما بمثل ما عملا حتى مضى بسبيله ثم اقطعها مروان ثم صارت لعمر بن عبد العزيز فرأيت أمرا منعه رسول الله صلى الله عليه وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فدک تھا۔ سو اس میں سے خرچ کیا کرتے تھے اور بنی ہاشم کے چھوٹوں کو دیتے رہتے تھے اور بنی ہاشم کی بیواؤں کے نکاح اس مال میں سے کرا دیا کرتے تھے۔ اور حضرت فاطمہ نے درخواست کی کہ فدک ان کو عنایت فرمائیں آپ نے انکار فرمایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں یہی معاملہ رہا تا آنکہ آپ کا وصال ہوگیا۔ جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی فدک کے متعلق اسی طرح کیا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تا آنکہ وہ بھی رخصت ہوئے۔ جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی وہی کیا جو ان دونوں نے کیا تھا حتیٰ کہ وہ بھی رخصت ہوئے پھر زمانہ گزر گیا تو مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنا لیا۔ پھر عمر بن عبدالعزیزؒ خلیفہ ہوئے انہوں نے

فاطمة ليس لي بحق وانى اشهد انى لم اردها اعلى ما كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر۔

کہ کوئی میری راستے میں روک رہے ہیں کہ جو چیز رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ کو دی تھی وہ مجھے مروان نے ہیں دینی نہیں گواہ کرتا ہوں کہ میں نے اس فدک کو اسی انداز پر کر دیا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں تھا۔

مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک کے بارے میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے لے کر مروان تک یہی طریقہ رہا کہ اس کو مال وقف کے طور پر سمجھا گیا اور خلیفہ کے زمانے میں حتیٰ کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ بھی شامل ہیں یہی معاملہ جاری رہا۔ صرف مروان نے اسکو اپنی جاگیر بنالیا تھا جس کے اس عمل کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے زمانے میں باطل کر کے مال وقف قرار دیا۔

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ذیل ہو کر آپ بطور وراثت اس میں میراث حق ہے چنانچہ بخاری کی دوسری جلد کے کتاب الفرائض میں ہے :-

عن عائشة ان فاطمة والعباس اتيا ابابكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهما يومئذ يطلبان ارضيهما من فدك وسهمه من خيبر فقال لهما ابوبكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا نورث ما تركنا صدقة انما ياكل ال محمد من هذا المال قال ابوبكر والله لا ادع امرا رأيت رسول الله يصنعه فيه الا صنعته قال فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت

(بخاری جلد دوم صفحہ ۹۹۵-۹۹۶)

عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہؓ اور عباسؓ ابوبکرؓ کے پاس آئے کہ وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی چھوڑی ہوئی اپنی میراث کا سوال کر رہے تھے اور دونوں اس دن فدک کی زمین کا مطالبہ کر رہے تھے اور خیبر کے حصے کا۔ ابوبکرؓ نے کہا میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے ہماری انبیاء کی جماعت کا کوئی وارث ہی نہیں جو کچھ ہم چھوڑ جائیں وہ وقف ہے۔ بجز اس کے نہیں کہ آل محمد اس مال کو کھائے۔ ابوبکرؓ نے کہا خدا کی قسم میں کسی معاملے کو اس طرح کیا ہے جیسا کہ اسکو رسول اللہ نے کیا تھا۔ راوی نے کہا کہ فاطمہؓ بھی ان سے رخصت ہو گئیں کہ پھر ان سے تا وفات کلام نہیں کیا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بخاری کی اس حدیث میں فهجرته کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں، واضح رہے کہ مولانا قاسم العلوم نے حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری کے ارشاد پر بخاری جلد دوم کے آخری پانچ پاروں کے حواشی تحریر فرماتے ہیں۔ جبکہ بقیہ تمام بخاری کے حواشی انہوں نے خود تحریر فرمائے تھے۔ یہ حدیث قاسم انہی حواشی کے ضمن میں ہے۔ چنانچہ حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے پھر کلام نہیں کیا پر قاسم العلوم لکھتے ہیں :-

فهجرته۔ اى انقبضت عن لقائه (لا عن ان الهجر من ترك السلام ونحوه) وقد ماتت فاطمة بعد ذلك بستة اشهر بل اقل منها"

(بخاری جلد دوم صفحہ ۹۹۶ حاشیہ ۲)

پس حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے علیحدگی اختیار کر لی یعنی ان سے ملنے کو ان کا دل نہ چاہا۔ ایسی علیحدگی نہیں جس میں سلام کلام بھی چھوٹ گیا ہو کیونکہ وہ حرام ہے۔ خود حضرت فاطمہؓ اس واقعہ کے بعد چھ ماہ میں بلکہ اس سے کم میں انتقال فرما گئیں۔

اگر مذکورہ بالا حدیث کا مطلب یہ لیا جائے کہ حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے فدک کے بارے میں پھر کلام نہیں کیا تو درست ہے۔

کیونکہ وہ فدک کی پیداوار سے محروم ہو گئی تھیں اور جب مطالبہ کیا تھا تو اس وقت فدک کی حقیقت ان کی آنکھوں سے اوجھل تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ حضرت ابو بکرؓ سے خفا ہو کر دنیا سے رخصت نہیں ہوئیں۔ چنانچہ امامیہ کی مشہور کتاب مجاج السالکین میں ہے کہ جب حضرت ابو بکرؓ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں فدک کے بارے میں وہی کروں گا جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تو وہ خوش ہو گئیں۔

اب فرقہ امامیہ کی مشہور کتاب مجاج السالکین کی حسب ذیل روایت پڑھئے جس سے معلوم ہوگا کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت فاطمہؓ کو راضی کر لیا تھا۔ روایت یہ ہے :-

ان ابابکر لما رای فاطمة انقبضت عنه وهجرته ولم تتكلم بعد ذالك فی فدك كبر ذالك عنده فاراد استرضاءها فاتاها فقال لها صدقت یا ابنة رسول الله صلی الله علیه وسلم فیما ادعیت ولكنی رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقسمها فیعطی الفقراء و المساكین وابن السبیل بعد ان یؤتی منها قوتكم والصانعین بها فقالت افعل فیها كما كان ابی رسول الله صلی الله علیه وسلم یفعل فیها فقال والله الله علی ان افعل ما كان یفعل ابوك فقالت والله لتفعلن فقال والله لافعلن ذالك فقالت اللهم اشهد فرضیت بذالك واخذت العهد وكان ابوبكر یعطیهم منها قوتهم ویقسم الباقی فیعطی الفقراء والمساكین وابن السبیل۔ (رحمۃ الشیعہ ص ۳۳)

جب ابو بکرؓ نے دیکھا کہ فاطمہؓ ان سے کبیدہ خاطر ہو گئی ہیں اور ان سے بیزار ہو گئی ہیں اور فدک کے بارے میں ان سے کلام نہیں کیا تو یہ بات انکو شاق گذری تو ان کو راضی کرنے کا ارادہ کیا تو فاطمہؓ کے پاس آئے اور کہا اے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی بیٹی تم اپنے دعوے میں سچی ہو لیکن میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ فدک کی آمدنی تقسیم فرما دیا کرتے تھے۔ اور تمہارے اخراجات اور محنتوں کی مزدوری دے کر فقراء، مساکین اور مسافروں کو دے دیا کرتے تھے حضرت فاطمہؓ نے کہا کہ آپ فدک کے بارے میں وہی کیجئے جو میرے والد بزرگوار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ نے کہا اس بات پر تم مجھ سے قسم لے لو میں وہی کرتا رہوں گا جو تمہارے والد بزرگوار صلے اللہ علیہ وسلم کرتے رہے ہیں۔ اس پر حضرت فاطمہؓ نے قسم سے پوچھا کیا واقعی ایسا ہی کرو گے تو انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ واں ایسا ہی کیا کروں گا۔ حضرت فاطمہؓ نے کہا کہ اے خدا تو گواہ رہیو۔ پس وہ راضی ہو گئیں اور عہد لیا اور ابو بکرؓ ان کو انکا خرچ دیا کرتے تھے۔ اور باقی کو فقراء و مساکین اور مسافروں کو دیا کرتے تھے۔

اب بات کھل کر سامنے آگئی کہ حضرت فاطمہؓ نے فدک کے بارے میں اس لئے مطالبہ کیا کہ فدک کی پیداوار سے وہ اب محروم ہو گئی تھیں اور یہی مطلب ان کا حضرت ابو بکرؓ سے کلام نہ کرنے کا ہے بعض شیعہ حضرات یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ جس نے فاطمہ کو ناراض کیا اس نے مجھے ناراض کیا اور جس نے مجھے ناراض کیا اس نے اللہ کو ناراض کیا لہٰذا ابو بکرؓ نے فاطمہ اور اللہ کے رسول کو ناراض کیا۔ مگر شیعہ حضرات کا یہ کہنا صورت درست ہو سکتا ہے جب کہ حضرت فاطمہ کی ناخوشنودی کا باعث کوئی ایسا امر ہو جس میں اللہ اور اللہ کے رسول کی نافرمانی ہوتی۔ لیکن اگر ایسا ہو تو پھر ابو بکر رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا۔

اس قسم کے مضامین لکھتے لکھتے حضرت قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں تحریر فرماتے ہیں :-

اول تو آیت ما افاء اللہ علی رسولہ منہم جو سورۂ حشر میں واقع ہے۔ اس بات پر شاہد ہے کہ قریۂ فدک

وہ قسم سے تھا۔ ملک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی نہ تھا۔" (ہدیۃ الشیعہ ص۲۹۳)

ایک اور جگہ مَا اَفَاءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰہِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ کے معنی سے پردہ اٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"بہرحال لفظ علیٰ رسولہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قبض و تصرف ثابت ہوا لیکن جیسا لفظ علیٰ رسولہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قبض و تصرف ثابت ہوا ویسا ہی لفظ فَلِلّٰہِ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ قبض و تصرف مالکانہ نہیں ہے۔ بلکہ متولیانہ ہے یعنی آپ خازن اور امین ہیں مالک نہیں ورنہ اس مصرف کے مقرر کرنے کے کیا معنی؟ مالک کو اپنی چیز کا اختیار ہوتا ہے۔ اور یہاں صاف پابندی موجود ہے کہ فلاں فلاں مصارف میں مال فئے کو خرچ کیا جائے تو خود لفظ ہی ختم ہو کر رہ جاتی ہے اور خود مختاری کا نام ملکیت کے نہ ہونے کی دلیل ہے۔" (ہدیۃ الشیعہ ص۲۹۱)

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ کی ان نکتہ سنجیوں کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام فدک کے مالک نہ تھے ناظم اور متولی تھے۔ مگر واقدی کی روایت سے شبہ ہوتا ہے کہ آپ کو مالکانہ حقوق حاصل تھے۔ اسلئے مولوی محمد فاضل کو شبہ ہوا اور انہوں نے ہدیۃ الشیعہ کو پڑھ کر یہ شبہ جو حدیث واقدی سے پیدا ہوا حضرت قاسم العلوم کو لکھا کہ اگر آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو آپ کی تحریروں کے مطابق مالکانہ حقوق حاصل نہ تھے۔ تو واقدی کی مروی حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔ جس میں مالکانہ حقوق کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا نے اسی مکتوب میں اسکا جواب نقلی و عقلی طور پر اس طرح کہ واقدی پر جرح کرتے ہوئے آپ نے لکھا ہے کہ ان کی روایات کو محدثین نے صحیح نہیں سمجھا۔ کیونکہ ان کی صداقت میں شبہ کیا گیا ہے۔ اور عقلی طور پر آپ کے سامنے مکتوب کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ اور بعض حدیثی اور قرآنی دلائل بھی پیش خدمت کئے جاتے ہیں۔

خلاصہ مضمون مکتوب قاسمی بنام مولوی محمد فاضل دربارۂ ملکیت فدک وغیرہ

حضرت قاسم العلوم نے اپنے مکتوب میں پہلے تو ملکیت کے لئے قبضے کو اصل قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ جب تک کسی شخص کا کسی چیز پر جائز طور سے مکمل قبضہ نہ ہو سو فیصدی اس کی ملکیت میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کر کے ان کے اموال و اسباب پر قبضہ کر لیں تو وہ اموال ان کی ملکیت قرار دیئے جائیں گے۔

پس اس کے بعد قاسم العلوم نے اس مکتوب میں لکھا ہے کہ در اصل تمام کائنات کا اصل مالک اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے) سے ظاہر ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں۔ اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰہِ یُوْرِثُھَا مَنْ یَّشَآءُ (تو یہ زمین بے شک اللہ کی ہے وہ جسکو چاہتا ہے اسکا وارث بنا دیتا ہے) لہٰذا اللہ کی ملکیت اور بندوں کی وراثت کو قاسم العلوم نے اس طرح بیان فرمایا کہ اصل میں تو اللہ ہی مالک ہے مگر بندہ مالک ہو جاتا ہے بطور خلق الٰہیہ مجازی ہے۔ جیسا کہ آئینے میں آفتاب کا عکس وہ آئینے کی اصلی روشنی نہیں ہوتی بلکہ آفتاب کی ہی روشنی ہے جس کا عکس اور سایہ آئینے میں پڑتا ہے۔ لہٰذا ذاتی طور پر تو اللہ ہی مالک ہے مگر اللہ کی ملکیت کا عکس بندوں پر پڑتا ہے تو وہ انبیاء اور اولیاء کی عوالی کے باعث بندے بھی ایک گونہ مالک ہو جاتے ہیں۔

پھر اللہ اور بندوں کے درمیان کہ اللہ کی ملکیت کا عکس بندوں میں منعکس ہوتا ہے۔ واسطہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے۔ جیسا کہ

آفتاب اور زمین کے درمیان آئینہ میں آفتاب کا عکس ذریعہ اور واسطہ ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح رسول پاک صلے اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ملکیت کا ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ جس واسطے کو اپنی اصطلاح میں قاسم العلوم نے برزخ علیا اور وسیلہ کبریٰ کہا ہے۔ چنانچہ تحریر آئندہ میں قاسم العلوم لکھتے ہیں:-

"جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان اوٹ بن جاتا ہے اور اسکے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ بھی میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح اگر محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان ذاتی اور بردہ کائنات کا درجہ خداوند تعالیٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہو تو خداوند تعالیٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مومن مرد اور مومنہ عورت کا وجود دنیا میں مٹ جاتا۔"

یہی وجہ ہے کہ ختم نبوت محمدی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے انبیاء کی نبوتوں نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے استفادہ کیا ہے جیسے کہ چاند کی چاندنی آفتاب سے ہے نہ کہ آفتاب کی روشنی کسی اور سے استفادہ کرتی ہے۔ لہٰذا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو گئی اور آپ کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی قیامت تک نہیں آئیگا۔ کیونکہ آپ کا دیا ہوا قرآن ہمیشہ ہمیشہ کے لئے یعنی قیامت تک باقی رہے گا۔ لہٰذا آپ کی نبوت بھی قیامت تک باقی رہے گی۔

پھر چونکہ آفتاب نبوت ذات محمدی ہے اسلئے دوسرے تمام انبیاء چاند کی طرح نور محمدی سے روشنی حاصل کر کے اپنی امت کو عطا کرتے ہیں۔ لہذا تمام انبیاء آنحضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم اور اپنی امت کے درمیان واسطہ ہیں۔ آگے چل کر ملکیت کے بارے میں اجتہادی نکتہ نظر وہ صحیح روایت وعقیدے لکھتے ہیں کہ حضور پاک صلے اللہ علیہ وسلم ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے وہی تمام اختیارات رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں کیونکہ منصب خلیفہ اور عہدہ خلافت کا منشا ہی یہ ہے کہ وہ اصل کے تمام علم ہو کر اس کے منشا کے مطابق عمل کرے۔ دوسرا منصب بحیثیت حاکم اللہ تعالیٰ کی نیابت ہے۔

لہذا پہلا منصب یعنی نیابت ملک کی حیثیت سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ تعالیٰ کی حاصل ہے اور دوسری نیابت حکومت کی حیثیت سے آپ کو حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں قاسم العلوم نے سمجھایا ہے کہ پہلا منصب مرتبہ خلافت و ملازمت ہے ... خیال کیجئے انہیں دونوں مرتبوں میں سے پہلے کا نام قاسم العلوم نے مرتبہ فوقانی رکھا ہے اور دوسرے کا تحتانی۔

غرض چونکہ اللہ تعالیٰ تمام کائنات کا اصل مالک ہے اسلئے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کا وہ مقام نہیں ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے جیسا کہ آفتاب کا نور جسقدر آفتاب سے زیادہ قریب کا تعلق رکھتا ہے اتنا زمین سے متعلق نہیں۔ یہی حال اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی املاک اور مقام ملکیت کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے پہلا اصل نے اور اصول قیمت کے حصے مقرر کر دیئے۔ اس سلسلے میں حضرت قاسم العلوم نے آگے چل کر مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ

استحقاق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو فاعلی اور دوسرا مفعولی اور منفعلی۔ ان دونوں استحقاق کی انہوں نے خود تشریح فرمائی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے ایک چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کر دی تو اب اس چیز پر اس کا فاعلی استحقاق حاصل ہو گیا اور دوسرا مفعولی استحقاق یہ ہے کہ اصل مالک کی ذات سے تحفہ کا حق مل جائے۔ پہلا استحقاق ملکیت کا موجب ہے۔ اور دوسرا استحقاق ملکیت کا موجب نہیں ہے۔ مزید تفصیل و تشریح

کے بارے میں آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں :۔

بالجملہ یک استحقاق قبض است بزور۔ دیگر استحقاق قبول عطا است باختیار اول موجب ملکیت است چنانچہ در بیع و شرا و قیمت وغیرہ اسباب تملیک میباشد۔

دوم موجب ملکیت نیست چنانکہ از آیت اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ الخ واضح ست۔

الحاصل ایک استحقاق (یعنی ذاتی) تو زور بازو کے ذریعہ قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق (ثانی) کسی کے دیئے ہوئے بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق ملکیت کا موجب ہے جیسا کہ خرید و فروخت اور قیمت وغیرہ میں مالک ہونے کا اسباب آتے ہیں اور دوسرا استحقاق ملکیت کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ آیت اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ الخ سے واضح ہے۔

مال غنیمت پر استحقاق اول اور مال فے پر استحقاق ثانی کا اطلاق

حضرت قاسم العلوم کی اس تشریح کے بعد جیسا کہ انہوں نے اپنے الفاظ میں پیش فرمائی آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں کہ مال غنیمت پر ملکیت کا استحقاق، استحقاق اول ہے اور مال فے پر استحقاق اول نہیں ہے۔ لہٰذا فدک گاؤں چونکہ فے کا مال ہے لہٰذا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کے قانونی قسم کے مالک نہیں تھے۔ بلکہ دوسری قسم کا استحقاق رکھتے ہیں۔ جو ملکیت کا موجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت نہ تھا۔ اس لئے حضرت فاطمہؓ سے نہ تو اسکو چھینا گیا اور نہ وارث ہونے کی حیثیت سے حضرت فاطمہؓ اس کی مستحق ہیں کہ حضورؐ اسکے مالک نہ تھے۔

حدیث عمرؓ سے ملکیت کا شبہ

واقدی کی روایت کو ہم نے اگرچہ حدیث نے ان کو جھوٹا کہا ہے البتہ حضرت عمرؓ سے بخاری اور مسلم میں فے کے باب میں جو احادیث ہیں کہ ان میں خالصۃ لرسول اللہ اور کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاصۃ کے الفاظ سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا مالک ہونے کا شبہ ہوتا ہے اسکا جواب قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ میں بھی مفصل دیا ہے۔ اور اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ

"لفظ خاصہ اور خالصہ اور دوسرے الفاظ لم یعط احداً (جو حدیثوں میں آئے ہیں) سے کم نظر رکھنے والوں کے دل میں شاید ملکیت کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب ورنہ خود تمہیں معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے نہیں بنائے گئے۔"

آگے چل کر خاصۃ اور خالصۃ میں ملکیت کی نفی کے لئے حضرت قاسم العلوم نے مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث پیش کی ہے جو مشکوٰۃ میں ابو داؤد سے لی گئی ہے جسکو حضرت عمرؓ وقف کے لئے بطور حجت پیش کیا کرتے تھے کہ :۔

"رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے بنی نضیر، خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضورؐ نے اپنے لئے منتخب فرمائے تھے ان کا تنہا حق آں حضورؐ کو تھا پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی۔ رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے۔ اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا اور جو کچھ آپ کے اہل بیت کے خرچ سے بچتا تو اسکو فقرا ء مہاجرین میں تقسیم فرماتے تھے۔"

اسی طرح کی ایک اور حدیث شرح السنۃ کی مشکوٰۃ میں مروی ہے جسکو قاسم العلوم نے اس مکتوب میں پیش کیا ہے۔ یہ روایت مالک بن اوس بن حدثان سے ہے اس روایت کا آپ مطالعہ کیجئے۔ ان دونوں کو پیش کر کے قاسم العلوم نے لکھا ہے کہ

"اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فے کے مال کو خدا و رسول کے سمجھتے تھے"

اور وقف کے متعلق واضح ہے کہ لا "یملک ولا یملک" نہ اس کا کوئی مالک ہوتا ہے اور نہ وہ کسی کی ملکیت قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ تولیت اور انتظام میں تھا۔ اور اسی وجہ سے حضرت فاطمہؓ کو اس کا وراثت میں پہنچنا بھی درست نہ تھا۔ یہ ہے خلاصہ حضرت قاسم العلوم کے اس مکتوب کا جو مولوی محمد فاضل صاحب کے نام لکھا گیا ہے۔ آئندہ اوراق میں اصل مکتوب ملاحظہ فرمائیے۔

قاسم العلوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم

ربّ یسّر ولا تعسّر و تمّم بالخیر

ترجمہ قاسم العلوم

مکتوب اول بنام مولوی محمد فاضل

در جواب شبہ بعض فضلا کہ در بارۂ عدم ملکیت فدک کہ در رسالہ ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شد در دل ایشان از روایت واقدی افتادہ بود۔

تمہید اکثرین ہیچمدان ہیچکارہ محمد قاسم عفی اللہ عنہ بخدمت سامی عنایت مخدوم مکرم مولوی محمد فاضل صاحب دام اللہ فیضکم اول اسلام مسنون عرض میکند، مقبول باد پس ازاں عرض پرداخت

(حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا پہلا خط مولوی محمد فاضل کے نام)

بعض فضلاء کے شبہ کے جواب میں کہ باغ فدک کی ملکیت نہ ہونے کے بارے میں جو کہ ہدیۃ الشیعہ مصنفہ قاسم العلوم میں تحقیق کی گئی۔ یہ شبہ انکے دل میں واقدی کی روایت سے واقع ہوا۔

تمہید کمترین ہیچمدان جگ ناداں محمد قاسم عفی عنہ سراپا عنایت مخدوم مکرم مولوی محمد فاضل صاحب دام اللہ فیضکم کی خدمت میں اول سلام مسنون عرض کرتا ہے کہ اس دعا کے ساتھ کہ قبول ہو۔ مجھکو کسی غرض سے ...

ف دیوبند شریف سے جانے کی تاریخ تو درج ہے لیکن مہینہ تحریر نہیں فرمایا البتہ یہ مکتوب [illegible] مطابق [illegible] کا لکھا ہوا ہے کیونکہ مولانا نے اس خط کی ایک عبارت میں لکھا ہے کہ ابھی [illegible] آب حیات و [illegible] تحفہ [illegible] مطبوع شدہ [illegible] صاحب نے [illegible] مطابق [illegible] میں چھپی تھی۔ لہٰذا یقیناً یہ مکتوب [illegible] سال کا لکھا ہوا ہے۔ مترجم

کہ بعضے زبانش ازیں راہ بغرضی بدیوبند رفتہ بودم - تا نزد سائل مدرسہ آمد بست
یکم بخر آمدم و دیدم کہ خطوط کثیرہ از اطراف در جواب آمدہ نہادہ اند چوں
ہر جواب طلب بود و بعض ازاں مقتضی تقاضا - اول بجواب آں پرداختم
واکنوں بجواب سائل مستطر پرداختم - بنام خدا اول مقدمات چند
می نگارم .

مقدمات جواب خط در مضمون عدم ملکیت باغ فدک و شرط قبضہ برائے ملکیت

اولیں مقدمہ کہ گذارش کردنی است کہ علت

ملک ہمیں قبض است وبس . ملک جانوران صحرائی و ماہیان دریائی و کاہ و
ہیزم خود روئیدہ و آب چاہ و دریا و زمین افتادہ بطوریکہ حاکم [illegible]
باشند معلوم را . اگر صورت بند ملکیت قبض است و آنکہ بیع قبل القبض ممنوع
است و جہتش نیز ہمیں است کہ ہنوز ملک مشتری نمی آید بیع کدام
چیز مانند .

مالک شدن کفار بر اموال مسلمین باستیلاء وقبضہ

کفار اگر مالک اموال اہل اسلام باستیلاء تام میگردند ہمیں وجہ می گردد کہ قبض اہل اسلام برخاست

دیوبند گیا تھا آپ کا گرامی نامہ پہنچا . ۱۱ کو میں واپس آیا اور دیکھا کہ بہت
سے خطوط ادھر ادھر سے آئے ہوئے رکھے ہیں . چونکہ تمام ہی جواب طلب
تھے اور ان میں سے بعض کی (ارسال کرنے والوں کی طرف سے جواب کی) تاکید
تھی اس لئے ان کے جواب میں پہلے مشغول ہوا . اب آپ کے خط کے
جواب کیلئے قلم اٹھایا . خدا کے نام سے اول چند تمہیدیں لکھتا ہوں .

جواب خط کی تمہیدات باغ فدک کی عدم ملکیت اور شرط قبضہ برائے ملکیت

سب سے پہلے ایک تمہید جو قابل

بیان ہے یہ ہے کہ ملک ہونے کا سبب قبضہ ہوتا ہے اور بس .
چنانچہ جنگلی جانور ، دریا کی مچھلیاں ، اپنے آپ اگی ہوئی خودرو گھاس کی لکڑی
کنوئیں اور دریا کا پانی اور پڑی ہوئی زمین ، بشرطیکہ حاکم کو اس سے کوئی
سروکار نہ ہو معلوم کو تو اس کی ملکیت کی صورت بھی قبضہ ہے چنانچہ قبضے سے
پہلے جو بیع ناجائز ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ ابھی وہ چیز مشتری کی ملک
میں نہیں آئی ہے تو پھر وہ کس چیز کو بیچے .

کفار مسلمانوں کے اموال کے غلبہ اور قبضے سے مالک ہو جاتے ہیں

کفار اگر مسلمانوں کے اموال کے کامل غلبے سے مالک بن جاتے ہیں تو اسی قبضے

۱؎ دیوبند ضلع سہارنپور یوپی . بھارت جہاں مشہور زمانہ دارالعلوم قائم ہے اور جہاں حضرت مولانا کی شادی ہوئی . مترجم
۲؎ میرٹھ (یوپی) مشہور شہر جو سہارنپور دہلی لائن پر واقع ہے ۱۲۹۰ھ سے ... میں مولانا محمد قاسم صاحب یہیں قیام پذیر تھے . مترجم
۳؎ خطوط کثیرہ آنے سے اندازہ لگایئے کہ مولانا کے پاس علمی پیاس بجھانے کیلئے لوگوں کے کتنے خطوط آتے تھے . گویا مولانا کی ذات مرکز علم بنی ہوئی تھی . مترجم
۴؎ جب تک کسی چیز پر قبضہ نہیں ہوتا وہ ملکیت میں نہیں آتی . چنانچہ جنگلی جانور ، دریا کی مچھلیاں ، خودرو گھاس وغیرہ کی قبضے سے پہلے بیع ناجائز ہے .
کیونکہ قبضے سے پہلے بائع کی ملکیت میں نہیں آئی ہیں . مذکورہ بالا تمام چیزیں جن کا حاکم [illegible] سے کوئی غرض نہ رکھتے ہوں کسی کی ملکیت
نہیں ہوتیں . سب شاملات میں سے ہیں . ہر شخص کو ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے جب کوئی مچھلیاں یا گھاس یا جنگلی جانور یا لکڑیاں یا کنوئیں
اور دریا کے پانی میں سے حاصل کر کے اپنے قبضے میں کر لے گا تو پھر وہ اس کی ہو جائیں گی اور قبضے میں لی ہوئی چیزیں ان کی ملکیت میں آ جائیں گی اور پھر ان کو بیچنا
جائز ہو جائے گا . قبضے سے پہلے نہیں . مترجم
۵؎ کفار مسلمانوں کے مال پر مکمل غلبے سے قبضہ کر لیں تو کفار اس مال کے مالک بن جائیں گے . اور چونکہ کفار کا مکمل قبضہ ہو گیا . لہٰذا حکم قاضی کے سامنے مقدمہ ...
(بقیہ حاشیہ بر صفحہ ...)

وقبض بکفار بایش ہا گرفت. وقضاء قاضی اگر نافذ می شود ہمیں وجہ تو
کہ شور کرقبض مالک اول چال برخاست کہ انا امید معاودت نماند.
چہ غاصب اگر غصب میگیرد باری امیدواری حاکم ہست چوں
ملک خود دانستہ بازملک انکار جوید. بالجملہ حرمت ملک ہمیں یک
قبض ہست و آنکہ بیع وشراء و ہبہ و وصیت و میراث و مانند اینہا
ملک نی وانند اصطلاحات نظر بری ہست. ایں ہمہ اسباب تحصیل
قبض ہست نہ کہ سبب ملک. بدیں سبب اینہا تہمت بنام این اسباب
بنہادہ شد.

۲ - دوم آنکہ ملک بمعنی المفعول صفت مال ہست و ملک
بمعنی الفاعل صفت مالک. گرچنی تواند شد کہ مال واحد در آن واحد
بجمیع الوجوہ بتمامہ مملوک دو یا زیادہ مالکان گردد و لیکن ملک زیادہ تر

کی وجہ سے کہ مسلمانوں کا قبضہ اٹھ گیا اور ایکے بجائے کفار کا ہو گیا۔ اور اگر قاضی
کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے تو اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ پہلے مالک کا قبضہ اٹھ جاتا ہے
جاتا ہے اور اسکے دوبارہ آنے کی امید نہیں ہوتی کیونکہ غصب کرنیوالا اگرچہ کسی سے
لیتا ہے تو پھر تو انصاف حاکم کی امید ہوتی ہے لیکن جب حاکم نے خود
دلادی تو پھر کس سے مدد حاصل کرینگے۔ بہرحال ملک کا سبب بھی ایک
قبضہ ہے۔ اور وہ جو بیع و شراء، ہبہ، وصیت اور میراث کو ملک کے اسباب
میں سے جانتے ہیں تو وہ ظاہری نظر کی لغزشیں ہیں۔ یہ سب اسباب تحصیل قبضہ
کے ہیں نہ کہ ملک کا سبب ہیں، اس سبب سے اس قبضے کے
اسباب کے نام پر ملکیت کی یہ تہمت لگا دی گئی ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ مفعول کی بنیاد پر ملک، مال کی صفت ہے اور
فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے۔ مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی
مال، ایک ہی آن میں تمام حیثیتوں سے تمام کا تمام دو یا زیادہ مالکوں کی ملک

(بقیہ حاشیہ ص ۵۵) وہ کفار کے کس قبضے کے باعث ان ہی کے حق میں فیصلہ دیگا کیونکہ کفار کے قبضے کی وجہ سے وہاں مسلمانوں کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں آگیا۔ چنانچہ مولانا محمد قاسم صاحب اپنی مصنفہ کتاب ہدیۃ الشیعہ میں لکھتے ہیں: جب کسی چیز پر کفار کا غلبہ اور تسلط ہو جائے اور مسلمانوں کی حکومت اٹھ جائے اور کوئی ایسا حاکم نہ رہے کہ جس سے مظلوم فریاد کرکے اپنی داد کو پہنچے بلکہ خود حاکم کفار ہی اسکو دبا بیٹھیں تو وہ چیز کفار کی ملک میں آجاتی ہے اور انکے تصرفات بیع و شراء وغیرہ بھی جاری ہو جاتے ہیں اور درست ہوں گے وہ چیز مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ (ہدیۃ الشیعہ ص ۲۷۹ کتب خانہ [illegible] کراچی) مترجم

ے اگر کوئی شخص اپنا مال کسی کو ہبہ یا صدقہ دے [illegible] تو وہ اسکو [illegible] ہو جاتا ہے۔ مترجم

سے اگر کوئی شخص مرنے سے پہلے یہ کہے کہ میری فلاں چیز فلاں شخص کو دینے کی وصیت کرتا ہوں تو اسکے مرنے کے بعد قبضے کے بغیر وصیت کیلئے وہ مالک نہیں ہو سکتا۔ مترجم

سے مرنے والے کی متروکہ چیزیں وارثوں کی میراث ہیں لیکن جب تک میراث پر قبضہ نہیں ہوتا مولانا کے نزدیک ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ غرض یہ میراث، بیع و شراء کی چیزوں پر قبضہ حاصل کرنیکا سبب ہیں۔ موجب ملک نہیں جب ان اسباب کے ذریعہ قبضہ [illegible] تو [illegible] اسکو قبضے کے بعد ملک [illegible] بید اسباب قبضہ کی تقسیم کو موجبات ملک قرار دینا مولانا کے نزدیک ایک قسم کی تہمت ہے۔ مترجم

سے یعنی مال کا مملوک ہونا یہ مال کی صفت ہے اور کسی مالک کی نسبت کی صورت میں ملک مالک کی صفت ہوگی یہی مطلب ہے اس عبارت کا کہ مفعول کی بنیاد پر ملک مال کی صفت ہے۔ اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے۔ مترجم

ے مطلب یہ ہے کہ ایک مال ایک ہی وقت میں ہر حیثیت سے دو یا دو سے زیادہ لوگوں کی ملکیت میں نہیں ہو سکتا۔ اسکا ایک ہی مالک ہو سکتا ہے۔ ہاں اگر ایک اصلی مالک ہو اور دوسرا عکس کے طور پر ہو تو ایک چیز دو کی ملکیت ہو سکتی ہے جیسا کہ مثال میں بیان کیا گیا ہے کہ ہر چیز کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے لیکن بندے عکس کے طور پر مجازی مالک ہوتے ہیں۔ جیسے آفتاب اصل ہوتا ہے اور آئینے میں اسکا عکس، آفتاب کا ظل اور سایہ سمجھا جاتا ہے۔ مترجم

یک در آید۔ آری اگر فرق اصلیہ وظلیۃ میان آید باز اگر یک شئ انتساب مملوکیۃ بدو کس داشتہ باشد حرجی نیست۔ خود میدانی کہ ہمہ عالم و عالمیان و جملہ ما فی السموات والارض بشہادت آیۃ ولِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بجمیع الوجوہ مملوک او تعالیٰ است۔ این نیست کہ کسے دیگر در صفت ملک و بیش شریک او تعالیٰ است، تَعَالَی اللّٰہُ عَنْ ذٰلِکَ عُلُوًّا کَبِیْرًا۔ مگر با اینہمہ من و تو بہر قلیل و کثیر احوال ملک و ایدر واز مملوکات خود می شماریم۔ اگر ما نیز باعتبار ملک در ہمان مرتبہ باشیم کہ خدا تعالیٰ را مسلم است۔ شرکاء غیر متناہی ہم جنب او تعالیٰ خواہند بود۔ نعوذ باللہ، چارہ بجز این نیست کہ ملک ما از ظلال ملک او تعالیٰ چنان باشد کہ عکس آفتاب در آئینہ ظل آفتاب باشد۔

ذاتی طور پر خدا ہی مالک ہے

الحاصل موصوف بالذات بملک ہمون وحدہ لا شریک لہ است۔ مگر چنانکہ آب بآتش گرم گردد و آئینہ و زمین و دیوار ہا بآفتاب منور شوند و بنا بر ہمین قصد ازین آثار از ین اشیا بظہور آید و ازین جہت قائل این آثار بظاہر شمردہ شوند ہمین سان جملہ ذوی العقول بعرض قوت قابضہ و محرزہ متصف و امر از می گردند

یں ہو جائے اور ایک سے زیادہ کی ملک کے احاطے میں آجائے۔ ہاں اگر اصل اور عکس کا فرق درمیان میں آجائے پھر اگر ایک چیز مملوک ہونگی دو آدمیوں کی طرف نسبت رکھتی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ خود جانتے ہیں کہ تمام دنیا و دنیا والے اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ اور اللہ ہی کا ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ کی آیت کی شہادت کے مطابق ہر حیثیت سے اس خدا کی ملکیت میں ہے یہ نہیں ہے کہ کوئی اور نعت میں یا کہ ویش میں اس بزرگ و برتر کا شریک ہے۔ اس شرکت سے اللہ تعالیٰ بہت بہت بلند ہے۔ لیکن اسکے باوجود میں اور آپ تھوڑا بہت مال ملکیت میں رکھتے ہیں اور اپنی ملک خیال کرتے ہیں۔ تو اگر ہم بھی ملک کی حیثیت سے اسی مرتبے میں ہو جائیں۔ جو کہ خدا تعالیٰ کیلئے تسلیم شدہ ہے۔ تو بے شمار شریک نعوذ باللہ اس خدا کے برابر ہو جائینگے۔ اسلئے اسکے سوا چارہ نہیں ہے کہ ہماری ملکیت اس خدا تعالیٰ کی ملکیت کے اس طرح ظل ہے جیسا کہ آفتاب کا عکس آئینے میں آفتاب کا ظل ہوتا ہے۔

خدا ہی اصلی مالک ہے

حاصل یہ کہ موصوف بالذات یعنی ذاتی طور پر تمام چیزیں اسی ایک لاشریک کی ملک میں ہیں۔ مگر جیسے کہ پانی آگ سے گرم ہوتا ہے اور آئینہ زمین اور دیوار اور درخت آفتاب سے روشن ہو جاتے ہیں اور پھر کچھ آثار کا تعلق ان اشیا سے ظہور میں آتا ہے اور اس سبب سے ان آثار کا فاعل ظاہر میں شمار کئے جاتے ہیں اسی طرح تمام عقل والے قوت قابضہ و محرزہ یعنی قبضہ کرنیوالی اور حفاظت

ؔ جب کسی چیز یا شخص میں اپنی ذاتی صفت ہو جو اس نے کسی سے مستعار نہ لی ہو ایسی چیز یا شخص کو موصوف بالذات کہتے ہیں۔ جیسے سورج کی حرارت اسکی اپنی ذاتی ہے۔ یا آگ کی حرارت اسکی اپنی ذات میں موجود ہے۔ لیکن آگ سے گرم کئے ہوئے پانی کی حرارت ذاتی نہیں۔ ایسے شخص یا چیز کو موصوف بالعرض کہتے ہیں۔ اسلئے وہ تعالیٰ ملکیت کیلئے موصوف بالذات ہے اور باقی جتنے مجازی مالک یعنی انسان ہیں وہ موصوف بالعرض کے طور پر مالک ہوتے ہیں۔ اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰہِ یُوْرِثُھَا مَنْ یَّشَاءُ مِنْ عِبَادِہٖ۔ تمام زمین اللہ کی ہے وہ جسکو چاہتا ہے اپنے بندوں میں سے اس زمین کا وارث بنا دیتا ہے۔ مترجم

ؔ قوت قابضہ و محرزہ جسکے تحت انسان کسی چیز پر قبضہ جما کر بیٹھ جاتا ہے اور اسے اپنے قبضے میں رکھ کر اسکی نگرانی اور حفاظت کرتا ہے جسکو قوت مالکہ کہتے ہیں پس انسان صب موصوف بالعرض ہو کر مالک ہو جاتا ہے تو اس میں ملکیت کے تمام طریقے خرید و فروخت وراثت وغیرہ جاری ہو جاتے ہیں

وجہ مالک متصرف می شوند غرض چنانکہ آئینہ مصدر تنویر دیگر و فیض عکس آفتاب نور دیوار وغیرہ اشیاء میباشد زمین و دیوار مصدر تنویر دیگر دو بسیر نور حاصل کرد از آفتاب گرفتہ اقصدان خانہا را قدری منور می گرداند و آب تسخین چشمہ وغیرہ بمراتب حکم از آتش گرفتہ حرارت دود می اشیاء بر دو بیرون گرم میگرداند چنانچہ بوجود خود قوت قابضہ و محرکہ و حاصل جمع عقل و قدرت است بنی آدم نیز مصدر ملکیت می شوند و اموال را مملوک میگردانند لیکن پیداست کہ موجب نقطہ کمرتبہ و انعکاس ظلال و عکوس را فقط یک فرقہ ہست از موصوف بالذات مصدر اکثر ازل وحدہ با انعکاس انکیسے پیمانہ دیگر متصور است. اگر از آفتاب مستفید ست و آئینہ از قمر و دیوار از آئینہ مستفید می گردد و ہمچنیں اگر آفتابای دیگر ہم اند تعدی و انتقال فیض از آفتاب الی غیر النہایہ متصور ست. ولیکن مانی البصیر مرتبہ لاحق از مرتبہ سابق ضعیف شود. چون در مالکی نیز نظر کردیم بین مالک حقیقی خدا وحدہ لا شریک لہ و مالکان مجازی ہم حق دشا یک واسطہ ہم در آن واسطہ کیست. مصداق لولاک لما خلقت الافلاک حبیب پاک جناب آفتاب مالتاب، خاتم حقیقت، وسیلۂ کبرے برزخ علیا محمد مصطفیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم. چنانکہ وقت شب قمر میان آید و برزخ ماہ جو میان آفتاب و زمین و دیگر شود و بواسطہ اش از نور آفتاب مستفید گردیم ولیکن مہ را بر کر کرہ در میان نمی بود. آنجوشب مہتاب منیر می شد ہمچنیں ذات پاک محمدی صلے اللہ علیہ وسلم اگر بمیان نمی آمد و این نعمت آکہ برابر وسیلۂ فیوض وجود و دیگر فیوض بالائی شد،

ہیں، رکھنے والی قوت کے حامل ہو جاتے ہیں اور نگرانی کا مصدر بن جانے میں لوگ کو مالک سمجھے جاتے ہیں۔ غرض جس طرح کہ آئینہ نور کے صادر ہونے کی جگہ ہوتا ہے اور عکس آفتاب کے طفیل میں دیوار وغیرہ چیزوں کو نور دینا ہے اور زمین اور دیوار نور کے صادر ہونے کی جگہ بن جاتے ہیں۔ نور حاصل نور کے اندر جو کہ آفتاب سے حاصل کیا ہے گھروں کے اندھیروں کو دور سے روشن کر دیتا ہے اور پانی حرارت کا مصدر بن جاتا ہے اور اس حرارت کے ذریعہ جو کہ پانی نے آگ سے لی ہے جو چیز اس پانی میں گرتی ہے یا جس چیز پر وہ گرم پانی گرتا ہے اسکو گرم کر دیتا ہے۔ اسی طرح قوت قابضہ اور محرکہ کے حاصل ہونے کی وجہ سے کہ وہی عقل و قدرت کے جمع ہونے کا نتیجہ ہے انسان بھی ملکیت کے صادر ہونے کی جگہ بن جاتے ہیں اور اموال کو مملوک بنا لیتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ظاہر ہونے کیلئے فقط ایک مرتبہ اور سایوں اور عکس ہونے کا ایک وقتی عکس ہوتا نہیں ہے بلکہ موصوف بالذات سے ملکیت اکاوا وحدہ کا عکس ایک درجے سے دوسرے درجے کی طرف منتقل رہتے ہیں۔ چاند آفتاب سے فیض حاصل کرتا ہے۔ اور آئینہ چاند سے اور دیوار آئینہ سے فیض حاصل کرنے ہیں۔ اسی طرح اگر دوسرے آئینے بڑھتے چلے جائیں تو آفتاب کے نور کا فیض ان آئینوں میں منتقل ہونے اور چلنے کا سلسلہ بے انتہا و بے حد خیال میں آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ ہر بعد میں آنے والا مرتبہ پہلے مرتبے سے ضعیف ہوتا چلا جائیگا جب ہم نے ملکیت میں غور کیا تو اصلی مالک یعنی اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک لہ کے درمیان اور مجازی مالکوں کے درمیان ہم نے ایک واسطہ اور وسیلہ۔ مگر فرد فرید اور واسطوں سے تو لولاک لما خلقت الافلاک کے مضمون کے مطابق حبیب

لہ یعنی آفتاب کی ذاتی روشنی جب آئینے پر پڑتی ہے تو آئینہ اسکی روشنی سے منور ہو جاتا ہے اور مرکز فیض بن کر دوسری شے فیض لیکر اس فیض کو دیوار پر ڈالتا ہے وہ انکو روشن کر دیتا ہے۔ اسی طرح ملک اللہ کی ملکیت کے اسرار مندوں پر پڑتے ہیں۔ اور آئینہ کی طرح قوت کا بضامہ قوت نوزہ کے ذریعہ ملکیت کے قائدہ اٹھاتے ہیں۔ پھر جیسے ہم نے کہ نفس ایک ہی آئینے پر نہیں بلکہ ہزاروں آئینوں پر پڑ سکتا ہے اسی طرح ملک اللہ کی ملکیت کا عکس بھی کروڑوں انسانوں پر پڑ سکتا ہے۔ مترجم

معانی الفاظ:- (۲) بعد ازو۔ اوٹ ۔ درمیان میں آنے والی چیز۔ مرنے کے بعد قیامت تک کا درمیانی وقت۔ (النجم) (۳) حاجب۔ روک یا رکاوٹ۔ منجملہ (۳) برزخ کبریٰ۔ بڑی رکاوٹ۔ بڑی اوٹ۔ مراد حضور کی ذات صلی اللہ علیہ وسلم (مترجم) (۵) فیوض بالا۔ خلائی اور آسمانی فیض پہنچانے سے ور مشیت اللہ کی رحمتوں اور برکتوں وغیرہ کا نزول پر نزول۔ (مترجم)

حقائق کلیہ خصوصاً افراد مومنین و مومنات بپایہ وجود خارجی در بر
برنگ شہید و ایں عالم شہادت گشت ما مشاہدہ می کردیم

پہنچے۔ جناب الکتاب مالکتاب، حقیقت سے تعلق، دیرکبری
بیضہ فتح علیہ السلام کے سہرا محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو آپ نے اور اللہ کے درمیان آ
پہنچا یعنی جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے۔ اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان چاند حائل بن جاتا
ہے اور اسکے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا
جلوہ ہمیں میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان نہ آتی اور سرورِ کائنات کا وجود
خداوند تعالیٰ اور ہمارے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ کی تجلیات اور خاص طور پر مومن مرد اور مومن عورت کا وجود دنیا
میں نہ ہوتا اور اس عالم شہادت کو جسکو دنیا کہتے ہیں ہم دیکھ نہ پاتے یعنی دنیا پیدا نہ ہوتی اگر اللہ تعالیٰ آنحضور صلے اللہ
علیہ وسلم کو پیدا نہ کرتے)

منشاء ایں تحقیق وقیعہ سخن ست بس بلند اگر در پی ایضاح
آں شوم ایں یک دو ورق نسخہ طولانی شود مگر باختصار مدعا شاید
مقصود جلوہ نماید۔ چہ ہر علم پر گزیدہ در جلد دیگر حوالہ آب حیات و
قبلہ نما، تحذیر الناس کردہ ام و آں مجموعہ تحقیق مطبوع شدہ قائم و گاہی بعلم
کی آئندہ قلم بکشایم بس … بسیار مصلحت ندیدہ مگر آں
بیدہم کہ ازیں مختصر ایں جا ہم نویسم۔

اس باریک تحقیق کا منشاء ایک گہری بات ہے اگر میں اس پر مکمل
طور پر قلم اٹھاؤں تو یہ ایک دو ورق ایک لمبی کتاب بن جائینگے۔ اور اگر مختصر
لکھوں تو مقصد پورے طور پر واضح نہ ہوگا۔ اسلئے میں حیران ہوں کہ کیا کروں کبھی
میرے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ آب حیات اور تحذیر الناس کا حوالہ دے
چھوڑوں جو اس مسئلہ میں تحقیق پر … چکا ہے۔ اور کبھی میرے دل کو خیال
آتا ہے کہ قلم … بہت کچھ … پکار کے ساتھ
میں نے اپنی مصلحت خواہ اس … مختصر طور پر لکھ دوں۔

لہ جس طرح آفتاب کی روشنی آئینے کے ذریعہ دیوار اور زمین وغیرہ پر پڑتی ہے اسی طرح بندوں اور خدا کے درمیان ملکیت کی تجلی کا ذریعہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ہیں۔ اللہ کی ملکیت کا نور حضور محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر پڑا اور آپ کے ذریعہ دوسروں کو ملکیت نصیب ہوتی۔ اگر درمیان واسطہ نہ ہوتے تو ملکیت و مالکیت کچھ نہ
ہوتی بعینہ جس طرح سورج اور زمین کے درمیان چاند واسطہ بنکر زمین پر روشنی ڈالتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان حبیب کا چاند واسطہ بنکر بندگان
خدا کو ملکیت کی روشنی سے منور اور مالا مال کرتا ہے۔ مترجم ۔ ٹ بروج علیہ۔ جلوہ محمد مترجم

(۳) حقائق متکثرہ۔ وہ امور جو پہلے مجموعہ … میں پیدا ہوئے اور پھر جدا جدا ہو جائینگے۔ حقائق کثرت سے مراد یہاں کائنات اور مخلوقات
خارجی ہے۔ مترجم۔ (۴) عالم شہادت۔ دنیا۔ عالم الغیب والشہادۃ، حاضر اور غائب کا جاننے والا۔ دنیا چونکہ آنکھوں کے سامنے حاضر ہے اسلئے اسکو
عالم شہادت کہا جاتا ہے۔ (۵) استیعاب۔ کسی چیز کو پورا گھیر لینا، سب لے لینا۔ (منہ) (۶) آب حیات۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی مشہور کتاب
… جس میں حیات النبی کے مسئلے کو بیان کیا گیا ہے (۷) تحذیر الناس مولانا کا مشہور فلسفیانہ رسالہ، جو سب سے پہلے مطبع صدیقی بریلی میں …
… میں ایک استفتاء کے جواب میں چھاپا گیا۔ فتویٰ پوچھنے والے خود مولانا محمد احسن تھے۔ مترجم

(۸) مطبع صدیقی۔ مولانا محمد احسن صاحب صدیقی نانوتوی کا مطبع صدیقی جو انہوں نے غدر … سے پہلے بریلی میں قائم کیا جو اُن کی اور ان کے
بھائی مولانا محمد منیر کی شرکت میں محلہ خواجہ قطب میں قائم تھا جو تقریباً سولہ سال تک رہا۔ یہ مطبع علوم شاہ ولی اللہ کی اشاعت کیلئے قائم کیا گیا اور تصانیف شاہ
ولی اللہ کے علاوہ دینی درسی کتابیں بھی پہلی بار یہیں سے شائع ہوئیں۔ (مولفہ محمد احسن از ایوب صاحب قادری)

مطلب خاتم النبیین

بشنو۔ و صحبت پاک شد لوگ بیانی
می فرماید حضرت خاتم النبیین و درجای
دیگر فرموده است اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ۔
معنی خاتم النبیین و لفظ ظاهر است که زمانه نبوی صلے
اللہ علیہ وسلم آخر است از زمانه گذشته و بعد از وی پیغمبر نخواهد آمد۔ [illegible]
[illegible] از جمله مَا كَانَ مُحَمَّدٌ
اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ [illegible]
فرموده، وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ۔

ستو۔ شرو لوگ پاک کی صفت میں اللہ تعالیٰ ایک جگہ خاتم النبیین
فرماتے ہیں اور ایک جگہ ارشاد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایمان والوں پر ان کی
جانوں سے زیادہ حق رکھتے ہیں۔ "خاتم النبیین" کے معنی [illegible]
تو یہی ہیں کہ [illegible] نبی صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] انبیاء کے [illegible]
اور اب کوئی نبی نہیں آئیگا [illegible] کہ یہ ایک یقینی بات ہے۔
جیسے (خاتم النبیین) صلی اللہ علیہ وسلم کی [illegible] کوئی برائی
[illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] کے باپ نہیں [illegible]
کو اس معنی [illegible] سے استدراک فرمایا لیکن اللہ کے رسول
اور خاتم النبیین۔ وسب نبیوں کے ختم پر ہیں۔ بیان القرآن

ل خاتم [illegible] مُّحَمَّدٍ [illegible] خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ [illegible] اللہ تعالیٰ [illegible] (قرآن کریم) [illegible] کے
ساتھ ہے۔ خاتم [illegible] قوم کے آخر میں ہو۔ [illegible] خاتم النبیین کے معنی
کہ سب نبیوں کے ختم [illegible] ہیں نہ ہوگا۔ [illegible] اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَاَزْوَاجُهٗۤ اُمَّهٰتُهُمْ۔ [illegible]
[illegible] موجود ہے۔ حضرت مولانا شبیر احمد صاحب [illegible] تفسیر میں لکھتے ہیں۔ [illegible]
اس نور اعظم کی جو آفتاب نبوت سے [illegible] آفتاب نبوت [illegible]
[illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible]
[illegible] نبی کریم [illegible]
[illegible] حضرت مولانا کی اس عبارت کا مطلب [illegible] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
[illegible] آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا [illegible] آپ ہی کی [illegible] حیثیت مقام و مرتبہ [illegible]
ختم ہے۔ اور [illegible] کوئی نبی نہیں [illegible] خاتم النبیین اور ختم نبوت کے
[illegible] صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت [illegible] آفتاب [illegible] صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت [illegible]
[illegible] آفتاب [illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] نبوت [illegible]
[illegible] جب آپ پر ختم ہوگئی تو نبوت [illegible]

[illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] | [illegible] آپ کی نبوت [illegible] کسی [illegible] نبی کا آنا [illegible] ہے۔

[illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] نبوت کو ختم [illegible]
[illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] کسی [illegible] نبی [illegible]
[illegible] کوئی نبی نہیں آئے گا۔ مترجم

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر از سخن پیشین ہمیں است کہ نبوۃ دیگراں مستفاد از حضرت محمدی است صلی اللہ علیہ وسلم و نبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در عالم اسباب مستفاد از نبوت دیگراں نیست پس چناں کہ نور قمر از آفتاب است و نور آفتاب از نور دگر نیست بلکہ قصہ استفادہ اختتام یافت ہمچنیں نبوت دیگراں و نبوت نبی آخر الزمان را باید شناخت صلی اللہ علیہ وسلم چوں ایں چنیں باشد آمدن نبی دیگر بعد آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود بعد طلوع آفتاب تا غروب نور شفق چناں کہ حاجت نور کواکب و نور قمر نیست ہمچنیں بعد طلوع ایں آفتاب نبوت تا بقائے نور کلام اللہ کہ از فیوض اوست و مشابہ نور شفق است حاجت نور نبوۃ دیگراں نباشد۔ و میدانی کہ بعد از انقطاع کلام مبنی از جہان فانی آمدن قیامت تقدیر یافتہ و ورد بشرط لقاء عالم آں وقت نبی دیگر چہ منتظر بود۔

چوں اینقدر دریافتی خود دانستہ باشی کہ جملہ انبیاء تہ دیدہ گرانی در دولت احمدی اند صلی اللہ علیہ وسلم گر جملہ "النبی اولی بالمؤمنین" گرچہ شخصیہ مینماید لیکن حکمش نیز کر سبب چہ محمول قضیہ را بعنوان مشتق موضوع وابستہ اند۔ این وقت

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے نبیوں کی نبوت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے فیضیاب ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت دنیا میں دوسروں کی نبوت سے فیضیاب نہیں ہے پس جیسا کہ چاند کی چاندنی سورج سے ہے اور آفتاب کا نور کسی دوسرے سے نہیں ہے بلکہ حضور کو اصول فیض اور کسی سے حاصل ہونے کا معاملہ ہی ختم ہو گیا۔ اسی طرح دوسروں کی نبوت اور نبوت آخر الزمان کو سمجھنا چاہئے جب یہ حال ہو تو پھر کسی دوسرے نبی کا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آنا خود بخود ممنوع ہو جاتا ہے اور باقی نہیں رہتا جیسا کہ سورج نکلنے کے بعد نور شفق کے ختم ہونے تک چاند اور ستاروں کی روشنی کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح اس آفتاب نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے طلوع ہونے کے بعد قرآن شریف کے نور باقی رہنے تک کہ آپ کے فیوض میں سے ہے اور نور شفق کے مشابہ ہے دوسروں کی نبوت کے نور کی ضرورت نہیں پڑتی اور آپ جانتے ہیں کہ اس دنیا سے کلام اللہ کے اٹھ جانے کے بعد قیامت کا برپا ہونا اللہ نے مقدر کیا ہے۔ وہ دنیا کے ہوتے ہوئے اگر کوئی اور نبی آئے تو معاذ اللہ نہیں۔ (مگر دنیا ہی نہیں ہوگی لہذا کوئی نبی بھی نہیں آسکتا۔ انوار)[1]

جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب خود سمجھ لو کہ تمام انبیاء علیہم السلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دولت کے گدا ہیں لیکن جملہ النبی اولی بالمؤمنین اگرچہ شخصیہ[2] معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حکم ہر ایک پر ہے کیونکہ قضیہ کے محمول (اولی بالمؤمنین) کو موضوع (النبی) کے مشتق

۱؎ اس مثال میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس کی بھی وضاحت فرما دی کہ زمانہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا۔ ساتھ ہی یہ بھی دلیل بھی پیش کی یا اسے تمثیل کہئے کہ آفتاب جب چھپ جاتا ہے تو اس کے بعد کچھ دیر تک شفق کی سرخی میں بھی روشنی رہتی ہے لہذا کسی اور ستارے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح آنحضور علیہ الصلوۃ والسلام کا آفتاب نبوت گرچہ چھپ گیا مگر ابھی سرخی یعنی قرآن مجید باقی ہے۔ لہذا جب شفق کی طرح قرآن کریم باقی ہے کسی اور نبی کی ضرورت نہیں۔ ہاں جب قرآن کریم بھی اٹھ جائے گا تو پھر قیامت آجائے گی۔ لہذا آنحضور علیہ الصلوۃ والسلام کے بعد مولانا محمد قاسم صاحب کے اعتقاد کے مطابق کوئی نبی نہیں آسکے گا۔ سمجھئے۔ مترجم

۲؎ قضیہ علم منطق میں ایسے جملے کو کہتے ہیں جس میں سچ اور جھوٹ کا احتمال ہو۔ جیسے "زید قائم" (زید کھڑا ہے) ایک ایسا جملہ ہے کہ اس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے ہو سکتا ہے کہ زید کھڑا ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ کھڑا ہو۔ بہر حال منطق میں قضیہ اور تام خبری جملہ ایک ہی چیز ہے۔ علم نحو میں "زید قائم" میں زید مبتدا ہے اور قائم خبر لیکن منطق میں زید موضوع اور قائم محمول کہلاتا ہے۔ لہذا اگر یہ موضوع کوئی معین شخص ہو تو اسکو قضیہ شخصیہ کہا جاتا ہے "النبی" موضوع ہے اور اولی بالمؤمنین محمول ہے۔ نبی سے مراد شخص معین یعنی آنحضور علیہ الصلوۃ والسلام کی ذات ہے لہذا یہ جملہ قضیہ شخصیہ ہوا۔ مترجم

یں کلام بہ تربیت گوینذ ھذا التسبید الحسنی والعشیقی مستحق للتعظیم والتکبیر [illegible] تفسیر [illegible] ۔ [illegible] استحقاق [illegible] نسبت [illegible] استحقاق [illegible] باید شناخت

تفسیر اولیٰ در تفسیر اولیٰ!

تفسیر [illegible] اولیٰ

اقرب ست یا احب یا اولیٰ با تصرف [illegible] بخود و وجود باہم ربط لازم ست ۔ اقربیۃ علۃ احبیۃ و اولویۃ است و ہر سبب احبیۃ و اولویۃ از اقربیت پیدا خیزند۔ اگر قصہ برعکس نیست [illegible] مفہومات ثلثہ [illegible] شاہد اند کہ علیت و معلول لزوم ۔

مضمون یعنی نبوت ایک سے قوالیت کیا ہے۔ اس وقت یہ کلام امروزہ کی مانند ہے کہ ہم [illegible] تفہیم و تکریم ہو سکتا ہے ۔ یہ کلام اگرچہ ایک خاص جماعت [illegible] کی سوءت سے لکھا گیا ہے مگر جو شخص [illegible] کی سمجھنے کی تعداد رکھتا ہے [illegible] ۔

اولیٰ بالمومنین میں لفظ اولیٰ کی تفسیر

[illegible] اولیٰ اقرب کے

معنی میں ہے یا احب یا اولیٰ بالتصرف کے۔

ان تینوں معنوں میں غور سے دیکھا جائے تو آپس میں لازم اور ملزوم کا تعلق ہے۔ اقربیت دونوں کی علت ہے۔ احبیت (زیادہ محبوب ہونے) اور اولویت (زیادہ مقدم ہونے) کی کیونکہ یہ دونوں یعنی احبیت اور اولویت اقربیت سے جدا نہیں ہوسکتیں۔ ہاں قصہ برعکس [illegible] نہیں ہے، کیونکہ یہ تینوں مفہوم اپنے ساتھ کسی دوسری چیز [illegible] بغیر [illegible] کی علت [illegible] معلول ہوں

لہ ۔ یعنی ہر ایک نبی امت سے مومنین کی جان اور مال یہاں سے زیادہ تصرف کا حق رکھتا ہے۔ مترجم

لہ ۔ لازم، ملزوم، علت، معلول، سبب اور مسبب [illegible] ایک چیز کا دوسری چیز کا ہونا ضروری [illegible] ایک چیز لازم اور دوسری ملزوم کہلاتی ہے جیسے سورج کے نکلنے کے ساتھ دن کا ہونا لازم ہے [illegible] ۔ [illegible] لازم اور ملزوم آپس میں جدا نہیں ہوسکتے لیکن جب اور سبب جدا ہوسکتے ہیں ۔ [illegible] مسبب بھی [illegible] علت معلول میں بھی لازم [illegible] تعلق ہے جہاں علت ہوگی وہاں معلول ضرور ہوگا [illegible] معلول یعنی علت جدا نہیں ہوسکتا۔ مترجم

سہ معنوں کی جو ترتیب [illegible] کے علاوہ دوسرے لفظوں میں [illegible] معلول کو ان الفاظ میں [illegible] کو معلول علت کا ترجمہ [illegible] ۔

طور پر کہ وہ معلول بعض اقربیت منشاء آں بسا دقیق باشد این بحر اعلیٰ عنوان شد چنانچہ علیہ می بینکارم کہ علت را می توان گفت کہ از معلول خود بہ نسبت ذات معلول ہم قریب تر است چہ معلول خود تعقل ذات خود بی تعقل علت نتوان کرد۔

وجہ ثانی این است کہ معلول را نمودہ از یدیۃ عینہ و منسوب تواں کرد کہ آثری مست ازاں علت۔ نور آفتاب را نیز گویند چنانچہ حرف ما دو بود رو حضور گویند کہ این مستفاد از آں چہ گویند کہ اثر آفتاب است یا فیض او است جواب مثلی استخرج مب ضرر فی کر برسوال بسشلو نمش عب انشگو سخ ارتقلو ندارہ ہمیں قسم است و من عرف نفسہ فقد عرف ربہ نیز ازہمیں جا است۔ فاخبر کہ معلول یک معنی اضافی باشد مثل فوقیۃ و تحتیۃ کہ تعقلش بر تعقل علت موقوف باشد۔ غیر تیا صورت آں معلول خود خواہ کہ وہ ندہ دال ہست خود وحایہ یا بخود اخواہ موافق چیل سے دیگر علی معنی۔ حتیٰ در اول فقد ذات خود بر لبان آید۔ گر آنچہ عب فہ نوب الی ادوال میم فسحد بجی نشد۔ دمیدانی کہ دریں میدان حرکت اگر سہ نہ آب جی تقاکا گری نشعوو نیست۔

ترجمان الرحٰمٰن واقربیت ہے ..... تصور کرنے اور سمجھنے میں دشواری ہو تو یہ مسئلہ حل ہی ہو سکتا ہے اس طور پر کہ جیسا کہ علت کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے معلول سے اپنے معلول کی ذات کی بہ نسبت بھی زیادہ قریب ہے کیونکہ معلول کا خود اپنی ذات کا سمجھنا علت کے سمجھے بغیر نہیں ہو سکتا

اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معلول کی اس سے نیز تعریف اور تشریح نہیں کر سکتے ہیں کہ فلاں علت کا اثر ہے مثلاً دھوپ کی تعریف کرنا چاہیں تو یہی کہہ سکتے ہیں کہ جو روشنی ہیں دھوپ کہتے ہیں اگر مزید تعریف کریں تو اس سے زیادہ کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ آفتاب کا اثر ہے۔ یا اس کا فیض ہے۔ (الخلاصہ) شرح کے بارے میں سوال کا جواب کہ وہ حدیث الحرمین ہے کہ اور وہ بھی اسی قسم سے ہے کہ جس نے اپنے آپ کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ جیسا کہ آپ ہو کہ نویسندہ معلول اضافی کو پہچانا جائے تو ہمارا ایک معنی مفہوم ہوتا ہے۔ کہ اس کا سمجھنا علت کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے ایسی صورت میں اور معلول خود بھی اپنے آپ کو پہچانا تو بھی ضرورت کہ اپنی علت کو پہچانتا ہے پھر اپنے آپ کو بعد پہچانتا کرتے گا۔ چونکہ اس صورت میں علت اپنے معلول کو ذات میں بھی حقیقی ہے اور اپنی ذات علت کے بعد آتی ہے اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ علت معلول سے اس کی ذات کی بہ نسبت زیادہ قریب ہے تو درست ہوگا ہو نتیجہ معلوم ہے کہ اس میدان میں کوئی حرکت انتہی دخل پا سکتی

ل مراد اس سے حدیث ہے ... اور اس حدیث کا اصل مفہوم ... سے دہ ہے اور ... ہو کہ یہ مثال اسی کا ہے۔ مترجم

ے یعنی اصل ہے اپنے نفس کی معرفت علت ہے خدا کی معرفت کی جو معلول ہے۔ مترجم

ۃ نسبت جو دوسری چیز سے تعلق کے ساتھ ہو جو چیز تقدم رکھتی ہے اس کو نسبت کہتے ہیں مثلاً برابری کے اندر جہت کی نسبت ہے کہ دوسری کی نسبت سے ذہن میں نسبت تعلق کا مطلب ہے اور اس پر تعلق کی بنا ہو یعنی مطلب ... سمجھ میں آتی ہے۔

نامور۔ ... مترجم

این قسم کو مباینات یا موصولات داوصاف کہ متن داتصاف آنہا قضیۂ اتفاقیہ باشد ممکن نیست. ومباینات بونا بعید باشد وعدا اتفاقات نیز تباین ماہیت ونفس حقیقۃ می بود. اگرچہ در محل واحد چنداں مجتمع شوند کہ زید وعمرو مکان واحد یعنی حدود واطراف یکے بدیگرے پیوستہ باشد ونورسا یہ شان باہم متقارن شوند مگر در ماہیت تباین ست. یکے با دیگرے شگاف دارد. این قسم قرب نیست کہ مصداق اقرب الیہ من نفسہ یکے بنسبت دیگرے باشد. اینجا نفس خود اقرب ست بلکہ قرب نیز اینجا حکم بعد دارد. واما قسل شعبہ الاشاعۃ اعنی بصورت مرتبہ باموصولات اہمۃ خود علاقہ معیۃ باشد واو شان را با او ربط معلولیۃ. وسابق دانستہ کہ انبیاء دیگر با آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں ربط دارند. نظیر این انبیاء دیگر بر آنحضرت کہ درمیان آفتاب وقمر ودون خانہا کہ

علی حرکت وبلوری مشتعل کے سوا متصور نہیں ہے۔ اور اس قسم کا قرب ایک دوسرے کو بالکل مخالف چیزوں (یعنی) ان موصوفات میں اور ان کی صفات میں کہ ان کے متصف ہونے کا معاملہ قضیۂ اتفاقیہ ہو ممکن نہیں ہے۔ ایک دوسرے کے مخالف چیزوں میں بہت فرق ہوتا ہے اور اتفاقیہ نسبت رکھنے والے امور میں بھی ماہیت اور حقیقت کا اختلاف ہوتا ہے اگرچہ ایک ہی مقام پر وہ اس طرح جمع ہو جائیں کہ زید وعمرو ایک ہی مکان میں یہاں تک جمع ہو جائیں کہ بعض ایک کی حدود دوسرے کی حدود سے مل جائیں اور ان کے نور اور سایہ آپس میں ایک دوسرے میں پیوست ہو جائیں لیکن ماہیت میں ہر ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس قسم کی نزدیکی نہیں ہے کہ اپنی ذات کی بہ نسبت دوسرے کے زیادہ قریب ہوں۔

یہاں اپنی ذات زیادہ قریب ہے بلکہ قرب بھی بعد [illegible]

لے مباینات مباین کی جمع ہے جس کے معنی مخالفت کے ہیں۔ ایسی دو چیزیں جو ایک دوسرے کے خلاف ہوں جیسے انسان اور گھوڑا۔ انسان گھوڑا نہیں ہوتا اور گھوڑا انسان نہیں ہوتا۔ واضح رہے کہ علمائے منطق کے نزدیک کلیات میں چار قسم کی نسبتیں ہوتی ہیں (۱) نسبت تساوی (۲) نسبت تباین (۳) نسبت عام خاص مطلق (۴) نسبت عام خاص من وجہ۔

(۱) انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے جو انسان ہے وہ ناطق ہے اور جو ناطق ہے وہ انسان ہے۔ یہ برابری کی نسبت ہے۔

(۲) انسان اور گھوڑا ان دونوں میں تباین اور اختلاف کی نسبت ہے۔ انسان گھوڑا نہیں ہو سکتا اور گھوڑا انسان نہیں ہو سکتا۔

(۳) حیوان اور انسان ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ حیوان عام اور انسان خاص ہے۔ اس نسبت میں حیوان کا ہر انسان پر اطلاق ہو سکتا ہے لیکن ہر حیوان کو انسان نہیں کہہ سکتے۔

(۴) ابیض (سفید) اور حیوان ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ بعض ابیض حیوان ہیں اور بعض نہیں جیسے برف بلکہ بعض حیوان ابیض نہیں ہوتے جیسے ہاتھی وغیرہ۔ مترجم۔

لے قضیۂ اتفاقیہ۔ گذشتہ حاشیہ میں ہم بتا چکے ہیں کہ قضیہ وہ قول کہلاتا ہے علم منطق میں قضیہ کی مثال یہ ہے "کلما کان الانسان ناطقا کان الحمار ناہقا" جب انسان بولنے والا ہوگا تو گدھا بھی رینکنے والا ہوگا۔ انسان کے بولنے اور گدھے کے رینکنے میں کوئی ربط نہیں بلکہ یہ اتفاقیہ بات ہے۔ مترجم

مقابل آفتاب نباشند واسطه میباشد ما بین خاتم نبوة
وافراد امت خود حاصل باشد و بدانی که وصف نبوة کمالی
ست از کمالات علمی و مانند ضحک و بکا و غضب و غیره
اوصاف معلومه دو مرتبه دارد بالقوه و بالفعل –
مرتبه بالفعل از معمولات موصوف بالذات تنها نباشد
گاهی میباشد بفتراق تحریکات اسباب خارجیه میباشد
اگر باور نداری بنگر قمر و آفتاب مستنیر اند مگر این استفاده
را ضرور نیست که در و دیوار، خانه و کاشانه از انها
بهره مند شوند و هنگام که شمس و قمر از دائره افق رخت
بالا می کشند درین حرکت هر که مقابل آنها می آید از انجا
منور میگردد. و هر که مقابل نیاید و همچنین هر که درمیان
شمس و قمر استاده باشد مذکور را لازم نیست. ممکن ست
که شمس و قمر منور باشند مگر بیننده کان نگاه بسوی آنها
نکنند یا در محاق و حجاب باشند. غرض قصدی و عارضی
یا وقوع وصف دیگر بجای اوصاف و محل آن افعال
گردیدن که آن اوصاف قابل آن افعال ست لازم
نیست.

چون از فعلیت منحصر درین دو قسم ست و
فعلیت هر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات
ست - لاجرم در نبوة که در انبیاء دیگر از فیوض حضرت
خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم ست - مرتبه قوة هم

وہ ہی کا حکم رکھتا ہے۔ اور جعلنٰہ کے لئے اشارہ ہی کافی ہے۔
اس صورت میں ہر نبی کو اپنی امت کے ایمان داروں کے
ساتھ علیت[1] کا تعلق ہو گا اور امتیوں کو اس نبی کے ساتھ معلول
ہونے کا تعلق۔ اور آپ نے پہلے جان لیا ہے کہ دوسرے
انبیاء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہی تعلق
رکھتے ہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے دوسرے انبیاء اس
آئینہ کی مانند جو کہ آفتاب اور گھروں کے اندرونی حصوں کے
درمیان جو کہ آفتاب کے سامنے نہیں ہیں، واسطہ ہوتا ہے۔
خاتم نبوت یعنی محمد مصطفٰے ﷺ اور اپنی امت کے لوگوں کے
درمیان واسطہ ہوتے ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ وصف
نبوت علمی کمالات میں سے ایک کمال ہے جیسا کہ ہنسی اور
رونا اور غصہ وغیرہ۔ اوصاف معلومہ کے دو مرتبے ہیں
(ایک) بالقوہ[2] (دوسرا) بالفعل[3]۔ مرتبہ بالفعل معمولات
موصوف سے ذاتی طور پر تنہا نہیں ہوتا۔ اگر ہو بات تو اسباب
خارجیہ کے منفصل حصے سے ہوتا ہے۔ اگر تمہیں
یقین نہیں آتا تو دیکھو کہ چاند اور سورج روشن ہیں لیکن
اس روشنی کے لئے ضروری نہیں کہ در و دیوار، خانہ و کاشانہ
ان سے حصہ حاصل کریں جس وقت کہ سورج اور چاند افق
کے دائرہ سے اوپر کو بلند ہوتے ہیں تو اس بلند ہونے کے وقت
جو کوئی ان کے سامنے آتا ہے وہ ان سے روشن ہو جاتا ہے
اور جو سامنے نہیں آتا روشن نہیں ہوتا۔ اسی طرح سورج

---

[1] مطلب یہ ہے کہ امت کے لوگوں تک ایمان لانے کی علت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا ہے اور امت کا مسلمان ہونا
ہی کی نبوت کا معلول اثر ہے۔ مترجم

[2] بالقوہ:۔ کسی میں کسی کمال یا صفت کا موجود ہونا اور نمایاں بھی اس صفت یا کمال کا اس شخص سے ظہور نہ ہو۔ مثلاً کسی شخص
میں سخاوت کا کمال موجود ہے اور اس کی طبیعت سخاوت کی طرف رجحان رکھتی ہے تو اگرچہ اس نے سخاوت کا کام نہ بھی کیا ہو لیکن طبیعت
میں سخاوت کی قوت جوش مارتی ہے۔ اسی کا نام بالقوہ سخاوت ہے۔ مترجم

[3] بالفعل:۔ جب کسی کا کوئی کمال یا وصف عمل میں ظاہر ہوتا ہے تو اس کو بالفعل کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ مترجم

فیوض باشد مگر مرتبہ قوۃ را میدانی کہ از لوازم
ذوات اوشان است۔

نہ از عوارض مفارقہ۔ چہ ہر نبوۃ اولاً ضرورۃ
علم است وثانیاً ضرورت ہمت و ارادہ و مرتبہ قوۃ
این ہر دو صفت از لوازم ذاتیہ ارواح است۔ نظر بر
ارواح دیگر انبیاء شبہادہ روح پر فتوح محمدی صلی اللہ علیہ

اور چاند کا دکھائی دینا فقط روشنی کے لئے لازم نہیں ہے
ممکن ہے ۔ سورج اور چاند روشن ہوں لیکن
دیکھنے والے ان کی طرف نگاہ نہ رکھتے ہوں یا چاند اور
سورج محاق اور اوٹ میں ہو جائیں۔ غرض یہ کہ اوصاف
کا دوسروں تک پہنچنا یا کسی اور وصف کا ان اوصاف
پر واقع ہونا اور ان افعال کا محل بننا کہ وہ اوصاف ان
افعال کے تابع ہیں ضروری نہیں ہے ۔
جب نبوت کا ظہور ہونا ان دو قسموں میں منحصر ہے
اور ہر قسم کا کام جو بھی ہو ذاتی طور پر موصوف کے
فیوض کا نتیجہ ہے تو یقیناً دوسرے انبیاء کی نبوت
میں حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا فیضان
ہے۔ قوت کے مرتبہ بھی فیوض کا نتیجہ ہے، مگر مرتبۂ
قوت کو تم جانتے ہو کہ ان کی ذوات کے لوازم میں
سے ہے۔
نہ جدا ہونے والے عارضی اوصاف کے لوازم
میں سے۔ کیونکہ ہر نبوت کے لئے اول علم کی ضرورت
ہے اور دوسرے ہمت[2] اور ارادے کی ضرورت ہے
اور ان دونوں صفتوں کا مرتبۂ قوت روحوں کے

---

[1] نبوت کے لئے علم کی ضرورت کا ہونا واضح ہے۔ جب تک نبی کو دین اور شریعت کا پورا پورا علم نہ ہو گا وہ بندوں کی ہرگز ہرگز رہبری نہیں کر سکتا۔ الرحمٰن علم القرآن خلق الانسان علمہ البیان یا اقرأ وربک الاکرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم، اور اسی طرح کی بہت سی آیتوں سے پیغمبروں اور انسانوں کے لئے علم کی ضرورت کی طرف وضاحتیں موجود ہیں۔ مترجم

[2] پیغمبروں کے لئے علم نبوت کے ساتھ دوسری چیز ہمت اور ارادہ ضروری ہیں۔ اگر پیغمبر میں ہمت نہ ہوتی تو مخالفین کا مقابلہ کرنا سخت دشوار ہوگا اور تبلیغ میں بے شمار تکالیف کے لئے ہمت کی سخت ضرورت ہے۔ اسی طرح پیغمبر میں عزم اور ارادہ کی قوت بھی ضروری ہے اسی لئے بعض پیغمبروں کو اولوالعزم من الرسل کہا گیا ہے۔ مترجم

وسلم باشند ہمیں طور ارواح امتیان انبیاء پیشیں شجبار ارواح ایشاں - و ایں طرف ارواح ایں امت نیز از فیوض محمدی ست صلی اللہ علیہ وسلم اگر فرق ست ہمیں قدر ست کہ ارواح انبیاء پیش خاتم النبین صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلۂ قمر اند پیش آفتاب - و ارواح ایں امت بمنزلۂ انوار زمین و دیوار - اندریں صورۃ نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم در جمیع انبیاء و مومنین سابقین و لاحقین بالضرور ساری باشد و آں قوۃ علمیہ و عملیہ کہ قوۃ قابضہ گویا نسخۂ مرکب از ہر دو بسیط ست - یکی از عطایائے محمدی صلی اللہ علیہ وسلم باشد -

غرض سرمایۂ مالکیۃ دیگر اہل ایمان از آں آں بادشاہ دو جہان است و مابین آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم و باقی ایمانداران از انبیاء کرام و امتیاں ہماں نسبت ست کہ در آفتاب و قمر وغیرہ اشیا ست کہ نور شاں بالعرض ست و مستفاد از آفتاب کہ نورش بظاہر بالذات ست یعنی اینجا نیز کمال علمی و عملی و موجبات مالکیۃ یکطرف بالذات ست و یکطرف بالعرض و پیداست کہ اوصاف عرضیہ اگرچہ در بادی النظر از آں معروضات یعنی موصوفات بالعرض نمایند -

ذاتی لوازم میں سے ہے - اس پر نظر رکھتے ہوئے دوسرے انبیاء کی روحیں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح کی شاخیں ہوں گی - اور اسی طرح پہلے انبیاء کے امتیوں کی روحیں ، ان کی روحوں کی شاخیں ہوں گی اور اس طرف اس امت کی روحیں بھی فیوض محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیں - اگر کچھ فرق ہے تو صرف اس قدر ہے کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پہلے انبیاء کی روحیں آفتاب کے سامنے چاند کی مانند ہیں اور اس امت کی روحیں ، زمین اور در و دیوار کے انوار کی جگہ ہیں ، اس صورت میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء اور اگلے پچھلے مومنین میں لازمی طور پر سرایت کرے گا - اور وہ قوت علمیہ اور عملیہ گویا کہ قوت قابضہ اپنی علمی اور عملی تنہا تنہا دو قوتوں کا ملا ہوا نسخہ ہے جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بخششوں میں سے ایک بخشش ہے -

غرض یہ ہے کہ دوسرے مومنین کی مالکیت کا سرمایہ دو جہاں کے بادشاہ کی ملکیت ہے اور دوسرے مومنین ، چونکہ دوسرے انبیاء کے امتی ہیں ان کے اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان وہی نسبت ہے جو کہ سورج اور چاند وغیرہ اشیاء میں ہے کہ ان کا نور عارضی ہے اور آفتاب سے لیا گیا ہے کہ آفتاب کا نور ظاہری طور پر اس کا اپنا نور ہے یعنی یہاں بھی علمی اور عملی کمال اور مالکیت کے سبب ایک طرف تو ذاتی ہیں[1] اور دوسری طرف عرضی ہیں اور یہ معلوم ہی ہے کہ عرضی اوصاف اگرچہ ظاہری نظر میں اپنی معروضات[2] یعنی عارضی موصوفات کی ملک معلوم ہوتے

[1] ذاتی اسباب جو صاحب کمال کی ذات میں اصل طور پر ہوں - کسی سے عارضی طور پر نہ لئے گئے ہوں - مترجم

[2] معروضات وہ کہلاتے ہیں جن کو صفات عارض ہوتے ہیں - مترجم

لیکن در نظر حقیقت شناس قصہ بنوع دگر است۔ آں جملہ این اقسام اوصاف را از آں موصوف بالذات پندارد۔ بناءً علیٰ ہذا مملوکات دیگر انبیاء کرام علیہم السلام و اُمتیان ایشاں و ہم مملوکات این امت در حالت مالکیۂ دیگراں نیز از مملوکات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔

ایں وقت معنی برزخیۂ کبریٰ و وسیلہ بودن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و استحقاق مقام وسیلہ کہ در دعائے اذان آمدہ و آں بعد آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و ہم آنکہ در آیۂ وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ

ہیں۔ لیکن حقیقت کو بھی نظر والی نظر میں قصہ کچھ اور ہی طرح کا ہے کہ وہ حقیقت شناس نظر اس قسم کے تمام اوصاف کو اس موصوف بالذات کی ملکیت خیال کرتی ہے۔

اسی بنا پر دوسرے انبیا علیہم السلام اور ان کے امتیوں کی مملوکہ چیزیں اور اس امت محمدیہ کی مملوکہ چیزیں دوسروں کی مالکیت کی حالت میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزوں میں سے ہوں گی۔

اس وقت برزخیت کبریٰ کے معنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ ہونا اور مقام وسیلہ کا مستحق ہونا کہ اذان کی دعا میں وارد ہوا ہے سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے یہ تحقیق اور معلوم ہو گئے اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اس آیت میں جو ان لوگو جو کچھ مال غنیمت بھی حاصل

ملہ اذان کی دعا کی طرف اشارہ ہے [illegible] اَللّٰہُمَّ رَبَّ ہٰذِہِ الدَّعْوَۃِ التَّامَّۃِ وَالصَّلٰوۃِ الْقَائِمَۃِ اٰتِ مُحَمَّدَنِ الْوَسِیْلَۃَ وَالْفَضِیْلَۃَ وَابْعَثْہُ مَقَامًا مَّحْمُوْدَنِ الَّذِیْ وَعَدْتَّہٗ اِنَّکَ لَا تُخْلِفُ الْمِیْعَادَ [illegible] فرمایا ہے۔ [illegible] مترجم

ملہ مال غنیمت [illegible]

غنمتم من شیء فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی الخ و همچنین جای دیگر ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فلله وللرسول ولذی القربی لفظ رسول را جدا نه کرده اشاره به برزخیت آنحضرت صلی الله علیه وسلم درمیان خدا تعالی و مخلوقات فرموده و اشعار باختیار کل اوشان بعد خود موده و اعلام مالکیه عامه آنحضرت صلی الله علیه وسلم گواهی داده اند. چنانچه محقق دریافته باشی و هم دانسته باشی که خلافت مشار الیه در آیت انی جاعل فی الارض خلیفة جمیع الوجوه خواه باعتبار ملک خواه باعتبار حکومت اگر نصیب شده آنحضرت صلی الله علیه وسلم را نصیب شد۔

فرق درمیانِ خدا و خلیفهٔ خدا

درمیان خداوند کریم الشان و این خلیفه عظیم الشان فرق دو فرق است

ہوتا ہے جیسے اللہ کے لئے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے رشتہ داروں کے لئے پانچواں حصہ ہے[1] اور اسی طرح آیت ما افاء اللہ علی رسولہ من اہل القری فللہ وللرسول ولذی القربی میں رسول کو خدا کے ساتھ دوسرے لوگوں سے جدا کر کے جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی برزخیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جو خدائے تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان ہے۔ اور اللہ کے اپنے پورے اختیار کے بعد رسول اللہ کے پورے اختیار کی اطلاع دی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت عامہ کی گواہی دی ہے۔ ان سب کی تحقیق تم نے معلوم کر لی ہوگی۔ اور یہ بھی جان لیا ہوگا کہ آیت انی جاعل فی الارض خلیفۃ میں جس خلافت[2] کی طرف اشارہ کیا گیا ہے خواہ ملک کے اعتبار سے اور خواہ باعتبار حکومت ہر حیثیت سے اگر کسی کو وہ خلافت نصیب ہوئی ہے تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نصیب ہوئی ہے۔

خدا اور خلیفۂ خدا کے درمیان فرق

کریم شان والے خدا اور عظیم شان والے اس خلیفہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے

[1] ما افاء اللہ علی رسولہ من اہل القری فللہ وللرسول ولذی القربی والیتمی والمسکین وابن السبیل کی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم۔ یہاں حاشیہ میں یہی آیت درج ہونی چاہیے۔ مترجم

[2] اس مقام پر یہ بات ذہن میں رہے کہ تمام مضمون کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے خلیفہ ہیں اور آپ کی خلافت میں تمام اختیارات وہی رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔ کیونکہ خلیفہ کا مطلب ہی یہ ہے کہ اصل کے قائم مقام ہو کر اس کے احکام نافذ کرے اور اس کی منشا کے مطابق کام کرے۔ دوسرے یہ کہ بحیثیت حکومت بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہیں۔ نیابت بحیثیت مالک اور نیابت بحیثیت حکومت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے۔ ان دونوں مرتبوں میں سے پہلا مرتبہ مرتبۂ فوقانی اور دوسرا مرتبہ مرتبۂ تحتانی ہے۔ یہ حضرت قاسم العلوم کی اپنی اصطلاحیں ہیں جو پہلے سے مشہور نہیں۔ لہٰذا ان دونوں اصطلاحوں کو یاد رکھیے کہ اس سے دوبارہ کام پڑے گا۔ مترجم

یکی آنکہ کمالات خداوندی جمیع از وجود و بہمہ نہج بالذات اند احتی خانہ زاد اند نہ خانہ دیگراں بدریوزہ نیاوردہ و در ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ ہمہ کمال باشند گر ہمہ عطاء آں بی نیاز مطلق ہست۔ دوم آنکہ خداوند کریم را از مملوکات خود نفعی مطلوب نیست۔ چہ کمالات او تعالی ازلی و ابدی و قائم الذات و ثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاجت مملوکات خود نمایاں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم را با ایں ہمہ تقدس از خورد و نوش و جامہ تن پوش چارہ نیست۔

نظر بریں باعتبار روح پرفتوح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چنانکہ از دیگراں در مراتب فوقانی بودند احتی روح پاک صلی اللہ علیہ وسلم مصدر ایں دیگر ارواح بود۔ باعتبار عنصر خاکی در قطار دیگراں اند۔

شاید نظر بر ہمیں دو مرتبہ ست کہ جائی بقول و اعتراف اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ارشاد شدہ و جائی بر قائلاں مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ

درمیان فقط دو فرق ہیں ایک یہ کہ خدائے تعالیٰ کے کمالات ہر حیثیت اور طریقے سے اصلی اور ذاتی یعنی اپنے گھر کے ہیں کسی اور کے گھر سے مانگ کر نہیں لئے گئے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اگرچہ تمام کمال ہوں مگر وہ سب اس مطلق بے نیاز کے عطا کئے ہوئے ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خدائے کریم کو اپنی مملوکہ چیزوں سے کوئی نفع مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کمالات ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے اور اسی طرح ہمیشہ قائم اور ثابت رہیں گے۔ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں مملوکہ چیزوں کی حاجت ظاہر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام پاکیزگی کے باوجود کھانے پینے اور لباس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی روح پرفتوح کے اعتبار سے جیسا کہ دوسروں سے بہ مراتب ہیں یعنی روح پاک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوسری روحوں کی اصل ہے لیکن خاکی جسم کے اعتبار سے دوسرے لوگوں کی صف میں شریک ہیں۔

شاید انہی دو مرتبوں پر نظر ہے کہ ایک جگہ تو بجز اس کے نہیں کہ میں تم جیسا بشر ہوں کے قول اور اقرار کے قول کے متعلق ارشاد ہوا اور ایک جگہ نہیں ہے یہ رسول

لہ میں ان دو مرتبوں سے مکمل بالا دو مرتبے مراد ہیں جو روحانی اور جسمانی ہیں۔ روحانی اعتبار سے آپ کا درجہ تمام انبیاء سے افضل ہے لیکن دوسرا مرتبہ جسمانی مرتبہ ہے جس میں انداز بشریت آپ کو کھانے پینے کیلئے اشیاء انسانی کی ضرورت ہے۔ مترجم

لہ پارہ ۱۶ سورہ کہف رکوع ۱۲۔ پوری آیت یہ ہے قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحٰى اِلَيَّ اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ۔ مترجم

تہ مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا یا مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيْدُ اَنْ يَّتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ یا مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَاْكُلُ مِمَّا تَاْكُلُوْنَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُوْنَ پارہ ۱۸۔ سورہ مومنون رکوع ۲

مشُلُنا و امثال ذالک انکار رفت۔ ودیں
مرتبہ ملک آں سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم
نیز مزاحم ملک دیگراں ہمچناں باشد کہ ملک
یکدیگر مزاحم و متضاد یکدیگر باشد۔ غرض چنانکہ
در مرتبۂ اولیٰ اجتماع و اقتران ملک نبوی
صلی اللہ علیہ وسلم با املاک دیگراں ضرور بودہ
دریں مرتبہ اجتماع و اقتران ممتنع ست
و وجہش ظاہر ست۔ دریں مرتبہ انتفاع
و استمتاع مطلوب ست۔ ومیدانی کہ یک
لقمہ در دو شکم نتواں رفت و یک
اگر کپڑا برد و جاں نتواں پوشید۔ علیٰ
ہٰذا القیاس منافع دیگر را تصور باید
نمود۔

ازیں قدر دانستہ باشی کہ وقف
بودن مال اگر ہست باعتبار ہمیں مرتبہ ست۔
چہ حقیقۃً وقف کردن یا بودن مال ہمیں ست
کہ دست از منافع بردارند و ظاہر ست
کہ باعتبار مرتبۂ فوقانی نظر بر منافع اصلاً

مگر ہم جیسا بشر" کہنے والوں اور اسی طرح کی اور باتیں
کرنے والوں کا رد کیا۔ اس مرتبہ میں آں سرورِ عالم صلی اللہ
علیہ وسلم کی ملکیت بھی دوسری ملکیت کے لئے اسی طرح
روک بن جائے گی جیسا کہ ایک دوسرے کی ملکیت ایک
دوسرے کے لئے رکاوٹ ڈالنے والی ہوتی ہے۔
غرض یہ کہ جس طرح پہلے مرتبہ[1] میں ملک نبوی کا دوسروں
کی ملکیتوں کے ساتھ جمع ہونا اور رہنا ضرور ہے، اس
دوسرے مرتبہ میں اجتماع و اقتران نہیں ہو سکتا۔ اور
اس کی وجہ صاف ہے۔ کیونکہ دوسرے مرتبۂ جسد
خاکی کی وجہ سے نفع اٹھانا اور فائدہ حاصل کرنا مطلوب
ہے۔ اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ ایک لقمہ دو پیٹوں
میں نہیں جا سکتا اور ایک قمیص دو جسموں پر ایک وقت میں
نہیں پہنی جا سکتی۔ اسی طرح دوسرے منافع کو بھی
خیال کرنا چاہیے۔

اتنا کچھ لکھنے پر تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا کہ کسی مال
کا وقف ہونا اگر ہوتا ہے تو اسی مرتبہ کے اعتبار سے۔
کیونکہ کسی مال کا وقف کرنا یا وقف ہونا یہی ہے کہ وقف
کرنے والا اس کے منافع سے ہاتھ اٹھالے اور ظاہر ہے
کہ مرتبۂ فوقانی منافع سے بے نیازی کے اعتبار سے

[1] یعنی اللہ تعالیٰ اور بندوں کی ملکیت جمع ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا مالک ہے اور بندوں کو بھی بحیثیت وراثت ان چیزوں کا مالک
بنایا ہے۔ لہٰذا دونوں ملکیتیں ایک جگہ جمع ہو گئیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ملکیت کے منافع کی ضرورت نہیں لہٰذا بندے اس حیثیت سے نفع اٹھاتے
ہیں اسی طرح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی اور بندوں کی املاک بھی مرتبۂ روح اور خلافتِ الٰہیہ کے منصب کی بنا پر جمع ہو سکتی ہیں۔ لیکن
حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جو تحتانی مرتبہ ہے یعنی جسمانی اس کے اعتبار سے آپ کی اور بندوں کی ملکیت کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا
کو ملکیت کے منافع کی احتیاج نہیں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بشریت کے اعتبار سے کھانے پینے کی ضرورت
ہے۔ لہٰذا مرتبۂ تحتانی میں باوصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالک ہو سکتے ہیں یا بندے ہی لہٰذا دونوں ملکیتوں کا
اجتماع اور اقتران نہیں ہو سکتا۔ مترجم

نبود. آنجا خلافت خداوندی دریں امر ہم بود
کہ با منافع سروکاری نباشد ۔ وہم ظاہر ست
کہ ارتفاع ملک کہ در وقف ضرورست ۔
در مرتبہ تحتانی متصورست باعتبار مرتبۂ
فوقانی ارتفاع ملک ہمچناں ممتنع ست کہ انقطاع
ملک خداوندی ۔ ورنہ خلافت را کہ از آیت
إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً دانستہ
چگونہ برپا خواہند داشت ۔ غرض بیع شرا
و ہبہ و میراث و وقف نبی صلی اللہ علیہ وسلم
ہمہ دریں مرتبہ باشد۔

سخن چہارم

چہارم اینکہ صحیح انتساب ملک چندانکہ مرتبہ فوقانی ہست مرتبہ تحتانی نیست۔ پیداست کہ نور زمین چندانکہ انتساب بآفتاب دارد بارض ندارد ۔ ہمچنیں ملک خدا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را بایہ پنداشت ۔ ازینجاست کہ غنائم را باآنکہ حقوق غانماں باآں تعلق داشت وقتیکہ در تقسیم آں اختلاف اقوال رو نمود ،

پہلے ہی سے منافع پر نظر نہیں ہوتی ۔ وہاں پر تو خدا وند تعالیٰ کی خلافت امر بات میں بھی تھی کہ منافع سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وقف میں ملکیت کا ختم ہو جانا جو ضروری ہے وہ مرتبۂ تحتانی یعنی دنیا باعتبار جسم خاکی ، تصور کیا گیا ہے مرتبۂ فوقانی کے اعتبار سے ملک کا ختم ہو جانا اسی طرح ناممکن نہیں ہو سکتا جب کہ خدا تعالیٰ کی ملکیت کا ختم ہو جانا ممکن نہیں ہے ورنہ اس کی خلافت کو جو کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں کی آیت سے تم نے معلوم کیا ہے ، کس طرح قائم رکھیں گے ۔ غرض یہ ہے کہ خرید و فروخت ، ہبہ اور میراث اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف سب امور اسی مرتبہ میں ہوں گے۔

چوتھی بات

چوتھی یہ کہ ملک کی نسبت کرنے کو صحیح قرار دینا جسقدر فوقانی[1] مرتبہ سے ہے ، تحتانی مرتبہ سے نہیں ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ زمین کا نور جسقدر سورج کے ساتھ نسبت رکھتا ہے زمین کے ساتھ نہیں رکھتا ۔ اسی طرح خدا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے تعلق کو سمجھنا چاہیئے یہیں سے معلوم ہوا کہ غنیمت کے اموال کو اس کے باوجود کہ غنیمت حاصل کرنے والوں کے حقوق ان اموال کے ساتھ

[1] یعنی اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہو کر بحیثیت خلیفہ مالک ہونا ملکیت کے لئے بنسبت مرتبۂ تحتانی یعنی جسمانی کے زیادہ قوی ہے ۔ کیونکہ خلافت الٰہیہ کے روحانی مقام سے ہٹ کر عامیانہ حیثیت میں مالک ہونا ظاہر ہے کہ پہلے درجے کی بنسبت زیادہ قوی نہیں جیسا کہ سورج کے نور کا تعلق جتنا سورج سے ہے اتنا زمین سے نہیں جس پر سورج کا نور پڑتا ہے ۔ اگرچہ نور کا سورج اور زمین دونوں سے تعلق ہے لیکن سورج کا نور ذاتی ہے اور زمین کا غیر ذاتی اور عارضی ہے ۔ جب سورج غروب ہوتا ہے تو اپنے نور کو ساتھ لے جاتا ہے اور زمین بے نور ہو کر دیکھتی رہ جاتی ہے اور تاریک ہو جاتی ہے ۔ یہی حالت اللہ کی ملکیت اور بحیثیت خلیفہ ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت ذاتی ہے اور باقی دوسروں کی ملکیت عارضی ۔ لہٰذا جب اللہ تعالیٰ بندوں سے ملکیت چھین لیتا ہے تو بندے دیکھتے رہ جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر حال میں مالک رہتا ہے ۔ جو اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی زیادہ قریب ہے جیسا کہ آفتاب کا نور زمین کی بنسبت سورج سے زیادہ قریب ہے ۔ مترجم

خاصّگراں گفتند کہ تنہا ازاں ماست ودیگراں گفتند کہ مارا نیز شریک باید کرد بایں طور ارشاد شد

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ۔

(قرآن کریم سورہ انفال)

غرض ازیں ارشاد اینست کہ اصل مملوک برائے خداست ورسول او صلی اللہ علیہ وسلم۔ شمارا دریں بارہ مجالِ دم زدن نیست۔ ہرچہ ارشاد خود بسر وچشم نہاد۔ ہمچنیں در حدیث ست "لِلّٰہ ما اخذ ولہ ما اعطی" ایں تفہیم دریں عظیم حدیث ست صاف بودا ست کہ عطایائے خدا تعالیٰ اعنی مملوکات بنی آدم را مملوک خدا تعالیٰ باید شناخت وانتساب آنہا باو خدا تعالیٰ نزد دیگراں اولیٰ باید پنداشت ورنہ باز ایں ارشاد لغوست۔ چہ تعزیہ وتسلیہ مصیبت زدگان مبنی بر ہمیں اولویۂ انتساب ست نہ غیر۔ بلکہ خود در قرآن شریف ارشاد ست

لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ

حق رکھتے ہیں لیکن جب ان اموال کی تقسیم میں اقوال کا اختلاف نمودار ہوا تو مال غنیمت حاصل کرنے والوں نے بتایا کہ یہ اموال غنیمت تنہا ہمارا حق ہیں اور دوسروں نے کہا کہ ہمیں بھی حصہ ملنا چاہیئے۔ چنانچہ اس طرح حکم ہوا:

"یہ لوگ [1] مال غنیمت کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دیجئے کہ مال غنیمت اللہ اور رسول کا ہے۔"

(سورہ انفال پ ۹ ع ۱)

اس حکم سے مقصد یہ ہے کہ مال غنیمت اصل میں اللہ اور اس کے رسول کا ہے جنہیں اس سے تعلق رکھنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ تسلیم رضائے کریم کی غرض سے فرمان آئے ہوا اس طرح حدیث میں ہے "جو اللہ نے لیا وہ بھی اللہ کا ہے اور جو دیا وہ بھی اسی کا ہے۔" اس تفہیم میں واضح ہے جو کہ حدیث میں ہے صاف ظاہر ہے کہ خداوند تعالیٰ کی عطا کردہ چیزیں یعنی بنی آدم کی مملوکہ چیزوں کو خدائے تعالیٰ کی مملوکات پہچاننا چاہیئے اور ان کا تعلق اس خدائے تعالیٰ کے ساتھ دوسروں کی بہ نسبت سب سے اولیٰ خیال کرنا چاہیئے۔ ورنہ پھر یہ ارشاد خداوندی بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ مصیبت زدہ لوگوں کی تسلی اور دلاسا اسی تعلق کی اولویت کی بنا پر ہے نہ اور کسی پر۔ بلکہ خود قرآن شریف میں ہے:

"اللہ ہی کا ہے جو آسمانوں اور جو زمین میں ہے اور اگر تم ظاہر کرو جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے یا اس کو مخفی رکھو اللہ اس کا تم سے حساب لے گا۔"

(سورہ بقرہ آخری رکوع پارہ ۳)

[1] پارہ ۹ سورہ انفال رکوع ۱ – مترجم

ایں محاسبہ وقتی بجائی خود باشد، وانتہای
کہ اِنَّ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ الخ
مفہوم شد، سوق بہر رد خیال مالکان مجازی
باشد، کہ خود را مالک اموال تصور، بدہ
مستحق صرف جا بیجا می پنداشتند و
ظاہر ست کہ اندریں صورت بنار
ایں رد برہان دلیۃ خواہد بود۔

سخن پنجم

آنکہ حلت اخذ اموال غنیمت
و اموال صلح مبنی برہما
خلافت ست و فرد اکمل آنجناب نبی
آخر الزماں بودند صلی اللہ علیہ وسلم۔
چوں توضیح ایں تفصیلے دگر میخواہد
میباید کہ قدری دیگر قلم بسا تم۔

مقصد تخلیق جن و انسان

آیۃ وما خَلَقْتُ الْجِنَّ
وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ براں دلالت دارد
کہ غرض اصلی از پیدا کردن آتش و آب مثلاً
سوختن و پختن و نوشیدن و سرد کردن و آیۃ
وَخَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ
جَمِيْعًا براں دلالۃ دارد کہ غرض از
پیدائش اموال حاجۃ روائی بنی آدم ست

یہ محاسبہ اس وقت اپنی جگہ درست ہوگا کہ وہ
تعلق کرہ اِنَّ لِلّٰہِ کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں میں ہے
(آخر تک) کی آیت سے سمجھ گیا ہے، مجازی (فرضی)
مالکوں کے خیال کی تردید کے لئے کہا گیا ہے کہ اپنے آپ
کو اموال کا مالک خیال کرکے خود کو جا اور بیجا کے
صرف کا مستحق خیال کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے
کہ اس صورت میں اس تردید کی بنیاد اسی اولیت
پر ہوگی۔

پانچویں بات

یہ ہے کہ اموال غنیمت
اور اموال صلح کا لینا
اسی خلافت پر مبنی ہونے کی وجہ سے حلال
ہے جس خلافت کے سب سے بڑے کامل فرد
نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چونکہ اس
کی وضاحت ایک اور تفصیل چاہتی ہے اس لئے
مناسب ہے کہ میں اور خامہ فرسائی کروں۔

جن و انسان کی پیدائش کا مقصد

"ہم نے جن اور انسان کو مگر عبادت کے لئے پیدا کیا":
یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انسان کے
پیدا کرنے سے اصل غرض عبادت ہے جیسا کہ آگ
اور پانی کے پیدا کرنے سے اصلی غرض کسی چیز کا
جلانا، پکانا، پینا، اور ٹھنڈا کرنا ہے اور آیت "اور
تمہارے لئے پیدا کیا جو کچھ کہ زمین میں ہے سب کچھ"

لہ سورۂ بقرہ آخری رکوع پارہ ۳ لِلّٰہِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
ﷺ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۞ مَا أُرِيْدُ مِنْهُمْ مِنْ
رِّزْقٍ وَّمَا أُرِيْدُ أَنْ يُّطْعِمُوْنِ۔ (پارہ ۲۷ سورۃ ذاریات رکوع ۳)

اندرایں صورت ایں قصہ آنچناں باشد کہ
گویند اسپ بہر سواری ست وکاہ ودانہ
بہر اسپ از ہر عاقل کہ بپرسی ہمیں خواہد
گفت کہ غرض از کاہ و دانہ ہماں سواری ست۔
و چوں نباشد اگر کاہ و دانہ ندہند اسپ جاں
بدہد۔ اینجا نیز ہمیں طور باید پنداشت کہ
ما فی الارض نیز بہر عبادۃ ست۔ اگر باشد
فرق واسطہ وعدم واسطہ باشد۔ اندریں صورۃ
خلیفۂ خدا را ضرور ست کہ از ویشاں بستاند۔
چہ وجہ دادن اموال، غرض معلوم بود
چوں نائبان خداوندی بینند کہ مال خدا
بکارِ خدا نمی آید بالضرور می باید کہ از ویشاں
بستانند و بدیگراں بدہند بلکہ اگر خود برجان
کافراں دست یابند بگیرند کہ اُولٰٓئِکَ
کَالْاَنْعَامِ بَلْ ھُمْ اَضَلُّ۔

غرض چنانکہ اسپی کہ بکار سواری
نیاید بار اسپاں سواری از کاہ ودانہ
بکشد۔ ہمچناں انسانی کہ کار عبادۃ
نکند کار عابداں بکند۔ بالجملہ کافراں بوجہ
فوت غرض معلوم، مثل دیگر جانوراں
گردیدند چنانکہ آنہا مملوک انساناں اند، کافراں
نیز مملوک اوشاں خواہند شد۔ غرض اخذ
مال کفار مبنی بریں نکتہ ست کہ دانستی۔
و میدانی کہ ایں دادو ستد تعلق
بمرتبہ فوقانی دارد۔ انتہیٰ

اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اموال کے پیدا کرنے
سے مقصد بنی نوع انسان کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔
اس صورت میں یہ قصہ اس طرح ہوگا کہ تم کہیں کہ گھوڑا
سواری کے لئے ہے اور گھاس اور دانہ گھوڑے کے
لئے۔ جس عقلمند سے پوچھو یہی کہے گا کہ گھاس اور دانے
سے غرض وہی سواری ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر گھاس
اور دانہ نہ دیں تو گھوڑا مر جائے گا۔ یہاں پر یہ بھی
خیال رکھنا چاہیئے کہ جو کچھ زمین میں ہے وہ بھی عبادت
کے لئے ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف واسطہ اور واسطہ
نہ ہونے کا ہے۔ اس صورت میں خلیفۂ خدا کے لئے
ضروری ہے کہ ان کافروں سے مال لے لے۔ کیونکہ
اموال دینے کی معلوم غرض تھی۔ جب خدا تعالیٰ
کے نائب دیکھیں کہ خدا کا مال کام میں نہیں آتا ہے
تو ضروری طور پر چاہیئے کہ ان کفار سے لے لیں اور
دوسروں کو دیدیں بلکہ اگر کافروں کی جان پر قابو پائیں تو
وہ بھی لے لیں۔ کیونکہ وہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ
ان سے بھی زیادہ گمراہ۔

غرض جیسا کہ وہ گھوڑا کہ سواری کے کام میں نہ
آئے تو سواری کے گھوڑوں کا بوجھ یعنی گھاس اور دانہ
ہی اٹھائے۔ اسی طرح وہ انسان جو عبادت کا کام نہ کرے
تو عبادت کرنے والوں ہی کا کام کرے۔ الغرض کافر
لوگ معلوم غرض (عبادت) کے جاتے رہنے کی وجہ
سے دوسرے جانوروں کی مانند ہو گئے جیسا کہ وہ جانور
انسانوں کے مملوک ہیں ویسے ہی کافر بھی مسلمانوں کے
مملوک ہو جائیں گے۔ غرض کہ کفار کے مال کا لے لینا
اسی نکتے پر مبنی ہے جیسا کہ تمہیں جان لیا۔ اور یہ بھی جانتے
ہو کہ یہ لینا دینا مرتبۂ فوقانی سے تعلق رکھتا ہے یعنی

ف: مرتبۂ فوقانی بیناً ہے کے جیند ہونے کہ باعث حکمت کے پورے اختیار کا حاصل ہونا۔ مترجم

مرتبۂ خلافت است

اقسام استحقاق

چوں ایں سخن چند تمہید شدند، سخن دیگر نیز باید شنید۔ استحقاق بدو قسم ست۔ یکی فاعلی و فعلی۔ دیگر منفعلی و انفعلی۔ مرادم از اول نیست کہ فعلی وجودی موجب قبض در محل خالی از قبض دیگراں شکل دادن قیمت مبیع و جانفشانی در جہاد کہ مورث قبض و استیلا است از کسی بظہور آید و استحقاق مالکیۃ بدست آید۔ و غرضم از ثانی اینست کہ از مالکاں استحقاق تملیک دارند و بحسب موجبات قبض از طرف عدم محض ست بلکہ عدم دیگر از قسم افلاس و مسکنۃ کہ دلالت بر عدم مال دارد۔ یا از قسم رسالت و قرابۃ صاحب رسالۃ کہ بر عدم فراغت کسب معیشت بوجہ مشغولی خود بکار ربانی یعنی ادا رسالۃ و اعانت او بمشغولی تمیم خود اشارہ میکند بر روی کار آمدہ۔ گوئیا صاحبان ایں اعلام بزبان حال استغفار، فاضلہ اللہ تعالیٰ و در جبر نقصان از حضرت رحمان میکنند۔

مرتبۂ خلافت سے۔

استحقاق کی قسمیں

جب یہ چند باتیں تمہید میں آچکیں تو دوسری بات بھی سننی چاہیے۔ یعنی استحقاق دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک تو فاعلی اور فعلی۔ دوسرا منفعلی اور انفعلی۔ اول سے میری مراد یہ ہے کہ ایک وجودی قبضے کا موجب فعل جو دوسروں کے قبضے سے خالی جگہ میں کسی کی طرف سے ظہور میں آجائے اور اس کے ذریعہ سے وہ مالک ہونے کا استحقاق حاصل کرے جیسا کہ فروخت شدہ چیز کی قیمت ادا کر دینا یا جہاد میں جانفشانی کرنا کہ وہ قبضہ اور غنیمت کے استحقاق کا سبب ہیں۔ اور دوسرے سے میری مراد یہ ہے کہ مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق رکھتے ہوں اور قبضے کے موجبات کے لحاظ سے ان کی طرف محض عدم (یعنی موجب قبضہ کوئی نہیں ہے) بلکہ دوسرا عدم، افلاس اور تنگدستی ہے جو کہ مال نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یا نبوت اور رسول کے ساتھ رشتہ داری کی قسم سے ہو کہ روزی حاصل کرنے کی اسے کام میں مشغول ہونے یعنی خدا کے کام (انجام دینے) کے باعث فرصت نہیں اور رسالت اعانت میں اس کو اپنے ہمیشہ مشغول رہنے پر پیش آنے والے کام پر آمادہ کرے۔ گویا کہ یہ افلاس وغیرہ زبان حال سے۔ اللہ تعالیٰ سے بخشش کی درخواست اور نقصان پورا کرنے کی حضرت رحمان سے امید کرتے ہیں۔

لہ استحقاق کی دو قسموں یعنی فاعلی اور فعلی اور دوسری منفعلی اور منفعلی کی تشریح حضرت مولانا نے اس طرح کی ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کر دی یا جہاد میں خوب کوشش کی تو ان دونوں صورتوں میں خریدار اور مجاہد خریدی چیز اور مال غنیمت کے مالک ہونے کے حقدار ہو جائیں گے۔ یہ فاعلی اور فعلی حق سمجھا جائیگا۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی چیز کسی کو بخش کر مالک بنادے تو یہ تملیک بھی مالک ہونے کا حقدار بنادیتی ہے اس کو منفعلی اور منفعلی استحقاق کہنا ہے مولانا نے تعبیر کیا ہے۔ مترجم

بالجملہ یکی استحقاق قبض است بزدر۔ دیگر استحقاق قبول عطا است بالتجا۔ اول موجب مالکیت است چنانچہ در بیع وشرا و غنیمت وغیرہ اسباب تملیک میباشد ودوم موجب مالکیت نیست چنانکہ از آیت إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ الخ واضح ست۔

استحقاق غنیمت از اول ست واستحقاق فئ از ثانی ست۔ چنانچہ مفہومات منطوقہ آیت إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ وآیت مَا أَفَاءَ اللَّهُ وآیت وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ برآں دلالت دارد۔ ووجہش ہماں ست کہ موجب ملک قبض ست وایجا موجبات قبض مفقود۔

حکم اول اینست کہ در صورت عدم ادا حقوق از زید بر گردنش باشند، صاحب حق را گنجائش فرمانا باشد وناداہندہ حقوق گنہ حقوق امیاد مجون شود

الحاصل ایک استحقاق تو زور بازو کے قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق "التجا" کے ذریعہ بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا خرید فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں۔ دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ آیت "سوائے اس کے نہیں کہ صدقات فقرا اور مساکین کے لئے ہیں" سے واضح ہے۔

غنیمت کا استحقاق اول سے متعلق ہے اور فے کا استحقاق ثانی سے ہے۔ چنانچہ تینوں آیات کی موشگافیات کا مطلب یعنی إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ اور آیت مَا أَفَاءَ اللَّهُ اور آیت وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اس کی وجہ وہی ہے کہ ملکیت کو واجب کرنے والی چیز تو قبضہ ہے اور یہاں پر قبضے کے اسباب موجود نہیں ہیں

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ حقوق ادا نہ کرنے کی صورت میں جو کسی کی گردن پر ہوتے ہیں، حقدار کو انصاف حاصل کرنے کی گنجائش ہوتی ہے اور حقوق ادا نہ کرنے والا اپنی گردن پر حقوق لیتا

سلہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کسی چیز کے حقدار ہونے کی دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی استحقاق کی قسم تو یہ ہے کہ کسی چیز پر جو کسی کے قبضے میں ہو جائز یا ناجائز طریقہ سے قبضہ کر لیا جائے تو قابض کو مالک ہونے کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے۔ (۲) دوسرے التجا کے ذریعہ کسی کی عطا کردہ چیز کو قبول کر لینے سے بھی مالکیت کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے۔ گویا مختصر الفاظ میں استحقاق کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک استحقاق بذریعہ قبضہ۔ (۲) دوسرا استحقاق بقبول عطا بالتجا۔ مترجم۔ سلہ سورۂ توبہ رکوع ۸ پارہ ۱۰)

سلہ غنیمت اور فے ہمارا خیال کی تعریفیں ہم گذشتہ حواشی میں کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرما لیجئے۔ البتہ یہ جو مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ غنیمت کا تعلق استحقاق اول سے ہے یعنی استحقاق کی بذریعہ قبضہ قسم سے ہے جو مالک ہونے کا موجب ہے۔ مترجم

سلہ فے کا استحقاق ثانی قسم یعنی استحقاق کی دوسری قسم جو قبول عطا بالتجا ہے اس سے متعلق ہے۔ یہ قسم مالکیت کو واجب نہیں کرتی۔ خراج بھی اسی استحقاق کی قسم سے ہے جو مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ جہاد کئے بغیر مال فے کے طور پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا تھا۔ مترجم

بود - گویا نیا و بالعوض آنرا بحقوق اللہ تعبیر کنند - و حکم ثانی اینست کہ اہل حق را مخاصمت تقاضا نبود و نہ موقع فریاد و داد باشد - بگو ایں حق ما ادا نکند حقوق اللہ بگردنش مانند نہ حقوق العباد - چنانچہ تارکان زکوٰۃ را میدانی کہ حقوق اللہ بگردن خود می برند نہ حقوق العباد - اگرچہ باعتبار تعلق انفعالی ایں حق زکوٰۃ را حق العباد ہم گفتہ باشند - و نیز از احکام ایں استحقاق اینست کہ خواہ بیکی از مستحقان مال مستحق ادا کردہ شود یا بہمہ تفریق دہد بہمہ نہج از عہدہ ادا فارغ می شود -

حال زکوٰۃ خود میدانی کہ رسانیدنش بہر فرد فقرا و مساکین ضرور نیست ورنہ یکی ہم ازیں حقوق سبکدوش نشود - و ہمہ نیک و بد شریک گناہ اتلاف حقوق باشند بلکہ دریں استحقاق اگر بیک کس ہم حوالہ کنند باکی نیست لیکن مال فی را شنیدی کہ ہم ازیں قسم ست - چنانچہ آیت مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ [1] کہ جل از آیہ اولیٰ ہست و بہمیں سبب واو عاطفہ درمیان نیاوردہ اند ، بریں مدعا دلالت تام دارد - مفہوم

کاٹا جاتا ہے - گو کہ دوسرے درجے میں بالواسطہ اس کو حقوق اللہ کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں - اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اہل حق کو تقاضے کی گنجائش نہیں اور نہ انصاف اور حق طلبی کا موقع ہے - جو شخص اس حق کو ادا نہیں کرتا تو حقوق اللہ اس کی گردن پر رہیں گے نہ کہ حقوق العباد - چنانچہ زکوٰۃ نہ ادا کرنے والوں کو جانتے ہو کہ حقوق اللہ اپنی گردن پر لے جاتے ہیں نہ کہ حقوق العباد - اگرچہ انفعالی تعلق کی بنا پر اس حق زکوٰۃ کو حق عباد بھی کہہ سکتے ہیں - نیز اس استحقاق کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ خواہ مال کے حقداروں میں سے اگر کسی ایک کو بھی مال مستحق ادا کر دیا جائے یا سب کو تقسیم کر دیا جائے تو ہر صورت میں ذمہ داری سے بری ہو جائے گا -

نہیں زکوٰۃ کا حال معلوم ہی ہے کہ ہر ہر فقیر اور مسکین کو اس کا پہنچانا ضروری نہیں ورنہ ان حقوق سے کوئی شخص بھی سبکدوش نہ ہو سکے گا - اور تمام اچھے اور برے لوگ حق تلفیوں کے گناہ میں شریک ہوں گے - بلکہ اس استحقاق میں اگر ایک آدمی کو بھی زکوٰۃ دیدیں گے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن مال فی کو تو سنا ہو گا کہ اسی قسم میں سے ہے - چنانچہ آیت "جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو بستی والوں سے دلا دیا تو وہ اللہ کے لئے اور رسول کے لئے ، رشتہ داروں کے لئے اور یتیموں ، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے" [2] جو کہ پہلی آیت سے بدل ہے اور اسی سبب سے واو عطف کو درمیان میں نہیں لاتے - اس مدعا پر

[1] پارہ ۲۸ سورہ حشر - رکوع ۱ - مترجم

[2] بدل کی توضیح اور تشریح اگلے صفحہ پر دیکھئے

بسول خود بریقدر دلالت دارد نه فرصت کسب معیشت نیست و مفهوم ذوی القربی نیز باین وجه که مراد اقربای حضرت نبوی صلی الله علیه وسلم اند۔ و اقربا را بحکم قرابت بالطبع اعانت یکدیگر خصوصا فرد اکمل حد درست۔ یا آنکه آنحضرت صلی الله علیه وسلم که بزرگ و لائق خاندان بودند قیم دوشان بودند۔ و آنحضرت صلی الله علیه وسلم را فرصت نیست۔ دلالت بر همین تمهید میکند۔

و آنکه از آیت اول وما افاء الله علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه من خیل ولا رکاب ولکن الله یسلط رسله علی من یشاء والله علی کل شیء قدیر و معنی دیگر بجا می آید بجای خود نیست بحکم مقدمه گذشته این تسلیط نبوی صلی الله علیه وسلم مبنی بر مالکیت خلافت ست پس این کیفیت را از موجبات ملک تحتانی

دلالت کرتی ہے۔ خود سوائے اس مفہوم اتنی بات کو ظاہر کرتی ہے نہ روزی حاصل کرنے کی انہیں فرصت نہیں ہے اور ذوی القربیٰ کا مطلب بھی اس وجہ سے کہ اس سے مراد حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں اور رشتہ داروں کی قرابت کی وجہ سے طبعی طور پر مدد کرنے کی حد خصوصاً فرد اکمل کی حد رہی ہے۔ یا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اپنے خاندان کے لائق اور بزرگ تھے ان کے متکفل تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو روزی حاصل کرنے کی فرصت نہیں ہے یہ بات بھی اسی خیال کا تتمہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور دوسری آیت[1] سے کہ جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے مال فے دلایا پس نہیں دوڑائے تم نے اس کے لئے گھوڑے اور نہ اونٹ لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے، ایک اور خیال جو دل میں آتا ہے وہ درست نہیں ہے۔ بحکم گذشتہ مقدمہ کے۔ مطابق یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تسلط خلافت[2] کے باعث مالک ہونے پر مبنی ہے پس اس قبضہ

حاشیہ مترجم

[1] جب کسی جملے میں ایک ہی شخص کو دو طرح بیان کیا جائے جیسے محمد و اشرف کا ذکر ترجمہ غلط عبداللہ اور دوسرا بدل کہلاتا ہے۔ اس مثال میں اشرف بدل ہے۔ محمد عبداللہ اور اشرف کا ذکر جاتا ہے یہ مرکب کو مرکب بدل کہتے ہیں۔ مبدل منہ اور بدل [illegible] اصل مقصود آپ ہے [illegible] کا نام لینا مقصود نہیں بلکہ اشرف کا ذکر جتانا مقصود ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا آیت ما افاء الله علی رسوله پہلی آیت کا بدل ہے پہلی آیت یہ ہے وما افاء الله علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه من خیل ولا رکاب الخ گویا دوسری آیت کا مقصد [illegible] پہلی آیت کا جو [illegible] واقع ہوئی [illegible] مقصود [illegible] حصے بتائے گئے ہیں۔ بدل کو [illegible] نہیں ہے۔ مترجم

[2] یعنی نہ کہ خلیفۃ اللہ [illegible] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حکمت میں [illegible] ہیں۔ مترجم

نباید پنداشت - وہمین ست کہ در آیہ انفال
اعنی قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ،
ہمہ را از آں خود گفتہ و بجا گفتند کہ
فعل خادم و غلام و نوکر تتمہ فعل مولیٰ و
آں او میباشد - چیزی جداگانہ نباشد
کہ قبل تقسیم ملک اوشاں نمودہ شود - انیں
صورت در جملہ مَا اَفَآءَ اشارہ
تلع طمع دیگراں باشد و از لٰکِنَّ اللّٰہَ یُسَلِّطُ
اشارہ اثبات ملک خلافت نہ ملک تحتانی -
ورنہ معارض آیہ ثانیہ خواہد شد - باقی ماند
مفہوم یتامیٰ ومساکین وجہ ناداری اوشاں خود
ظاہر ست - ہمچنیں مسافراں ما پندار کہ از خویش
وتبار ویاران خود جدا افتادند و اسباب صرف
ہمہ فراہم - بایں ہجوم مصارف وتنہائی اگر
افلاس ومساز نباشد باز کہ باشد -

کو ملک تحتانی کے موجبات میں سے نہیں گمان کرنا چاہیئے
اور یہی وجہ ہے کہ آیت انفال میں میرا مطلب ہے
کہ دیکھ لیجیے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہیں: خادم
کو اپنی ملکیت سے فرمایا ہے اور بجا فرمایا ہے - کیونکہ
خدمتگار، غلام اور نوکر کا فعل آقا کے کام کا تتمہ اور اس
کا ہوتا ہے - جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ تقسیم سے پہلے اس کا
ملکیت شمار کی جائے - اس صورت میں جملہ مَا اَفَآءَ
دوسروں کی طمع کے قطع ہونے کی طرف اشارہ ہوگا - اور
لٰکِنَّ اللّٰہَ یُسَلِّطُ سے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے
ملکیت کا اثبات ہے نہ ملک تحتانی کی وجہ سے - ورنہ دوسری
آیت کے خلاف ہو جائے گا - باقی رہ گئے یتیموں اور
مسکینوں کا مطلب تو ان کی تنگدستی خود واضح ہے - اسی
طرح مسافروں کو بھی سمجھو کہ وہ اپنوں، خاندان والوں
اور غم میں شریک دوستوں سے جدا ہو گئے ہیں اور خرچ کے
سامان سب موجود ہیں - ان کی کثرت مصارف اور
تنہائی کے سبب اگر افلاس میں وہ نہ گھرے ہوں تو اور کب
مبتلا ہوں گے -

حدیث مرفوع بحوالہ واقدی نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست

چوں ازیں فارغ شدیم می گوئیم کہ حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی

واقدی کے حوالے سے حدیث مرفوع اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں

جب اس سے فارغ ہو گئے تو ہم کہتے ہیں کہ مرفوع حدیث

سے حدیث مرفوع کی تعریف شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم شرح مسلم کی جلد اول کے مقدمے میں حسب ذیل الفاظ میں کی ہے:

المرفوع ہو ما اضیف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من قول او فعل او تقریر سواء اضافہ الیہ صحابی او تابعی او من بعدہما وسواء اتصل اسنادہ او لا (مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم جلد ۱، ص ۳)

حدیث مرفوع وہ ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل یا تقریر کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا گیا ہو، خواہ کسی صحابی، تابعی یا ان کے بعد کسی نے اس کو حضور کی طرف منسوب کیا ہو، خواہ اس کی سند متصل ہو یا منقطع ہو - (مترجم)

اشارہ بآں کردہ اند اول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجملہ وضاعین او شان را شمردہ اند و آنکہ توثیق او شان کردہ اند توثیق جملہ رواۃ او شان نکردہ اند تا وقتیکہ حال جملہ رواۃ معلوم نشود نتواں گفت کہ ایں حدیث او شان پیچ حال

جس کی طرف واقدی کے حوالے سے آپ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اول تو اکثر محدثین کے نزدیک اعتبار کے قابل نہیں ہے۔ محدثین نے ان کو جھوٹی حدیثیں گھڑنے والوں میں شمار کیا ہے اور جنہوں نے ان کو قابل اعتماد سمجھا ہے انہوں نے بھی ان کے تمام راویوں کو قابل اعتماد

واقدی کے حالات اور ان کے متعلق مزید تحقیقات

ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن واقدی ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۰۷ھ میں وفات پائی۔ (میزان الاعتدال ص۱۱۰ جلد ۳)

ابن خلکان لکھتے ہیں کہ واقدی سیرت اور مغازی کے امام اور جلیل القدر عالم تھے امام مالک اور سفیان ثوری اور معمر بن راشد اور ابن ابی ذئب کے تلامذہ میں سے تھے واقدی کے شاگردوں میں سے مشہور شاگرد محمد بن سعد صاحب طبقات تھے جو سفیان بن عیینہ کے تلامذہ میں سے تھے۔ (ابن خلکان ۲۳۲)

واقدی کے بارے میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعی اور امام احمد نے واقدی کو کذاب اور ان کی کتابوں کو کذب بتلایا ہے۔ امام بخاری اور ابو حاتم نے متروک الحدیث کہا ہے۔ علی بن المدینی اور نسائی نے ان کو وضع حدیث کہا ہے اور ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ واقدی ضعیف ہیں کذاب نہیں۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ نہیں۔ دارقطنی کہتے ہیں فیہ ضعف۔ ابن عدی کہتے ہیں کہ ضعف ہے۔ علماء کی ایک قلیل جماعت نے واقدی کی توثیق کی ہے اور ان کو ثقہ بتلایا ہے۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ ہے۔ ابو عبید اور ابراہیم حربی نے بھی ان کو ثقہ کہا ہے۔ دراوردی کہتے ہیں کہ واقدی امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"وقد تعصب مغلطائی للواقدی فنقل کلام من قواہ ووثقہ وسکت عن ذکر من وہاہ واتہمہ وہم اکثر عدداً واشد اتقاناً واقوی معرفۃ بہ من الاولین ومن جملۃ ما قواہ بہ ان الشافعی روی عنہ وقد اسند البیہقی عن الشافعی انہ کذبہ۔"

حافظ مغلطائی نے واقدی کی حمایت میں تعصب سے کام لیا ہے کہ جن لوگوں نے واقدی کو ثقہ اور قوی بتلایا ہے ان کا کلام نقل کردیا اور جن لوگوں نے واقدی کو کمزور اور متہم قرار دیا ہے ان کے ذکر سے مغلطائی نے سکوت کیا۔ حالانکہ واقدی پر جرح کرنے والے توثیق کرنے والوں سے عدد میں بھی زیادہ ہیں اور ضبط اور ثقاہت علم اور معرفت میں بھی ان سے بڑھے ہوئے ہیں۔ واقدی کی تقویت میں یہ بھی پیش کیا ہے کہ امام شافعی نے ان سے روایت لی ہے حالانکہ بیہقی نے باسناد امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ امام شافعی واقدی کو کاذب بتلاتے تھے۔

یہ تمام اقوال جو ہم نے نقل کئے ہیں وہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ص۱۱۰ جلد ۳ میں بیان کئے ہیں اور پھر لکھتے ہیں واستقر الاجماع علی وھن الواقدی یعنی واقدی کے کمزور ہونے پر اجماع ہو گیا۔ **فیصلہ**۔ لہٰذا واقدی کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے۔ [illegible] جو ضعیف راوی کی روایت کا حکم ہوتا ہے۔

وارد - صحیح است یا ضعیف۔ بسیاری از مرویات ائمہ حدیث مثل ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد خود بشہادت ایشان ضعیف ست تا بواقدی کہ بجلالت قدر ایشان نخواہند رسید، چہ رسد۔ آری بعض احادیث موقوفہ متضمن این قسم از حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، در بعض صحاح آمدہ اند - اول نقل آں احادیث میکنم باز کشف شبہ مسطورہ مینمایم۔

در مشکوٰۃ در باب فیٔ از بخاری و مسلم آوردہ عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قال عمر بن الخطاب انّ اللہ قد خصّ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ہذا الفیٔ بشیٔ لم یعطہ احدا غیرہ ثم قرأ ما افاء اللہ علی رسولہ منہم الی قولہ قدیر فکانت ہذہ خالصۃ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینفق علی اہلہ نفقۃ سنتہم من ہذا المال ثم یأخذ ما بقی فیجعلہ مجعل مال اللہ متفق علیہ

نہیں سمجھا جب تک کہ تمام راویوں کا حال معلوم نہ ہو جائے نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی یہ حدیث کیا درجہ رکھتی ہے۔ صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ ائمہ حدیث کی بہت سی روایتیں مثلاً ترمذی[1]، ابن ماجہ[2] اور ابوداؤد[3] کی ان کے بیان کے مطابق ضعیف ہیں تو پھر واقدی کہ ان کی جلالت شان کی برابری کو نہیں پہنچ سکتے کیا حیثیت رکھتے ہیں۔ ہاں بعض موقوف[4] حدیثیں حضرت عمرؓ سے اس قسم کے مضامین سے متعلق بعض صحیح[5] حدیثوں کی کتابوں میں آئی ہیں تو میں پہلے ان حدیثوں کو نقل کرتا ہوں۔ اس کے پھر تمہارے لکھے ہوئے شبہ کا ازالہ کروں گا۔

مشکوٰۃ کے فیٔ کے باب میں بخاری اور مسلم سے حسب ذیل روایت نقل کی گئی ہے۔ "مالک بن اوس بن الحدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس فیٔ کے مال میں ایک خاص حق دیا ہے جو کسی اور کو نہیں دیا ہے پھر مَا اَفَاءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْہُمْ کی آیت آخر تک یعنی قدیر تک پڑھی پس اس بنا پر یہ اموال فیٔ خالص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہو گئے کہ وہ اپنے اہل و عیال پر سال بھر کا خرچ اس مال میں سے عطا کریں اور جو بچے اسے خود ہی لے لیں اور اللہ کے

---

1 ترمذی: امام ترمذی ترمذ (ترکستان) میں پیدا ہوئے۔ آپ کی حدیث کی کتاب جامع ترمذی حدیث کی چھ صحیح کتابوں میں سے ایک ہے۔ آپ کا نام محمد بن عیسیٰ ہے۔ ۲۷۹ھ میں وفات پائی۔ مترجم

2 ابن ماجہ: امام محمد بن ماجہ [illegible] میں پیدا ہوئے۔ ۲۷۳ھ میں وفات پائی۔ آپ کی کتاب ابن ماجہ صحاح ستہ میں سے ایک ہے [illegible] حدیثیں ہیں۔ مترجم ——— 3 ابوداؤد: [illegible] ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے۔ ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔ آپ کی کتاب [illegible] صحاح ستہ میں [illegible] ۴۸۰۰ حدیثیں ہیں۔ مترجم ——— 4 موقوف حدیث: [illegible] کا قول یا فعل ہے جو کسی صحابی [illegible] حدیث کہا جائے۔ (مقدمہ [illegible] صفحہ ۲) ——— 5 صحیح: وہ حدیث ہے جس کی سند راوی سے [illegible] [illegible]

[illegible] ——— 6 حدیث ضعیف وہ ہے جس کے راویوں میں سے کوئی [illegible] (مقدمہ [illegible])

و حدیث دیگر نیز از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ در ہماں باب آوردہ۔

وعن عُمَرَ قَالَ كَانَتْ اَمْوَالُ بَنِي النَّضِيْرِ مِمَّا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِمَّا لَمْ يُوْجِفِ الْمُسْلِمُوْنَ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ فَكَانَتْ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً يُنْفِقُ عَلٰى اَهْلِهٖ نَفَقَةَ سَنَتِهِمْ ثُمَّ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ فِي السِّلَاحِ وَالْكُرَاعِ عُدَّةً فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ متفق علیہ

ازیں دو حدیث ظاہر بیناں را وہم مالکیۃ معروفہ بنسبت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہم می آید مگر آنانکہ نظر بر مقدمات مذکورہ انداختہ اند میدانم کہ (ان شاء اللہ العزیز) ہرگز گرفتار ایں وہم نخواہند شد و لفظ خالصہ یا خاصہ را کہ دریں دو حدیث قبل از تامل موہمت ایں وہم می شوند و بمدیگر مطابق و لواحق ایں مفہوم را کہ دریں دو حدیث موہم وہم مذکور بند بر محل دیگر خواہند نشاند۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ ایراد لفظ فلِلّٰہ در خمس و در آیۃ ثانیہ بدیں جانب مشیر ست کہ دریں قسم

مال کی جگہ خرچ کریں۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں کی متفقہ روایت ہے

اور دوسری حدیث (اسی مضمون کی) بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ کے اسی باب میں لائے ہیں۔

عمرؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ بنی نضیر (قبیلے) کے اموال ان میں سے تھے کہ فَے کے طور پر اللہ نے اپنے رسولؐ کو دیئے۔ اور یہ ان اموال میں سے تھے کہ جن کے لئے مسلمانوں نے گھوڑوں اور اونٹوں کو حرکت نہیں دی۔ پس یہ مال خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص تھے کہ اپنے اہل پر سال بھر کے نفقہ کے لئے خرچ کریں۔ پھر جو (مال خرچ سے) بچے وہ ہتھیاروں اور گھوڑوں اور جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں خرچ کریں۔ بخاری اور مسلم کی متفقہ روایت۔

ان دو حدیثوں سے ظاہری نظر رکھنے والوں کو سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ان اموال کی متعارف مالکیت کا وہم دل میں آجاتا ہے۔ لیکن جن لوگوں نے مذکورہ تمہیدی باتوں پر نظر ڈالی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ انشاء اللہ اس وہم میں ہرگز گرفتار نہ ہوں گے۔ اور لفظ خالصہ یا خاصہ جو ان دونوں حدیثوں میں غور کرنے سے پہلے اس وہم کو پیدا کرنے کے موجب ہیں اور اس مفہوم کے اول و آخر کو جو کہ ان دونوں حدیثوں میں مذکورہ وہم کی تائید کرتے ہیں ان کو دوسرے محل پر چسپاں کریں گے۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آیت خمس اور دوسری آیت میں فلِلّٰہ (اللہ کا) اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ

اموال شرکت خداوندی زیاده ازاں است که در جملهٔ اموال از بعض مقدمات دریافته. گر در تعیین حصهٔ خداوندی نظر اہل علم مختلف افتاد.

بعضے بریں جانب رفتند کہ ایں اموال را بر شش حصه تقسیم کرده آید.

۱- یکی بنام خداوند عالم

۲- دوم بنام سیدالانبیا صلی اللہ علیه وسلم

۳- باقی سہام بنام شریکان دیگر حصهٔ ہر شریک باو باید سپرد

وحصهٔ خداوندی در بنای کعبه ومساجد صرف باید کرد. مگر آنکه نظر باریک بیں وعقل مرتبه شناس دارند بایں تقسیم راضی نشدند. که اندریں صورت استحقاق فعلی وانفعالی برابر شد ومالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلتے وفوقیتے نه برآمد.

از مقدمات سابقه دریافتهٔ که ملک خداوند مالک الملک اصل ہمه املاک ست ومیدانی کہ جنبش ہمیں اصل، وجود ست کہ در موجبات استحقاق فعل از ہمه بالاست. چه اگر بر دادهٔ او جنبش نظر کنند عطار زیاده ازیں چه باشد که وجود عطا کردند.

اس قسم کے اموال میں خدا کی شرکت اس شرکت سے زیادہ ہے جو بقیہ تمام اموال میں بعض دلائل سے تم معلوم کر چکے ہو۔ لیکن حصہ خداوندی کے تعین میں اہل علم کی نظر مختلف واقع ہوئی ہے۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ ان اموال کو چھ حصوں میں تقسیم کیا جانا چاہیئے۔[1]

۱- ایک خداوند جہاں کے نام پر

۲- دوسرا سیدالانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ پیٔے

۳- باقی حصے دوسرے شرکاء کے نام پر کہ ہر شریک کو اس کا حصہ دیا جانا چاہیئے۔

اور خدا کا حصہ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں صرف کرنا چاہیئے۔ لیکن جو شخص باریک بین نظر اور مرتبہ شناس عقل رکھتے ہیں وہ اس تقسیم سے راضی نہیں ہوئے۔ کیونکہ اس صورت میں فعلی[2] اور انفعالی استحقاق برابر ہو گیا اور اصلی مالک کو مجازی مالکوں پر کوئی برتری اور بلندی نہیں رہی۔

گذشتہ تمہیدی مضامین سے تم کہہ چکے ہو کہ خدا مالک الملک کی ملک، باقی تمام املاک کی بنیاد ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ اسی کی وجہ سے وجود کا عطا کرنا ہے کہ (فعلی) استحقاق کے موجبات میں سب سے بالا ہے، کیونکہ اگر خدا کی دادو دہش پر نظر ڈالیں تو اس سے زیادہ

[1] یعنی ایک حصہ اللہ تعالیٰ کا، دوسرا حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا، تیسرا ذوی القربیٰ کا، چوتھا یتیموں کا، پانچواں مساکین کا اور چھٹا مسافروں کا جیسا کہ آیت سے واضح ہے۔ مترجم

[2] فاعل اور فعل، منفعل اور مفعول، استحقاق کی دو قسمیں گزشتہ صفحات کے حاشیہ میں تشریح کے ساتھ بیان ہو چکی ہیں وہاں ملاحظہ فرمایئے۔ مترجم

اعطاء بیع واجرت با و نسبتی ندارد۔ و اگر بقبض نظر افگنند قبضی بالا ازین نیست که موصوف بالذات را بر اوصاف ذاتیه خود باشد، یک لحظه و یک لمحه انفصال ممکن نیست تا گویند که از دست او توان ربود

غرض ۔ دیگر موجبات استحقاق فعلی باستحقاق فعل خداوند مالک الملک هرچند و ؟ قبض دیگران به قبض خداوندی نسبتی دارد۔ نظر برین تقسیم مذکور هیچ هیچ بے معنی ست۔ چه اگر باعتبار استحقاق فعلی ست همه از ان او تعالی ست۔ و اگر باستحقاق انفعالی ست نعوذ بالله۔ پس همه میدانند که او تعالی منزه از ان است ۔ بناء این استحقاق علم فقر و احتیاج ست که تصور آن نیز دران بارگاه مقدس از محالات ست۔

بااین همه اگر در صرف حصه خداوندی در تعمیر بیت الله و دیگر مساجد نظر بر انتساب بیت الله بجانب او تعالی ست سبیل الله و العبادة هم بدان جانب منسوب ست بلکه انتساب عبادت بسوی او تعالی اول و اقدم ست از انتساب بیت الله و مساجد۔ چه منشای این انتساب هم همون عبادة افتاده۔ پس ازین صورت حصه دیگر شرکا هم حصه نبوی صلی الله علیه وسلم هم طرف خدا تعالی می آید چه خدا

اس کی اولاد بخشش ہوگی کہ اس نے ہمیں پیدا کیا۔ نسبی اجرت اور فروخت کی ہوئی چیز معاوضہ نہ کہ اس وجود کی دی ہوئی نعمت کے مقابلے میں کچھ نہیں ہے۔ اور قبضے پر نظر کریں تو اس سے بڑھ کر کوئی قبضہ نہیں جو کہ موصوف بالذات کو اپنے ذاتی اوصاف پر ہوتا ہے وہ ایک لمحے اور ایک لحظے کے لئے بھی جدا ہو جانا ممکن نہیں کہ لیا جائے کہ اس نے ہاتھ سے چھین جا سکتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ نہ تو استحقاق فعلی کی واجب کرنے والی چیزیں خدائے مالک الملک کے فعلی استحقاق کی برابری کر سکتی ہیں اور نہ دوسروں کا قبضہ خدا کے قبضے سے کوئی نسبت رکھتا ہے۔ بنابریں مذکورہ تقسیم بالکل بے معنی ہے۔ کیونکہ اگر استحقاق فعلی کے اعتبار سے ہے تو یہ سب اس خداوند تعالی کی ملکیت ہے۔ اور اگر نعوذ باللہ انفعالی استحقاق کی وجہ سے ہے تو سب لوگ جانتے ہیں کہ اللہ تعالی انفعالی استحقاق سے پاک ہے جو کسی کے طفیل میں حاصل ہو، کیونکہ اس انفعالی استحقاق کی بنیاد فقر اور احتیاج پر ہے کہ اس کا تصور بھی اس مقدس بارگاہ میں محال ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود اگر خداوند تعالی کے حصے کو بیت اللہ اور دوسری مسجدوں کی تعمیر میں خرچ کرنے کے بارے میں نظر اس طرف ہو کہ بیت اللہ، اللہ تعالی کی طرف منسوب ہے تو سبیل اللہ اور عبادت بھی تو اسی طرف منسوب ہے۔ بلکہ عبادت کی نسبت اللہ تعالی کی طرف بیت اللہ اور دیگر مساجد کی نسبت سے زیادہ مقدم اور اول ہے۔ کیونکہ بیت اللہ کے اس تعلق کا اصل سبب وہی عبادت ہے پس اس صورت میں دوسرے شرکاء کا حصہ بھی حصہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ بھی خدا تعالی کی طرف ہی جاتا ہے

مال بجهاد بغرض عبادت ست - چنانکه دانستی - باقی اگر کسی در هوا و هوس خراب کند - در تعمیر خانهٔ کعبه و مساجد هم احتمالات دیگر موجود اند - قصد اقامت نصب و بتان بزمان جاهلیت دران مکان جنت توامان همه شنیده باشند - نظر برین محققان امت همه را از آن خدا دانستند و لفظ فَلِلّٰهِ را برین محمل فرود آوردند و تکریر لام علاوه آنکه گفتم شاید دیگر بهر این علو دیدند و همین طور از توسیط فَلِلرَّسُوْلِ مابین فَلِلّٰهِ وَلِذِي الْقُرْبٰى الخ بدو معنی پی بردند - یکی آنکه از لام لِلرَّسُوْلِ یعنی از لام متوسط که بلفظ رسول ست توسط نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مابین خدا و بندگانش به برزخیت کبری و توسط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بطوریکه گفته ام پی برده مالکیت خلافت برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسلم داشتند - بلکه از لفظ رسول نیز اول همین معنی اشاره یافتند - زیرا که آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نائب و فرستاده او تعالیٰ

کیونکہ خدا کو مال دینا عبادت کی غرض سے ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو - باقی اگر کوئی شخص ہوا[1] اور ہوس میں مال خراب کرے تو خانۂ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں بھی عبادت کے علاوہ اور دوسرے احتمالات[2] موجود ہیں - زمانۂ جاہلیت میں بتوں کا اس مکان جنت نشان میں رکھنا سب نے ہمیشہ سنا ہو گا اس پر نظر رکھتے ہوئے امت کے محققین نے سبھی کو خدا کی ملکیت قرار دیا اور لفظ فَلِلّٰهِ کو اسی معنی پر محمول کیا اور لام کے دوبارہ لانے کو اس کے علاوہ جو میں نے کہا ہے ایک دوسرا گواہ[3] اس مطلوب کے لئے سمجھا اور اسی طرح سے فَلِلّٰهِ اور وَلِذِي الْقُرْبٰى کے درمیان فَلِلرَّسُوْلِ کو لانے سے محققین نے دو معنی سمجھے ہیں - ایک یہ[4] کہ لِلرَّسُوْلِ کے لام سے یعنی اس لام سے جو لِلرَّسُوْلِ کے لفظ پر درمیان میں آیا ہے، خدا اور اس کے بندوں کے درمیان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ ہونا بربنائے برزخیت کبری (یعنی واسطۂ عظمیٰ) اور جس طرح پر کہ میں نے آنحضورؐ کا واسطہ ہونا بیان کیا سمجھ کر خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے آنحضرتؐ کا مالک الملک ہونا محققین نے تسلیم کر لیا بلکہ لفظ رسول

[1] اگر کوئی خواہشات نفس کی عیاشی میں وہ پیسہ خرچ کرے حالانکہ مال عبادت کے لئے دیا گیا تھا تو وہ مال خلاف مصرف ہو گا - مترجم

[2] یعنی خانۂ کعبہ کو بتوں کے رکھنے کے واسطے یا مسجدوں کو بدعات کے لئے بنانے تو ان میں بھی احتمالات جھاڑ و ہوس موجود ہیں - یا جیسا کہ مسجد ضرار مسلمانوں میں تفرقہ ڈالنے کے لئے حضورؐ کے زمانے میں بنائی گئی تھی - مترجم

[3] پہلا گواہ ہمارا استحقاق فعل کا بیان اور دوسرا قسم کو کرر لانا گواہ ہے - مترجم

[4] برزخیت کبری کے متعلق ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بڑا واسطہ یعنی ذریعۂ عظمیٰ ہیں - مترجم

بجانب بندگان ست۔ دپیداست کہ رسولؐ را توسط فیما بین مرسل و مرسل الیہ ضروری ست۔ چنانچہ لفظ اطیعوا کہ برسر این لفظ در مواقع دیگر نہادہ اند شرح این مقصود بوجہ اتم فرمودہ۔

دوئم بدلالت التزامی بعدم فراغت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم متنبہ شدہ از استحقاق انفعال اوشان متنبہ و خبردار شدند۔ چہ اطلاق لفظ رسول برای معنی گواہ است کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شب و روز مصروف این کار بودند و فرصت تحصیل سرمایہ قضاء حوائج خود نمی داشتند۔ الغرض این لفظ بدو معنی دلالت

ہے جو محققین نے اول ہی معنی کی طرف اشارہ پایا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی اللہ تعالیٰ کے نائب اور بندوں کی طرف اس کے بھیجے ہوئے ہیں۔ اور یہ بات صاف ہے کہ رسولؐ کا خدا اور بندے کے درمیان واسطہ بنانا ضروری ہے جب کہ لفظ اطیعوا ؐ نے اس لفظ رسول کے اول میں دوسرے مقامات میں رکھا ہے، اس مقصد کی شرح پورے طور پر کرتا ہے۔

دوسرے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ نبوت کے باعث عدیم الفرصتی سے محققین دلالت ؐ التزامی کے ذریعہ آگاہ ہو کر آنحضورؐ کے انفعالی تعلق سے متنبہ اور خبردار ہوئے۔ کیونکہ رسولؐ کے لفظ کا بولا جانا اس بات کا ثبوت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ (وسلم) دن رات اس کام میں مصروف تھے اور اپنی ضروریات کے پورا کرنے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے کی فرصت نہ رکھتے

---

[1] أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ میں اللہ کے نام کے اول میں اطیعوا کا لفظ ہے جس طرح رسول کے اول میں بھی مستقل طور پر علیحدہ اطیعوا لفظ رکھا گیا ہے جس سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تائید ہوتی ہے۔ مترجم

[2] دلالت کے لفظی معنی اشارہ کرنے یا راہ دکھانے کے ہیں لیکن علم منطق میں ایک چیز کے جاننے سے دوسری چیز کے جاننے کو دلالت کہتے ہیں جیسے دھوئیں سے آگ کا علم ہونا۔ اس دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) دلالت مطابقی (۲) دلالت تضمنی (۳) دلالت التزامی یہاں تو دلالت کی یہ قسمیں بیان کی گئی ہیں لیکن متعلق مذکورہ تینوں دلالتوں سے بحث رہتی ہے۔ الغرض دلالت مطابقی وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے تمام معنی موضوع لہ پر صادق آئے۔ جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ (۲) دلالت تضمنی اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں لفظ اپنے بعض معنی موضوع کی دلالت کرے جیسے انسان صرف حیوان یا صرف ناطق پر بولا جائے حالانکہ انسان کا مفہوم حیوان ناطق کے لئے بنایا گیا ہے لیکن یہاں اس سے صرف ایک جزو اور ایک سے مراد حیوان یا ناطق۔ (۳) تیسرے دلالت التزامی یہ وہ دلالت ہوتی ہے کہ لفظ تو صحیح معنی پر بولا جائے مگر مراد اس کے جز پر ہو بلکہ ایک ایسے مفہوم پر بولا جائے جو خارج ہو اور جس کے لیے وہ بنایا گیا ہے اس کے لئے وہ خارجی معنی ضروری ہوں جیسے انسان بول کر اس سے مراد ناطق وغیرہ لیا جائے اور صرف ناطق بلکہ انسان بول کر ہنسنے والا یا لکھنے والا مراد لیا جائے مثلاً۔ مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بھی یہاں دلالت التزامی کے طور پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استحقاق انفعالی ثابت کرنا ہے۔ مترجم

دارد و برزخیة مشاة ایجا را مستحکم میگرداند -
چه بدلالت این لفظ از هر دو طرف حکمی رسیده
می بینیم - و میدانی که مقدار برزخیة همین است
و بس که بهر دو جانب مناسبتی داشته باشد

شبه و ازالهٔ آن

و ازین تقریر آن غلیان هم از سینه برآمده
باشد که باستماع اینکه استحقاق اصناف مذکوره
این آیت استحقاق انفعالی ست بدلالت خلو
کرده باشد یعنی بهر استحقاق انفعالی اول تحقق
مالکان باستحقاق فعلی ضرورست - وجه دفاع
این غلیان اینست که بایراد لفظ فَلِلّٰه اشاره
باین معنی فرموده اند که مستحق فعلی درین اموال
خداوند ذو الجلال ست تو گوئی چنانکه در اوقاف
عباد موافق رائے ابوحنیفہ رح اصل شی موقوف
مملوک واقف باشد و منافع را تصدق
کرده باشند - اینجا مالک اصل خدا تعالیٰ
خود را داشته، اصناف باقیه را مصرف
منافع مقرر فرمود و این که این اصناف
مصرف منافع اند نه مصرف اصل مال حالانکه
استحقاق انفعالی چنانکه در مستحقان فئ یافته میشود
همچنان در مستحقان زکوٰة هم یافته می شود - حیله
که مستحقان زکوٰة بلکه مستحقان اوقاف هم پس از
عطاء مالک قدر عطا میگردند - وجهش همین است

تھے۔ الغرض یہ لفظ دو معنی پر دلالت کرتا ہے اور لفظ
وساطت کو پختہ بنا دیتا ہے۔ کیونکہ اس لفظ کی دلالت کے
دونوں طرف سے مجھے ایک حکم پہنچتا ہوا نظر آ رہا ہے اور
تمہیں معلوم ہے کہ برزخیت کا مطلب یہی ہے اور بس کہ
دونوں جانبوں سے کوئی مناسبت پائی جاتی ہو۔

شبہ اور اس کا ازالہ

اور اس تقریر سے وہ شبہ بھی دل سے نکل گیا
ہوگا جو یہ سن کر کہ اس آیت کے تحت داخل لوگوں کا
استحقاق، انفعالی استحقاق ہے تمہارے دل میں پیدا ہوگا۔
یعنی انفعالی استحقاق کے لئے سب سے پہلے فعلی استحقاق
رکھنے والے مالکوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور اس شبہ
کے دور ہونے کی صورت یہ ہے کہ فَلِلّٰه کا لفظ لا کر
اس معنی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ان اموال کا اصل حقدار
خدائے ذوالجلال ہے۔ یوں سمجھو کہ جس طرح بندوں کے
مقرر کردہ اوقاف میں امام ابوحنیفہ رح کی رائے کے مطابق
اصل وقف کی گئی چیز، وقف کرنے والے کی ملکیت میں
ہوتی ہے اور اس کے منافع کو صدقہ کر دیا جاتا ہے۔
یہاں پر خداوند تعالیٰ نے اصلی ملک اپنے آپ کو رکھ کر
باقی اقسام ذوالقربیٰ، یتامیٰ[1] مساکین وغیرہ کو منافع
کا مصرف قرار دیا۔ اور یہ بات کہ یہ اصناف ذوالقربیٰ
وغیرہ، نفع کے حقدار ہیں نہ کہ اصل مال کے۔ حالانکہ انفعالی
استحقاق جیسے فئے کے مال کے مستحقین میں پایا جاتا ہے۔
اور تمہیں معلوم ہے کہ زکوٰة کے مستحق بلکہ اوقاف کے
اموال کے مستحق بھی عطا کئے جانے کے بعد بقدر عطا کے

---

[1] مطلب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر ذوی القربیٰ وغیرہ مستحقین اموال کے ذاتی طور پر مالک نہیں ہیں بلکہ ان کے منافع سے
فائدہ اٹھانے کے حقدار ہیں۔ مترجم

که در ایراد لفظ فَلِلّٰهِ تنبیه فرموده اند غرض اگر این چنین نمی نمه ایراد این لفظ محض بیکار باشد۔ چه این هم نتوان گفت که اوصاف عرضیه اگر بجهتی مضاف بسوی معروض می شوند بجهتی مضاف الی الموصوف بالذات هم باشد۔ و بدین جهت لفظ فَلِلّٰهِ را آورده ، بعده بیان مصارف کرده اند۔ زیرا که این مالکیت خدا تعالیٰ مخصوص باین مال نبود۔ پس چه ضرورت افتاد که درینجا بالتخصیص ذکر بمیان آوردند۔ اگر در خمس ذکر فرموده بودند در غنیمت نیز همین حال ذکر می فرمودند و اگر جو قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ بهر همین غرض بگوش سامعان رسانیده اند باز ایراد این لفظ در خمس بیکار بود۔ و قتیکه همه غنائم را ازان خود گفته خمس که حصه ازان ست خود ازان او تعالیٰ گردید۔ علاوه برین در مواضع کثیره بارشادات وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ و اشباه ذالک این عقیده را خود مستحکم کرده بودند۔ باین اهتمام این ذکر موجه نتوان شد۔ معهذا تقاریریکه در هدیة الشیعه کرده ام نیز انشاء الله برین هرگواه عادل اند و نیز بعض احادیث هم بسیاق دیگر آمده اشاره باین معنی خواهم کرد انشاء الله۔

بالجمله از لفظ خاصه و خالصه و دیگر الفاظ مثل لِمَنْ یُعْطِیْهِ اَحَدًا وغیره که ظاهر بینان را

مالک ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ لفظ فَلِلّٰهِ کے لانے میں پوشیدہ رکھی ہے۔ غرض اگر یہ معنی نہ کریں گے تو اس لفظ کا لانا بیکار محض ہو جائے گا کیونکہ یہ بھی نہیں کہہ جاسکتے کہ عرضی اوصاف اگر ایک حیثیت سے معروض کی طرف منسوب ہوتے ہیں تو دوسری حیثیت سے موصوف بالذات کی طرف بھی منسوب ہوتے ہیں۔ اور اسی لحاظ سے لفظ فَلِلّٰهِ کو لایا گیا ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے مصارف کا بیان کر دیا ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ کی وہ مالکیت خاص اسی مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی۔ پھر کیا ضرورت پیش آئی کہ اس جگہ خاص طور پر اپنا ذکر درمیان میں لائے۔ اگر خمس میں ذکر فرمایا تھا تو غنیمت میں بھی اسی طرح ذکر فرماتے اور اگر جو کہہ دیجئے کہ "انفال اللہ اور رسول کے لئے ہیں" اسی غرض کے لئے سننے والوں کے کان میں ڈالا ہے تو پھر اس لفظ کا خمس کے بیان میں لانا بے فائدہ تھا کیونکہ جب تمام غنیمت کے اموال کو اپنی ملک قرار دیدیا تو خمس جو کہ اسی کا ایک حصہ ہے خود بخود اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہو گیا۔ اس کے علاوہ بہت سے مواقع میں "اور اللہ ہی کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے" کے ارشادات اور اسی طرح دوسری آیات کے مطابق اس عقیدہ کو خود پختہ کر دیا تھا۔ اس وجہ سے اس ذکر کے اہتمام کی کوئی وجہ نہیں نکل سکتی۔ اس بات کے ساتھ ساتھ جو تقریریں کہ میں نے "ہدیۃ الشیعہ" میں بیان کی ہیں وہ بھی انشاء اللہ اس بات پر منصف گواہ ہیں۔ اور نیز بعض احادیث بھی دوسرے بیان کے ذیل میں ہیں کہ اس معنی کی طرف میں انشاء اللہ تعالیٰ اشارہ کروں گا۔

الغرض لفظ خاصۃ اور خالصۃ اور دوسرے الفاظ مثلاً لِمَنْ یُعْطِیْهِ اَحَدًا وغیرہ کے

وہم مذکور بخاطر می نشیند از مغالطہ نظر سرسری ست یا بداہت وہم ورنہ خود میدانی کہ این الفاظ مخصوص بملک و موضوع بہر مالکیت نیستند۔ تا چار و ناچار پای عقل را شکستہ در پی وہم مذکور روند۔

این الفاظ باعتبار معانی مطابقیہ موضوع لہا ازین محل متبادر، عام اند و عام را قبل دلالت دلائل مخصصہ بر محل خاص فرود آوردن کارکسانی ست کہ وہم را از سر نشناسند۔ خود میدانی کہ خصوص و اختصاص وخصوص از دو قسم استحقاق عام ست و بہر دو قسم ارتباط دارد۔ میتوان گفت کہ زکاۃ مخصوص بہر فقرا و مساکین وغیرہم اصناف معلومہ ست۔ اغنیا را دران حقی و استحقاقی نیست۔ علی ہذا القیاس اموال فئ خاص بہر اصناف مندرجہ آیۃ مَآ اَفَآءَ اللّٰہُ ست۔ اغنیا را دران مداخلت نرسد۔ چنانچہ خود بجملہ کَیۡلَا یَکُوۡنَ دُوۡلَۃً بَیۡنَ الۡاَغۡنِیَآءِ مِنۡکُمۡ بایں جانب اشارۃ فرمودند۔ اکنون تجسس مخصصات باید کرد۔ تا اگر بہم رسند فبہا ورنہ این کلام مجمل باشد۔ چہ دو محل متضاد بیکدم مراد نتوان شد تا عام گفتہ باطمینان بنشینند۔ مگر چون تلاش مخصصات کردیم بشہادۃ مقدمات گذشتہ

سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ وہم پیدا ہوتا ہے تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب۔ ورنہ تمہیں خود معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے خاص اور مالکیت کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں۔ کہ مجبور ہو کر عقل کے پاؤں کو توڑ کر مذکورہ وہم کے پیچھے لگ جائیں۔

یہ الفاظ ان معانی کے اعتبار سے جن کے لئے یہ بنائے گئے ہیں اس متبادر محل[1] سے عام ہیں۔ اور عام لفظوں کو تخصیص کے دلائل سے پہلے کسی خاص معنی پر محمول کرنا انہی لوگوں کا کام ہے جو وہم اور سرمیں تمیز نہیں کرتے۔ تمہیں خود معلوم ہے کہ الفاظ خصوص و اختصاص اور خلوص استحقاق کی دونوں قسموں سے عام ہیں اور دونوں قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہٰذا کہہ سکتے ہیں کہ زکاۃ فقراء اور مساکین وغیرہم معروف قسموں کے لئے مخصوص ہے مالداروں کا اس میں کوئی حق اور استحقاق نہیں ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے فئ کے اموال بھی مندرجہ آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰہُ کے مطابق انہی لوگوں کے لئے مخصوص ہیں جو آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰہُ کے تحت آتے ہیں۔ مالداروں کو اس میں دخل کا حق نہیں پہنچتا۔ چنانچہ خود آیت کا یہ ٹکڑا تاکہ تم میں سے مالداروں کے درمیان ہی وہ گھومتا نہ رہے[2] میں اس طرف اشارہ فرمادیا اب وجہ تخصیص کی تلاش کرنی چاہیے۔ اگر وہ مل جائیں تو اچھا ہے ورنہ یہ کلام مجمل ہوگا۔ کیونکہ دو متضاد محل بیک وقت مراد نہیں لے جا سکتے کہ ہم اس کو عام کہہ کر اطمینان سے بیٹھ جائیں۔ مگر جب ہم نے وجہ

[1] متبادر محل ایسے معنی کو کہا جاتا ہے جو کسی لفظ کو سن کر یا پڑھ کر ذہن میں فوراً آجاتے ہیں اور عام طور پر جو معنی مراد لئے جاتے ہیں وہی متبادر محل کہلاتے ہیں۔ مترجم

[2] اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مال، مالداروں ہی میں نہ گھومتا رہے بلکہ فقراء اور حاجتمندوں کو بھی فائدہ پہنچے۔ مترجم

بیقین دانستیم که این اختصاص بایں معنی ست
که جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم این اراضی
را بہر خود داشتہ بودند و پیشتر دانستہ که
در استحقاق انفصال رسانیدن حق بہر ہر فرد
و ہر ہر صنف از مستحقان ضرور نیست ۔
بیک فرد ہم اگر حوالہ کنند از عہدۂ ادا بدر
آیند۔ چون تولیت مخصوص بآنجناب صلی اللہ
علیہ وسلم بود تقسیم و تولیۃ ہمہ برای او شان
باشد۔ حاجت دست نگری دگران نبود ۔
و ازینجا اعتقاد اخذ صفایا از خمس و فی که
که ہمہ اہل سنت بہر آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم تجویز فرمودہ اند توجیہ دانستہ
باشی ۔ بالجملہ ازیں خصوص و خلوص و دیگر
مضامین موہمہ این معنی، معنی ملک بأوصاف
قطع نظر ازانکہ افزایش از معنی مطابقی ست
مخالف دلائل قطعی ست کہ بعض ازانہا گذشت
و بعض را انتظار باید کرد

یکی ازانہا حدیث مالک بن اوس بن
الحدثان ست کہ در مشکوٰۃ از ابوداؤد آمدہ۔

وعنہ قال کان فیما احتج بہ عمران قال
کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ثلث صفایا[1] بنی النضیر وخیبر وفدک
فاما بنو النضیر فکانت حبسا لنوائبہ

تقسیم کی تلاش کی تو گذشتہ تمہیدات کی شہادت پر
ہمیں یقین ہو گیا کہ یہ اختصاص اسی معنی کر ہے کہ جناب
سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان زمینوں کو اپنے
لئے رکھ لیا تھا ۔ اور پیشتر تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ انفصال
استحقاق میں مستحقین کی ہر ہر صنف اور ہر ہر فرد کو حق کا
پہنچانا ضروری نہیں ہے ۔ اگر کسی ایک شخص کے بھی حوالے
کر دیں گے تو ادا کرنے کی ذمہ داری سے بری ہو جائیں گے۔
چونکہ خلافت کے باعث مالکیت آنجناب صلی اللہ علیہ
وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی اس لئے ان سب
اموال کا متولی ہونا اور تقسیم کرنا آپ ہی کے لئے مخصوص
ہو گا دوسروں کی دست نگری کی ضرورت نہیں ہے۔ اور یہیں سے
فے اور خمس کی منقولہ اشیا کے بارے میں وہ عقیدہ جس کو اہل سنت
نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جائز فرمایا ہے مدلل
تم نے معلوم کر لیا ہو گا۔ بالجملہ اس خصوص اور خلوص اور اس
معنی کی تائید کرنے والے دوسرے مضامین سے ، ملکیت کے
معنی نکالنا، قطع نظر اس سے کہ اصل مطابقی معنی پر زیادتی
کرنا ہے یقینی دلائل کے مخالف ہے جن میں سے بعض گذرے
اور بعض کا انتظار کرنا چاہیئے۔
انہی میں سے ایک مالک بن اوس بن الحدثان کی حدیث
ہے جو مشکوٰۃ میں ابوداؤد سے روایت ہے۔
اور ابوداؤد سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ جس چیز کو عمر
حجت میں پیش کیا کرتے تھے انہی میں سے یہ بات ہے کہ
انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بنی نضیر
خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضور نے اپنے لئے منتخب

---

[1] صفایا، صفیہ کی جمع ہے۔ بہت دودھ دینے والی اونٹنی اور ریوڑ کے بہت پھل دینے والے درخت کو کہتے ہیں۔ یہی سبب
صفایا ئے غنیمت کے اس حصے کو صفایا کہا جاتا ہے جس کو رئیس قوم اپنے لئے مخصوص کر لے (منجد)

واما فدک فکانت حبسا لابناء السبیل واما خیبر فجزاها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثة اجزاء - جزئین بین المسلمین وجزءاً نفقة لاھلہ فما فضل عن نفقة اھلہ جعلہ بین الفقراء المہاجرین رواہ ابوداود

حدیث دیگر

وحدیثی دیگر از شرح السنہ بروایت مالک بن اوس بن الحدثان در مشکوٰۃ آوردہ۔

عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قرأ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ انما الصدقات للفقراء والمساکین حتی بلغ علیم حکیم فقال ھذہ لھؤلاء ثم قرأ واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان للہ خمسہ وللرسول حتی ابن السبیل ثم قال ھذہ لھؤلاء ثم قرأ ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القری حتی بلغ للفقراء ثم قرأ والذین جاؤا من بعدھم ثم قال ھذہ استوعبت المسلمین عامة فلئن عشت

فرماتے تھے ان کا تہائی حق آنحضور کو تھا پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے، اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا۔ اور جو کچھ آپ کے اہلبیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقرا میں خرچ فرماتے۔ ابوداؤد نے یہ روایت بیان کی۔

دوسری حدیث

اور دوسری حدیث شرح السنہ سے بروایت مالک بن اوس بن حدثان مشکوٰۃ میں لائے ہیں:۔

مالک بن اوس بن حدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی [1] سوا اس کے نہیں کہ صدقات فقراء مساکین یہاں تک کہ علیم حکیم تک آیت تلاوت کی تو فرمایا یہ ان لوگوں کے لئے ہے۔ پھر یہ دوسری آیت پڑھی، اور جان لو کہ جو کچھ تم غنیمت حاصل کرو کسی چیز کی بھی ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے پانچواں حصہ اور رسول اللہ صلی اللہ کے لئے ابن سبیل تک آیت پڑھی اور پھر کہا یہ اموال غنیمت ان لوگوں کے لئے ہیں پھر پڑھا مَا اَفَآءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی سے للفقراء تک آیت پڑھی پھر پڑھا والذین جاؤ و من بعدھم پھر فرمایا کہ

---

[1] یعنی صدقات ان لوگوں کے لئے ہیں جو اس آیت میں ذکر ہے۔ مترجم

[2] پوری آیت یہ ہے اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِى الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (پارہ ۱۰ ۔ سورۃ توبہ ۔ رکوع ۸)

فلیاتین الراعی وھو بسرو حمیر نصیبہ منھا لم یعرق فیھا جبینہ رواہ فی شرح السنۃ

ایں دو حدیث را اگر بغور نگرند آشکارا می شود کہ حضرت رضی اللہ عنہ فے را منحو اوقاف می فہمیدند ۔ حدیث اول صاف صحت در دلالت ایں معنی چہ حُبّس ہمیں وقف را گویند و تطع نظر ازیں ، وضع و اطلاق خود مفہوم حُبس کہ بمعنی محبوس ست بر ایں قدر دلالۃ دارد کہ از اصل ایں اشیا مملوک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نبودند بلکہ ہمچو قیدیاں و محبوساں کہ بہر چندی یا بہر دوام بکار سرکار سے ہمچو غلامان مملوک جانفشانیا کنند ایں اموال نیز ہمچو اموال مملوکہ زیر تصرف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بودند نہ اینکہ مملوک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بودند۔

علاوہ بریں ایں احتجاج خود بمقابلہ کسانے بود کہ فئ فتوح عراق و شام را تقسیم کردن میخواستند و ہمچو غنائم قابل ملک می پنداشتند و ایں احتجاج در مجمع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بود و کسی انکار بریں احتجاج نکرد نہ آنوقت نہ وقت دیگر، نہ از حاضران نہ از غائبان بلکہ ہر کہ بشنید حق را روشن دید و باطل را از حق جدا جدا فہمید۔

آیت نے تمام مسلمانوں کو اپنے احاطے میں لے لیا ۔ اگر میں زندہ رہا تو آئے گا ایک چرواہا اور وہ مال نیم پختہ کھجوریں اور مواشی ہوں گے تو میں اس چرواہے کو ان میں سے اس کا حصہ دوں گا جس کے حاصل کرنے کے لئے اس کو دوڑ دھوپ نہ کرنی پڑی۔

ان دو حدیثوں کو اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فئے کے مال کو مثل اوقاف کے سمجھتے تھے ۔ پہلی حدیث بھی اپنے اس معنی کی وضاحت میں صاف ہے ۔ کیونکہ حبس ہی وقف کو تو کہتے ہیں ۔ لفظ حُبُس کی بناوٹ اور اطلاق سے قطع نظر خود لفظ حبس کا لغوی مفہوم بھی جو محبوس کے معنی میں ہے اتنی بات بتا دیتا ہے کہ اصل میں یہ چیزیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں نہ تھیں ۔ بلکہ قیدیوں اور محبوس لوگوں کی مانند کہ کچھ عرصے یا ہمیشہ کے لئے سرکاری کام میں مملوک غلاموں کی طرح جانفشانیاں کرتے ہیں ۔ یہ اموال بھی مملوکہ اموال کی مانند نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرف میں تھے نہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں تھے ۔

اس کے علاوہ یہ استدلال خود ان لوگوں کے مقابلے میں تھا جو عراق و شام کی فتح میں حاصل ہوئے مال فئے کو تقسیم کرنا چاہتے تھے ۔ اموال غنیمت کی طرح ملکیت میں لے لینے کے قابل سمجھتے تھے اور یہ استدلال صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مجمع میں ہوا اور کسی نے بھی اس استدلال پر انکار نہ کیا ۔ نہ اس وقت اور نہ کسی دوسرے وقت نہ حاضرین میں سے اور نہ غائبین میں سے کسی نے انکار کیا بلکہ جس شخص نے بھی سنا حق کو روشن دیکھا اور باطل کو حق سے جدا جدا سمجھا۔

باقی ایں قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ نزد شیعہ اگرچہ از پایۂ اعتبار ساقط باشد وگویند کہ اخبار عمری را چہ اعتبار۔ مگر چوں بنائے ایں تحریر بر دفع الزام و شنک اہل سنت است حوالہ چہ حرج۔ باایں ہمہ تواریخ یکی از فریقین ہم انشاء اللہ مخالف ایں قول نخواہد برآمد۔ عمل درآمد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں طور بود۔ باز اگر گویند ایں قدر گویند کہ اموال معہودہ وقف نبوا مملوک بود اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در ہمیں مصارف صرف کردہ باشند۔ مگر احتجاج حدیث ثانی ناقابل دم زدن سنیان است نہ شیعہ استیعاب آیۂ جو مسلمیں را انکار نتواں کرد مگر آنکہ خود منکر کلام اللہ شوند و خداوند علیم را بجھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نگویند کہ خدا را ہم چہ اعتبار نعوذ باللہ۔

و آنچہ در یکی از دو روایات گزشتہ از حضرت عمرؓ در بارۂ اموال بنی نضیر چنیں گزشتہ:۔

فکانت لرسول صلی اللہ علیہ خاصۃ ینفق علی اھلہ
ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدۃ فی سبیل اللہ۔

و در یں حدیث است:۔

فاما بنوا النضیر فکانت حبسا لہ انشد و نفقۃ الی ما بر غیر حوالہ کردہ حدیث نیکو نیست۔

باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول اگرچہ شیعوں کے نزدیک اعتبار کے مقام سے گرا ہوا ہو گا کیونکہ وہ یہ کہیں گے کہ عمر کی خبروں کا کیا بھروسہ۔ لیکن چونکہ اس تحریر کی بنیاد اہل سنت کے شک اور الزام کو دور کرنے کے لئے ہے اس لئے اس حوالے میں کیا حرج ہے۔ اس کے باوجود شیعہ اور سنی دونوں فریقین کی تاریخ میں اس قول عمرؓ کے خلاف کوئی چیز نہ نکلے گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل درآمد اسی طرح پر تھا۔ پھر بھی اگر یہ نہیں کہے تو صرف اسی قدر کہیں گے کہ یہ اموال وقف تھے جو مملوک تھے اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی مصارف میں اموال کو صرف کیا ہو گا۔ لیکن دوسری حدیث سے حجت لانے میں تو سنیوں کے لئے دم مارنے کا موقع ہے نہ شیعوں کے لئے۔ کیونکہ نفی کی آیت کا تمام مسلمانوں پر حاوی ہونے سے انکار قطعی نہیں کیا جا سکتا ہاں یہ کہ کلام اللہ کا ہی انکار کر دیں اور خدا کے علیم کو حضرت عمر رضی اللہ کی طرح کہہ دیں کہ خدا کا بھی کیا اعتبار ہے۔ (تو یہ دوسری بات ہے)

اور جو گذشتہ بھی دو روایات میں سے ایک حدیث میں بنی نضیر کے اموال کے بارے میں حضرت عمرؓ سے یہ بیان گذرا ہے:۔

"کہ وہ مال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھے جنہیں اپنے گھر والوں پر سال بھر کے نان و نفقہ کے لئے خرچ کیا کرتے تھے پھر جو باقی بچتا تو ہتھیار اور گھوڑوں پر فی سبیل اللہ تیاری پر خرچ فرماتے۔"

اور اس حدیث میں ہے:۔

"رہے اموال بنو نضیر تو وہ آپ کے ہنگامی ضروریات کے لئے مخصوص تھے ... اور گھر والوں کے نفقے کا ذخیرہ [illegible] یہ دونوں۔ [illegible]

قبل از افتتاح خیبر قبل از اموال بنی النضیر گرفته
باشند بعد افتتاح خیبر بطوریکه مذکور شد کار فرموده
یا آنکه کانَ مقتضی استمرار بایں معنی نیست که
گاہی مخالف آں بساعت وجود نیاید۔ بر فعل
یکدو بار ہم استعمال کانَ در احادیث و محاورات
عرب موجود است۔ منجملہ حدیث کُنْتُ
أُطَيِّبُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ لِاِحْرَامِهٖ حِيْنَ يُحْرِمُ وَلِحِلِّهٖ
قَبْلَ اَنْ يَطُوْفَ بِالْبَيْتِ است که از
حضرت عائشہ رض در بخاری فی باب الطیب
عند الاحرام مروی ست۔ ایں واقعہ
بجز یک بار صورت نہ بستہ۔ چہ استعمال طیب
قبل طواف معتمر را بالاجماع جائز نیست و
پس از صحبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا
بجز یکبار اعنی حجۃ الوداع اتفاق احرام حج
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را نیفتادہ۔
الحاصل مفاد کانَ استمرار بطور مذکور نیست
تا غلطی جہل اہل فہم ماند۔ ما نیز در محاورات
اردو الفاظیکہ بمقابلہ کانَ موضوع اند،
در وقائع گذشتہ کہ بجز یکبار یا دو بار
نشدہ باشند استعمال می کنیم۔

اندریں صورت طلب میراث حضرت
علی و حضرت عباس رضی اللہ عنہما کہ از بعض
روایت در زمانہ حضرت عمر مفہوم میشود۔ اگر
محمول بر طلب حقیقی داریم بگمان جریان میراث
در استحقاق انفصالی و تولیت باشد کہ برترتیب

خیبر کی فتح سے پہلے اپنی خوراک کا خرچ بنی نضیر کی آمدنی سے
لیتے ہوں گے لیکن فتح خیبر کے بعد اس طریقے پر جیسا کہ
ذکر کیا گیا عمل فرمایا۔ یا یہ کہ کانَ اس معنی میں دوام نہیں
چاہتا کہ کبھی بھی اس دوام کے خلاف وجود میں نہ آسکے۔
بلکہ کانَ حدیثوں اور عربوں کے محاوروں میں استمرار کے
بجائے ایک دو دفعہ کام کرنے کے حق میں بھی استعمال
ہوا ہے۔ ایک حدیث تو یہ ہے "کہ میں رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے لئے جب آپ احرام باندھتے
اور احرام سے حلال ہونے کے وقت بیت اللہ کا طواف
کرنے سے پہلے خوشبو لگایا کرتی تھی" یہ حدیث حضرت
عائشہ رض سے بخاری میں "احرام باندھنے سے پہلے خوشبو
لگانے کے باب میں" روایت کی گئی ہے۔ یہ احرام کا
یہ واقعہ ایک دفعہ سے زیادہ پیش نہیں آیا۔ کیونکہ طواف
سے پہلے خوشبو کا استعمال عمرہ کرنے والے کو فقہا کے
متفقہ فیصلے کے مطابق جائز نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ
رضی اللہ عنہا کے ساتھ ہونے کے بعد ایک مرتبہ یعنی
حجۃ الوداع کے سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کا
اتفاق نہیں ہوا۔ الحاصل کانَ کا تقاضہ مذکورہ طریقے
پر استمرار کا نہیں ہے کہ کوئی غلطی اہل فہم کے دل میں رہ جائے۔
ہم بھی اردو کے محاورات میں ان الفاظ کو جو کانَ کے
مقابلے میں بنائے گئے ہیں ان گذشتہ واقعات کے سلسلے
میں جو ایک یا دو بار کے سوا پیش نہیں آئے۔

اس صورت میں حضرت علی رض اور حضرت عباس
رضی اللہ عنہما کا حضرت عمر رض کے زمانے میں میراث طلب
کرنا جو کہ بعض روایات سے سمجھا جاتا ہے اگر اس طلب کو
ہم حقیقی طلب پر دیکھیں تو اس صورت میں انفصالی استحقاق
اور تولیت میں میراث جاری ہونے کے گمان کی بنا پر ہوگا جو

مالکیۃ خلافت تعلق دارد اگر محمول بر تشبیہ طلب تولیہ بطلب میراث کنیم و وجہ شبہ آں طلب اول باشد کہ در زمانہ حضرت ابوبکر صدیقؓ افتادہ باز حاجت ایں اشارہ ہیچ نیست۔

سوال | باقی ماند اینکہ صرف در سامان جہاد بکدام جہت بود جہاد از مصارف فئ نیست؟

جواب | جوابش اینست کہ لفظ رسول خود کفیل دفع ایں خلجان ہست۔ خرچ سفیراں و جاسوساں سلاطین را بنگر کہ چہ قسم میباشد۔ و باز آنہمہ بذمہ سرکار بود۔ نہ اینکہ فقط خرچ خورد نوش بدہند و باقی را حساب کردہ بگیرند۔ سفیر خداوندی و نائب و خلیفہ او را ہر ضرورتیکہ در اداء پیام یا اعلاء کلام ملک علام پیش آید ہمہ از خزانہ عامرہ خداوندی بدہند و باز ہمہ را بصرف رسل بنویسند غرض ایں خرچ از بیت المال باشد و ایں نیز یکی از شواہد عدم ملک نبوی ہست بہ نسبت اموال معلومہ۔ (بہ ترتیب سابقہ کرمہ نمبر ۵)

اجلا از مہر سکو بینیم ہمیں می تراود کہ اموال فئ از مملوکات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بمرتبہ سابقہ

استحقاق خلافت الٰہیہ کی وجہ سے مالک ہونے کے مرتبہ سے تعلق رکھتا ہے اور اگر اس مطلب کو اس پر محمول کریں کہ تولیت کا مطالبہ میراث کے مطالبے کے مانند ہے اور وجہ شبہ وہی پہلا طلب ہو جو کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ میں پیش آئی تھی تو پھر اس اشارے کی بالکل حاجت نہیں رہتی۔

سوال | باقی رہی یہ بات کہ جہاد کے سامان میں یہ مال صرف کرنا کس دلیل کی بنا پر تھا کیونکہ جہاد فے کے مال کے مصارف میں سے نہیں ہے؟

جواب | اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ رسول اس شبہ کو زائل کرنے کا خود ذمہ دار ہے۔ چنانچہ بادشاہوں کے جاسوسوں اور سفیروں کے خرچ کو دیکھو کہ کس قسم میں داخل ہے۔ وہ سب حکومت کے ذمہ ہے نہ صرف یہ کہ کھانے پینے کا خرچ حکومت دیتی ہے اور بقایا کو حساب فہمی کر کے واپس لے لیں اسی طرح خدا کے سفیر (یعنی پیغمبر) اور خدا کے نائب اور خلیفہ کو جو ضرورت کہ اللہ کے پیغام پہنچانے میں یا ملک علام (یعنی اللہ تعالیٰ) کے کلام کو بلند کرنے کے لئے پیش آئے۔ تو خداوند تعالیٰ کے بھرپور خزانے سے تمام ضروریات کے اخراجات دلائیں گے اور یہ سب رسول کے کھاتے میں لکھے گئے۔ غرض یہ سب خرچ بیت المال سے ہوتا۔ اور یہ بھی منجملہ ان اموال کے حضور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک نہ ہونے کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

الحاصل جس پہلو سے بھی کہ ہم دیکھیں یہی مترشح ہوتا ہے کہ فے کے اموال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ...

نبودند - اگر بعضے بمرتبہ فوقانی بودند- گو
ما حاصلش دانستی کہ فقط تولیت و اختیار
تصرف ست مناسب وقت بمصرفی از
مصارف مقررہ خداوندی از مستحقان
انشا حصہ باید کہ بہ ہر فرد فرد نیست کہ بہر فرد ہر
صنف رسانیدہ شود ادا نمی تواند شد ہر دو ممکن نیست
داخل فیہ تحت فامن بعد ہم نیز
ہستند کہ ہنوز بساحت وجود قدم ننہادہ اند
کسی چہ تواند ادای خمس مذکورۃ نیز منجملہ
محالات عادی ست - کدام کسی ست
کہ جملہ فقراء شرق و غرب و مساکین وغیرہ
را تجسس کردہ یگان یگان را دادن میتواند-

الکنون اگر حدیث واقدی صحیح ہم باشد
چہ حرج کہ مضمونش بیش ازیں نہ باشد اگر
فرق باشد ہمیں قدر باشد کہ احادیث حضرت
عمر رضی اللہ عنہ موقوف اند و آں مرفوع-
نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گفتہ بود
ہمیں حضرت عمر گفتند - زیادہ ....
فرض گوئیم کہ معنی ناقصہ و خاصہ این نیست
گرفتہ شد آں وقت ما را جوابی دگر بزبان ست -

سے مرتبہ سافلہ میں تھے - اگر تھے تو مرتبہ فوقانی میں تھے۔
مگر اس کا ماحصل (نتیجہ) تم نے جان لیا کہ صرف انتظام
کرنے اور تصرف کرنے کا اختیار ہے - یعنی خداوندتعالیٰ[1]
کے مقررہ مصارف میں سے ، صرف کے مناسب وقت
میں ، نفس استحقاق کے مستحقین پر صرف کر دینا چاہیئے
یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر صنف کے ہر ہر فرد کو پہنچایا
جائے ، ورنہ خمس کو اس طور سے ادا کرنا کیسے ممکن ہے
جبکہ مصارف میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو ان کے بعد آئیں گے
اور انہوں نے ابھی دنیا میں قدم بھی نہیں رکھا ہے -
کوئی ایسا کس طرح کر سکتا ہے - خمس مذکورہ کا ادا کرنا
بھی (اس طور پر) عادت انسانی کے لئے محالات میں سے
ہے - کونسا آدمی ہے کہ مشرق و مغرب کے تمام فقرا
اور مساکین وغیرہ کو ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر ایک ایک
کو دے سکتا ہے -

اب اگر واقدی کی حدیث صحیح بھی ہو تو کیا مضائقہ
ہے کہ اس کا مقصد اس سے زیادہ نہ ہوگا - اگر فرق
ہوگا تو اسی قدر ہوگا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیثیں
موقوف[2] ہیں اور وہ مرفوع[3] - پس گویا کہ وہ مضمون
جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا وہی مضمون
حضرت عمرؓ نے کہا - اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں -
ہاں اگر فرض کر لو کہ ناقصہ اور خاصہ کے معنی یہ نہیں ،
تو اس وقت دوسرا جواب ہماری زبان پر موجود ہے -

---

[1] اس طور سے ادا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ ہر ہر صنف کے ہر ہر فرد کو دیا جائے - مترجم
[2] موقوف وہ حدیث ہے جس کی سند کسی صحابی پر جا کر رک جائے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس سند کو نہ پہنچایا گیا ہو - مترجم
[3] حدیث مرفوع وہ حدیث ہے جس کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہو - مترجم

گوئیم سلمنا لفظ خاصه و خالصه وغیره دلالت بر مالکیت فعلی میکنند نه بر استحقاق انفعالی - لیکن بهر انتساب چنانکه دانستی مرتبه فوقانی کافی ست - این وقت این جواب از همان قبیل خواهد بود که بعد از سوال مندرج بجمله

یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ

جواب

قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ

آمده - یعنی در باره تقسیم و تعیین حصص اختیار بخدا تعالی و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ست نه بدیگران همچنین اینجا تقسیم نکردن مال فئ را بطور غنیمت بعد خمس باید پنداشت واللہ اعلم -

و این را هم گذار - در حدیث واقدی تفسیر آیت ثانیه از دو آیت فئ بغرض جواب حضرت عمر است که بعد برآوردن خمس مثل مال غنیمت تقسیم مال فئ میخواستند -

و حاصل جواب این باشد که مصرف این اموال خود خداوند کریم بیان فرمود - همراهیان مرا که بهر این غزوه رفته بودند در آن مصرف

چلو ہمنے تسلیم کر لیا کہ لفظ خاصہ اور خالصہ وغیرہ مالکیت فعلی پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ انفعالی استحقاق پر - لیکن نسبت کرنے کے لئے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے مرتبہ فوقانی کافی ہے - اس وقت یہ جواب اسی قبیل سے ہوگا جیسا کہ اس سوال کے بعد جو کہ اس جملہ میں

"آپ سے انفال کے متعلق سوال کرتے ہیں"

جواب

کہدیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہے

آیا ہے - یعنی حصوں کے مقرر کرنے اور تقسیم کے بارے میں خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہی اختیار ہے نہ کہ دوسروں کو اسی طرح یہاں پر مال فے کے تقسیم نہ کرنے کو، خمس نکال کر، مال غنیمت کو تقسیم کرنے کی مانند سمجھنا چاہیئے - واللہ اعلم

اور اس کو بھی چھوڑ دیجئے، واقدی کی حدیث میں فے کی دو آیتوں میں سے دوسری آیت کو آنحضرت عمرؓ کا جواب دینے کی غرض سے ہے کہ مال غنیمت کی مانند خمس کے نکالنے کے بعد فے کے مال کو بھی تقسیم کرنا چاہتے تھے -

اور حضرت عمرؓ کی طرف سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان اموال کا مصرف خود خداوند کریم نے بیان فرما دیا - میرے ساتھیوں کو کہ اس غزوہ کے لئے گئے تھے اس مصرف

[1] اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حصوں کا تعین اور تقسیم اللہ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے اسی طرح مال فے غنیمت کے مال کی طرح خمس نکالنے کے بعد اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے - مترجم

[2] میرے سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں - مترجم

یاد نفرمودہ اگر ذکر کردہ فقط مرا ذکر کردہ بدیں سبب این مال خاص بہر من است و میدانی کہ اطلاق آب و خاک و مال وغیرہ اسمار اجناس بر قلیل و کثیر برابر است۔ اگر قدری از مال فئ برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد آنہم ہم این حقیقت روا است کہ مال فئ برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد یعنی محل مخصوص آنست و گفتہ شد۔ یعنی از دولتمندان غزوہ، جز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی را نمی رسد۔ و اگر تعیین آیت ثانیہ غلط باشد و گویند بجای آیۃ اولیٰ آیۃ ثانیہ را کاتب یا مصنف بغلط آوردہ۔ میگوییم ما نیز ہمیں راہ میرویم۔ آیت اولیٰ دلالت بر ملکیت خلافت میکند و میدانی کہ دریں ملکیت کسی دیگر شریک و سہیم آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم نبودہ و دریں صورت ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم باین اختصاص۔ اشارہ بآں باشد کہ دیگر برا در تقسیم ایں اموال مداخلہ نیست۔ مالک این اشیا از اصل منم۔ و این از آنجا قبیل باشد کہ در آیت قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ شنیدہ۔ پس چنانکہ آنجا بعد این ارشاد بانزال آیت وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى مصرف انفال بیان فرمودہ۔ یعنی ارشاد شد کہ خمس را جدا ساختہ یکسان مذکور باید داد

میں یاد نہ فرمایا۔ اگر ذکر کیا ہے تو فقط مجھ کو ذکر کیا۔ اس سبب سے یہ مال خاص میرے لئے ہے[1] اور تمہیں معلوم ہے کہ آب، خاک اور مال وغیرہ اسمائے جنس کا اطلاق قلیل و کثیر پر برابر ہے۔ اگر مال فئے میں سے کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے تو اس وقت یہ کہنا درست ہے کہ فئے کا مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے یا فقط محل وہی ہے جو بتا دیا گیا۔ یعنی غزوے میں جانے والوں میں سے بجز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کسی کو حق نہیں پہنچتا ہے۔ اور اگر دوسری آیت متعین کرنا غلط ہو یا یوں کہیں کہ پہلی آیت کی جگہ دوسری آیت کو کاتب یا مصنف غلطی سے لکھ گیا تو میں کہوں گا کہ ہم بھی تو اسی راستے پر چل رہے ہیں کہ پہلی آیت ملکیت خلافت پر دلالت کرتی ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اس ملکیت میں کوئی آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کا شریک اور حصہ دار نہیں ہے۔ اس صورت میں اس خصوصیت کے ساتھ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف اشارہ ہوگا کہ کسی اور کو ان اموال کی تقسیم میں دخل دینے کا حق نہیں ہے۔ ان چیزوں کا مالک اصل میں سے میں ہی ہوں۔ اور یہ ویسا ہی ہے جیسے کہ آیت قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ میں تم نے سن لیا ہے۔ بس جیسا کہ وہاں اس ارشاد کے بعد وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى کی آیت کے نازل کرنے سے انفال کی تقسیم کے مصارف بیان فرما دیئے۔ یعنی یہ ارشاد ہوا کہ پانچویں حصے کو جدا کر کے مذکورہ اصناف کو دے دینا

[1] یعنی جہاد میں جانے والوں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی غازی کو اموال جہاد میں حق نہ تھا کیونکہ آیت میں صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے۔ مترجم

و بہ نسبت باقی خمس اربعہ اشارہ تملیک بمخاطبین غنمتم شد۔ ہمچنیں در اموال فیٔ۔ پس از ارشاد مذکور کہ از حدیث مذکور دریافتی واز اشارہ آیۂ اولیٰ از دو آیۂ فیٔ بشناختی بانزال آیہ ثانیہ فی تقسیم اموال فیٔ را بیان فرمودند۔

الغرض موجب ملک کہ قبض ست بلو استحقاق فعل در مرتبہ تحتانی نہ خود رسول صلی اللہ علیہ وسلم را بہ نسبت اموال فیٔ حاصل بود نہ دیگراں را۔ و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلے آنسرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ مسلم۔ مگر دراں مرتبہ بیع وشرا وہبہ ومیراث وغیرہ تصرفات وحقوق تصرفات را رسائی نیست۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

چاہیئے۔ اور باقی چار خمسوں کے متعلق غنمتم کے مخاطبین کو مالک بنا دینے کا اشارہ ہوگیا۔ اسی طرح فیٔ کے اموال میں۔ پس مذکورہ ارشاد سے کہ مذکورہ حدیث سے تم نے پا لیا اور آیت فیٔ کی دو آیتوں میں سے پہلی آیت کے اشارے سے تم نے پہچان لیا کہ فیٔ کی آیت ثانیہ کے نازل کرنے سے فیٔ کے اموال کی تقسیم بیان فرمادی۔

الغرض قبضہ جو ملکیت کا موجب ہے استحقاق فعل کے علاوہ۔ پر مرتبہ تحتانی میں نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فیٔ کے اموال کے بارے میں حاصل تھا نہ دوسروں کو۔ اور مرتبۂ فوقانی میں قبضہ اور ملکیت اور فعلی استحقاق آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب کچھ حاصل ہے۔ مگر اس مرتبہ میں بیع وشراء، ہبہ اور میراث وغیرہ تصرفات اور حقوق تصرفات کو رسائی نہیں ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

دوسرا مکتوب

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام

تعارف مکتوب الیہ

•

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے نام ہے جو حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے جاں نثار شاگردوں میں سے تھے۔ اصل مکتوبات میں اس کا نمبر گیارہواں ہے لیکن جیسا ہم نے مقدمہ مکتوبات میں لکھا ہے۔ ہم نے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے۔

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہ ضلع سہارنپور میں ۱۸۴۲ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے جو ان کا آبائی وطن تھا جس کو حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قیام سے شرف بخشا۔ مولانا فخر الحسن صاحب حضرت مولانا عبد القدوس صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے سلسلۂ نسب رکھتے تھے۔ ابتدائی تعلیم گنگوہ میں حاصل کی بعد ازاں دار العلوم دیوبند میں داخل ہوئے۔

دار العلوم کا افتتاح ۱۲۸۳ھ میں ہوا اور مولانا فخر الحسن صاحب نے ۱۲۸۹ھ میں دار العلوم دیوبند سے علوم معقولات اور منقولات کی تکمیل کی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آغاز دار العلوم میں آکر داخل ہوئے۔ آپ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب اسیر مالٹا کے ہم سبق تھے جن کی طالب علمی سے دار العلوم دیوبند کا افتتاح ہوا۔ مولانا فخر الحسن صاحب اگرچہ ۱۲۸۹ھ میں دار العلوم دیوبند کے فاضل ہوئے لیکن آپ کی فضیلت کی دستار بندی ۱۹ ذیقعدہ سنہ ۱۲۹۰ھ مطابق ۹ جنوری ۱۸۷۴ء کو دیوبند کی جامع مسجد میں جلسۂ تقسیم انعام میں ہوئی۔ مولانا فخر الحسن دار العلوم دیوبند کے اس پہلے گروپ میں تھے جو دار العلوم سے فارغ ہوئے۔ آپ کے ساتھ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب اسیر مالٹا، مولانا عبد الحق صاحب ساکن پور قاضی، مولانا فتح محمد صاحب تھانوی اور مولانا عبد اللہ صاحب جلال آبادی کے بھی دستار فضیلت باندھی گئی۔ (رودادِ دار العلوم دیوبند ۱۲۹۰ھ)

آپ نے تعلیم سے فارغ ہو کر مدرسہ عربیہ قاسم العلوم جامع مسجد نگینہ میں ملازمت کی جیساکہ مجموعۂ قاسم العلوم کے آئندہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے واضح ہے۔ نگینے کے مدرسے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مطبع مجتبائی دہلی میں جو اس وقت منشی ممتاز علی میرٹھی کی ملکیت میں تھا تصحیح کتب پر ملازمت کی ہے۔ ۱۲۹۵ھ مطابق ۱۸۷۸ء میں نواب عظیم علی خاں صاحب رئیس خورجہ کے پاس تیس روپیہ پر ملازم رہے۔ (رپورٹ موتمر الانصار مرادآباد ص۳۱)

بعد ازاں مدرسہ دہلی میں بھی ملازم رہے جیساکہ قاسم العلوم کے مکتوب ششم میں آپ کے نام کے ساتھ مدرس مدرسہ دہلی لکھا ہوا ہے۔ یہ مدرسہ "عبدالرب" تھا جو دہلی میں تھا۔ امیر الروایات میں، امیر شاہ خاں صاحب سے روایت ہے کہ:- کہ مدرسہ عبدالرب پہلے اس کی گلی کی طرف تھا اور اس میں مولوی احمد حسن صاحب امروہی اور مولوی فخرالحسن گنگوہی مدرس تھے۔ مولانا محمد قاسم صاحب اس زمانے میں منشی ممتاز علی صاحب کے مطبع میں کام کرتے تھے۔ مولوی احمد حسن اور مولوی فخرالحسن صاحبان کی وجہ سے مدرسے میں مو یا کرتے تھے۔

(امیر الروایات ص۳۵)

اس روایت سے صاف معلوم ہو گیا کہ مولانا فخرالحسن صاحب "مدرسہ عبدالرب" دہلی میں ملازم تھے کہ مولانا محمد قاسم صاحب کے قیام کا زمانہ تھا جو ۱۲۹۲ھ مطابق ۱۸۷۵ء میں قاسم العلوم کی ترتیب کا وقت تھا جیساکہ قاسم العلوم کے تاثیل سے واضح ہے۔

۱۲۹۵ھ مطابق ۱۸۷۸ء میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں جن طلبا نے دارالعلوم دیوبند نے انجمن "ثمرۃ التربیت" قائم کرنے کی درخواست کی تھی، اس میں مولانا فخرالحسن صاحب کا نام بھی فہرست میں موجود ہے اور سات روپیہ آٹھ آنے کا چندہ بھی اس انجمن میں مولانا فخرالحسن صاحب کی طرف سے موتمر الانصار مرادآباد کی رپورٹ میں درج ہے۔

مولانا فخرالحسن صاحب نے سفر و حضر میں دارالعلوم دیوبند کے علاوہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے حدیث اور دیگر علوم کی کتابیں بھی پڑھی ہیں۔ میرٹھ، نانوتہ، دیوبند، مولانا کے ساتھ ساتھ رہتے تھے اور پڑھتے تھے خود مولانا فخرالحسن صاحب انتصار الاسلام کے دیباچے میں لکھتے ہیں:-

"جناب مولانا محمد قاسم صاحب مرحوم نے شاگرد و معتقد بہت چھوڑے ہیں ۔ ۔ ۔ بندہ بھی ایک ادنیٰ شاگردوں میں شمار ہوتا ہے۔"

مولانا فخرالحسن صاحب نے حضرت قاسم العلوم کے ہمراہ جابجا مثلاً رڑکی، میرٹھ، شاہجہانپور کے مناظروں میں شرکت کی ہے اور رڑکی میں تقریریں بھی کی ہیں۔ رجب ۱۲۹۵ھ میں دیانند نے مناظرے کئے، جب مولانا قاسم العلوم رڑکی تشریف لے گئے تو مولانا فخرالحسن صاحب حضرت شیخ الہند اور عبدالعدل بھی ہمراہ تھے۔ جب دیانند نے ہندو تا ترجم کے سامنے آیا تو آپ نے ان کے اعتراضات کے جوابات کے لئے شاگردوں سے فرمایا۔ مولانا فخرالحسن صاحب

انتصار الاسلام کے دیباچے میں لکھتے ہیں:۔

"ہم نے اس حکم کی تعمیل کر دی یعنی پنڈت جی کے اعتراضوں کے جواب برسر بازار گی روز تک بیان کئے۔ اور پنڈت جی کے مذہب جدید پر بہت سے اعتراض کئے اور بہت سی غیرت دلائی۔" (انتصار صلا)

مولانا فخر الحسن صاحب نے اپنے استاذ محترم مولانا محمد قاسم صاحب کی کتابوں، مناظروں کی رپورٹوں اور تقریروں کی اشاعت میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ حجۃ الاسلام، انتصار الاسلام، مباحثہ شاہجہانپور وغیرہ انہی کی کوششوں سے طبع ہوئیں۔ علاوہ ازیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی سوانح عمری آپ نے تحریر فرمائی جو بد قسمتی سے ضائع ہوگئی اور جل کر خاکستر ہوگئی۔ اس غم میں ہم تمام عمر جس قدر قلق اور اضطراب سے انگاروں پر گرد میں اور پہلو جلتے رہیں تو بجا ہے۔ سرسید مرحوم کے عقائد فاسدہ کے رد میں بھی ایک کتاب مولانا فخر الحسن نے لکھی لیکن غالباً طبع نہ ہو سکی۔ الغرض مولانا فخر الحسن صاحب حضرت قاسم العلوم کے بڑے عزیز شاگردوں میں سے تھے۔ خود حضرت قاسم العلوم اپنے مکتوب دہم کے آخر میں مولانا فخر الحسن صاحب کو لکھتے ہیں:۔

می ندانم از طرف شما و مولوی احمد حسن و مولوی محمود حسن
دلم چہ نہادہ اند کہ اکثر خوش شاں بکار پردازی شما
میکشند۔

وفات آپ کی وفات کی تاریخ اور سال معلوم نہ ہو سکا۔ میں نے استاذ محترم مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ العالی کو مولانا فخر الحسن صاحب کے حالات کے بارے میں لکھا، تو انہوں نے تحریر فرمایا:۔

"مولانا فخر الحسنؒ صاحب گنگوہی خاندان قدوسیہ
سے تعلق رکھتے تھے۔ حضرت قطب عالم شیخ
عبدالقدوس (گنگوہی) رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد میں سے
تھے۔ ان کے انتقال پر (۱۳۸۹ھ) میں اسی سال
گذر چکے ہیں۔

اس تحریر کا یہ مطلب ہوا کہ ان کا انتقال ۱۳۱۱ھ میں ہوا۔ اگر ہم ان کا سال پیدائش شیخ الہندؒ کے سال پیدائش ۱۸۵۲ء کو مان لیں تو ان کی عمر ۵۸، اور ۶۱ سال کے درمیان کی عمر ہوئی۔

الغرض اب وہ رسالہ مکتوبہ مولانا فخر الحسن صاحب کے نام ہے اگلے صفحات میں ملاحظہ فرمائیے اور مکتوب سے پہلے اس کا خلاصہ مطالعہ کیجئے۔ (مترجم)

•

تعارفِ مکتوب الیہ و دیگر متعلقۂ مکتوب

خلاصۂ مکتوب دوم

اگرچہ یہ مکتوب بجائے خود سلیس اور آسان ہے اس لئے چنداں اس کے خلاصے کی ضرورت نہیں۔ تاہم مختصر طور پر اس دوسرے مکتوب کا خلاصہ پیشِ خدمت ہے۔

مکتوب کا پس منظر

شیعہ حضرات کے نزدیک یہ بات محقق ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے لے کر حضرت امام مہدی تک بارہ امام ان کے یہاں گذرے ہیں۔ ان میں آخری امام مہدی علیہ السلام ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ امام مہدی اپنے زمانے میں پیدا ہوئے تھے اور پھر اچانک غائب ہو گئے۔ اور وہ سر من رای میں ہیں جو ایک مدت سے غائب ہیں۔ اور قیامت کے قریب میں وہ پھر ظاہر ہوں گے اور جو شخص امام مہدی علیہ السلام کے متعلق یہ عقیدہ نہ رکھے اور ان کی معرفت نصیب نہ ہو تو وہ ایسا ہی مرے گا جیسا کوئی شخص اسلام سے پہلے جاہلیت کے زمانے میں مرا۔ اور جاہلیت کی موت کفر کی موت ہے لہٰذا یہ شخص بھی کافر ہو کر مرا۔

سُنیوں کے نزدیک امام مہدی قربِ قیامت میں پیدا ہوں گے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔ حدیثوں میں یہ بھی ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی حضرت فاطمہ کی نسل میں سے ہوں گے۔ دنیا کو ہدایت کی طرف لائیں گے۔ اور ان کے عہد میں حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام جو آسمان پر اٹھائے گئے ہیں، آسمان سے نازل ہو جائیں گے اور خنزیر کو قتل اور صلیب کو توڑیں گے یعنی عیسویت اور کفر کو ختم کر دیں گے اور دینِ محمدی کا اعلان فرمائیں گے تاکہ ہر ایک کافر مسلمان ہو جائے گا۔

شیعہ حضرات کے یہاں حسبِ ذیل حدیث ہے:۔

مَنْ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً	جس شخص نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا

میں امام مہدی کا اعتقاد رکھنا ہے لیکن سُنیوں کے یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلفائے راشدین بھی مراد ہو سکتے ہیں اور ہر وہ امام راشد مراد ہو سکتا ہے جو لوگوں کو ہدایت اور اصلاح کی طرف لائے ان میں حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم سب ہی شامل ہو سکتے ہیں لہٰذا سُنیوں کے یہاں یہ حدیث عام ہے جس میں خلفائے راشدین کے علاوہ عمر بن عبد العزیز اور امام مہدی بھی شامل ہیں جن کے اعمال آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نمونہ ہوں اور ان کے اتباع میں دین کی ترقی اور شخصی بہبودی ہو لہٰذا ایسے ائمہ، خلفاء، مجددین کو جو نہ پہچانے گا اور ان کے احکام کا اتباع نہ کرے گا ایسا شخص ایسی موت پائے گا جیسے کہ اسلام سے پہلے کوئی شخص جاہلیت کی موت مرا ہو کیونکہ وہ گمراہی کی طرف چلتا رہا اور اسی پر مر گیا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ نے اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا، لہٰذا اب دین کی اصلاح کے لئے ہر صدی میں ایک مجدد آئے گا۔ تو چونکہ نبوت کا زمانہ ختم ہو گیا لہٰذا

امت کا زمانہ باقی رہیگا۔ یہ امام یا مجدد لوگوں کو قرآن کریم کے احکام کے مطابق ان سے برائیوں کو دور کر کے ان کو پاکیزہ بناتے تھے جیسا کہ شیخ عبد القادر جیلانی اور حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہما نے کیا۔ لہٰذا جنہوں نے ان ائمہ اور مجددین کو پہچان لیا اور ان کا اتباع کیا وہ ہدایت پر آگئے اور جنہوں نے ان کو پہچان کر ان کا اتباع نہ کیا تو گویا دین کا اتباع نہ کیا اور وہ جہالت کی موت مر گئے۔

امام کی تعریف

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ ہر دور میں جس طرح آب وہوا اور زمانوں کے اختلاف کے باعث انسان بیمار ہو جاتے ہیں، اسی طرح مختلف زمانوں میں اور خاص طور پر ماحول کے حالات کے باعث لوگوں کو مذہبی بیماریاں بھی لاحق ہوتی رہتی ہیں۔ لہٰذا قدرت کی حکمت کے تحت لوگوں کے علاج کے لئے اللہ تعالیٰ کوئی شخص بھیجتا ہے جو ان کی اصلاح کرتا ہے اس کو امام کہتے ہیں۔

تعریف مجدد

اور چونکہ بگڑے ہوئے زمانے کے خلاف وہ دین کے پرانے احکامات لوگوں میں جاری کرتا ہے جو بگڑے ہوئے لوگوں کو نئے معلوم ہوتے ہیں، اس لئے اس کو مجدد کہا جاتا ہے۔

شبہ

اس لئے گذشتہ زمانے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر امام مہدی علیہ السلام موجود ہیں تو زمانے کو ان کی اصلاح سے فائدہ حاصل کرنے کی سخت ضرورت ہے۔ ان کو ظاہر ہونا چاہیئے۔ آخر موجود ہوتے ہوئے یہ دیر کیوں ہے۔ اس کے برعکس حضرات خلفاء نے ثابت بھی کر دیا کہ یہ امام نہیں مانتے انہوں نے تو دنیا کو اصلاح سے بھر دیا تو وہ امام کہلانے کے مستحق نہیں اور اس تعریف میں شامل نہ ہوں تو کیوں۔

امام مہدی علیہ السلام

ہاں ایک وقت آئے گا جب امام مہدی علیہ السلام بھی پیدا ہوں گے اور اس وقت جو ان کا اتباع نہ کرے گا اور امام پہچان کر ان کی پیروی نہ کرے گا وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔ امام مہدی جو اتباع سنت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تبلیغی مشن پر آئیں گے وہی کچھ فرمائیں گے جو اہلسنت والجماعت کے عقائد صحیحہ میں موجود ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ مسلمانوں کا کوئی خاص فرقہ ان کو اپنے ڈھب کا نہ پا کر یہودیوں کی طرح سے جو پیغمبر آخر الزماں کے انتظار میں تھے اور پھر ان سے برگشتہ ہو گئے تھے ایسے ہی وہ فرقہ امام مہدی علیہ السلام سے برگشتہ ہو جائے گا۔

یہ ہے حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کے اس مکتوب کا خلاصہ

•

دوسرا مکتوب

کہ دراصل مکتوب یازدہم تھا

دربیان معنی حدیث مَنْ لَمْ یَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِہٖ

اس حدیث کے معنی کے بیان میں کہ جس نے اپنے وقت کے امام کو نہ پہچانا

فَقَدْ مَاتَ مِیْتَۃً جَاهِلِیَّۃً

تو وہ جاہلیت کی موت مرا

بنام مولانا فخرالحسن صاحب گنگوہی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حبیبا منتہای بی پایاں احباب محمد قاسم عفی اللہ عنہ بخدمت سراپا مکرمت جامع کمالات عزیزم مولوی فخرالحسن صاحب دام کمالاتہ۔

پس از سلام مسنون و شوق مکنون عرض پرداز کہ دیروز سہ شنبہ نامہ عنایت آمیز رسیدہ سرمایہ مباہات گردید۔

نامۂ اول کہ بار سالش دریں نامہ اشارہ فرمودہ اند یاد ندارم کہ کی رسید۔ مگر آنکہ سوء تنظیم باعث فراموشی شدہ باشد یا حسن انتظام محکمۂ ڈاک در اثناء راہ گم کرد۔

احباب کی بے انتہا مہربانیوں کا مرہون محمد قاسم عفی اللہ عنہ سراپا کرم، جامع کمالات مولوی فخرالحسن دام کمالاتہ کی خدمت میں۔

سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد عرض پرداز ہے کہ کل منگل کو عنایت نامہ پہنچا اور احسانات کا سرمایہ بنا۔

پہلا خط کہ اس کے بھیجنے کا آپ نے اس خط میں ارشاد فرمایا ہے مجھے یاد نہیں کہ کب پہنچا۔ شاید قوت حافظہ کی کمزوری کی وجہ بھول جانے کا باعث ہوئی ہوگی یا ڈاک کے محکمے کے حسن انتظام نے راستے میں ہی گم کردیا۔

بالجملہ اگر جوابش نفرستادم معذورم۔ ارسال جواب ایں نامہ اگر کمتر تقصیر اول شود از اخلاق سامی چہ بعید۔ ہمیں است کہ بفور رسیدن دواۃ و قلم برگرفتم و ایں نامہ بریں صفحہ بنوشتم۔

تجویز نام فرزند و تبریک پیدائش

معروض اول اینست کہ تولد فرزند مبارک باد۔ خداوند بسیار بخش عمر درازش یاد رخت سعید مددگار فرمایند۔ از علم و عمل بہرہ وافر بردارند۔ آمین۔

نامش محمد نور الحسن یا محمد حسن خوش می نماید مگر آنکہ در عشائر اوشاں کسے بایں نام بود۔ اندریں صورۃ غالباً زنانہ ایں نام پسند نخواہند آمد۔ لہذا میخواہیم کہ بخدمت مولانا رشید احمد صاحب عرض دارند۔ ہرچہ فرمایند ہماں مقرر سازند۔

تزلزل در بنائے مدرسہ نگینہ

باقی باطلاع تزلزل بناء مدرسہ نگینہ بدو وجہ رنجی دارم یکی از طرف آنعزیز دوم از طرف اہل نگینہ کہ چہ کم حوصلگی کردند۔ آری ہر نعمتی

تاہم اگر میں نے اس کا جواب نہیں بھیجا تو معذور ہوں۔ اس خط کے جواب کا ارسال کرنا اگر پہلی کوتاہی کو پورا کردے تو بلند اخلاق سے کیا بعید ہے۔ یہی ہے کہ فوراً تمہارا خط پہنچتے ہی دوات و قلم میں نے سنبھالا اور یہ خط اس صفحے پر میں نے لکھ ڈالا۔

لڑکے کی پیدائش پر مبارک باد اور تجویز نام نومولود

پہلی گزارش تو یہ ہے کہ لڑکے کی پیدائش مبارک ہو۔ بہت بخشنے والا خدا عمر دراز کو یاور اور بخت نیک کو مددگار فرمائے۔ اور علم و عمل سے بہرہ وافر عطا فرمائے۔ آمین

اس کا نام محمد نور الحسن یا محمد حسن اچھا لگتا ہے مگر ان کے خاندان میں اگر کوئی اس نام کا ہو تو اس صورت میں عورتوں کو یہ نام غالباً پسند نہیں آئے گا۔ لہذا میں چاہتا ہوں کہ مولانا رشید احمد صاحب کی خدمت میں عرض کریں جو کچھ وہ فرمائیں وہی نام رکھ دیں۔

مدرسہ نگینہ کی بنیاد میں زلزلہ

باقی نگینے[1] (ضلع بجنور۔ یو۔ پی) کی بنیاد کے اندر خرابی آنے سے مجھے دو وجہ سے رنج ہوا۔ ایک تو تمہاری طرف سے۔ دوسرے نگینے والوں کی طرف سے کہ کیا حوصلے کے پست ہیں۔

---

[1] مولانا فخر الحسن کو غالباً حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے نگینے کے مدرسہ عربی میں بھیجا ہوگا۔ یہ مدرسہ قاسم العلوم کے نام سے مولانا محمد قاسم صاحب کے ایما سے جاری کیا گیا۔ شہر کی عالیشان جامع مسجد میں قائم ہے۔ ابھی جو اس میں ۱۹۔۔ء میں ایک سال تعلیم پائی ہے۔ اس وقت مولانا بشیر احمد صاحب مرحوم بڑے حافظ جی عربی پڑھاتے تھے اور میاں جی [illegible] فارسی پڑھاتے تھے [illegible] مقامات [illegible] پڑھی تھیں۔ مولوی شوکت علی رئیس نگینہ اس زمانہ میں مہتمم تھے۔ مولانا فخر الحسن صدر مدرس مدرسہ قاسم العلوم نگینہ رہے ہیں۔ مترجم

کہ بی سابق جدجید میرسد ناقدر شناساں ہمیں
سی ضائع میکنند - یارب ایں چہ زمانہ است کہ
از خانوادہ فہم بر گرفتند۔ چیزیکہ سرمایہ شرف
انسانی بر ملائکہ باشد

چنانچہ رکوع

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ
جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً

بریں دعویٰ شاہد است - ایں چنیں بی قدر گردد۔
چوں بنظر خود بنگریم ایں ہمہ نیرنگہا بی نیازی
است صدق اللہ وصدق رسولہ
الکریم

یُرْفَعُ الْعِلْمُ

غیر نظر بر خدا دارند دیگر نہراسند
اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا
اگر دری بحکمت بند میفرمایند چہ باک کہ صدہائے دیگر
خواہند کشاد۔ لیکن بظاہر چناں می نماید کہ اگر ایں

ہاں ہر نعمت کہ پہلے کی جوئی کوشش کے بغیر مل جاتی
ہے۔ ناقدر شناس لوگ اس کو اسی طرح ضائع کر دیتے
ہیں۔ یارب یہ کیا زمانہ ہے کہ شریفوں سے سمجھ کا مادہ
ہی لے لیا۔ باوجودیکہ انسان کو فرشتوں پر بلندی حاصل ہے
جیسا کہ رکوع

"اور جب آپ کے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں
زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔" [1]

اس دعوے پر گواہ ہے۔ یہ انسان اسقدر
بے قدر ہو جائے۔ جب ہم غور کی نظر سے دیکھتے ہیں تو
یہ سب قدرت کی نیرنگیاں معلوم ہوتی ہیں۔ اللہ اور
اس کے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سچ فرمایا کہ
"علم اٹھا لیا جائے گا" [2]

جو غیر خدا پر نظر رکھیں اور بالکل ہراساں نہیں۔
"تنگی کے ساتھ فراخی ہے۔ یقیناً تنگی کے ساتھ فراخی ہے" [3]
اگر ایک دروازہ حکمت سے بند فرماتے ہیں کیا خوف ہے
کہ دوسرے دروازے کھول دیں گے۔ لیکن ظاہر میں ایسا معلوم

---

[1] پارہ ۱ سورۂ بقرہ رکوع ۴ - مترجم

[2] یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے۔ پوری حدیث یہ ہے۔

عن انس قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان من اشراط الساعۃ ان یرفع العلم ویکثر الجہل ویکثر الزنا ویکثر شرب الخمر ویقل الرجال ویکثر النساء حتی یکون لخمسین امرأۃ القیم الواحد وفی روایۃ یقل العلم ویظہر الجہل متفق علیہ

انس سے ہے انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ قیامت کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ علم اٹھا لیا جائے گا اور جہالت بڑھ جائے گی اور بہت ہو گا زنا اور شراب زیادہ پی جائے گی اور مرد کم ہوں گے اور عورتیں زیادہ ہوں گی تا آنکہ پچاس عورتوں کا ایک خبرگیر رہ جائے گا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ علم تھوڑا ہو جائے گا اور جہالت پیدا ہوگی۔ (بخاری و مسلم) مشکوٰۃ شریف کتاب العلم

[3] اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا پارہ ۳۰ کی سورت الم نشرح - مترجم

[4] بقول شیخ سعدی علیہ الرحمۃ ۔ حکمت محض اگر بہ بندد در ۔ برحمت کشاید در دیگرے

خوانِ نعمت را از گنجینہ خواہند برداشت یا نخواہند
گسترید انا للہ و انا الیہ راجعون

آں عزیز گرامی اگر از جای خود برخیزد
برای این ہیچمدان چناں مستحسن می نماید کہ اول جلی
رسند و بمنشی ممتاز علی صاحب و منشی عبدالرزاق صاحب
ملاقات کنند۔ شاید بمطبع صورتی پیدا آید۔

اکنوں جواب مستفسر خود دریابید۔ برادر من باین
ہمہ دانشمندی کہ خدا تعالیٰ شما را ارزانی داشتہ
بازچہ حاجت است کہ این ہیچمداں را تکلیف میدہند خیر
اگر پاس خاطر شما نبودی کاہی من وضع اینچنین ہیچ
خواست۔ ناچار ہرچہ بذہن ناقص می آید تحریر
می نماید۔

اول باید دانست کہ معرفت شناختن است
نہ دانستن فقط۔ و ظاہر است کہ شناختن بعد علم
اول و نوعی ذہول می باشد۔ لیکن علم شی بدو گونہ
می باشد۔

یکی علم بالحقیقۃ و بالماہیۃ۔
دوم علم بالوصف
مثلاً اگر کسی از ساکنان اطراف بدربار
پادشاہی اول برسد و سابق ازاں پادشاہ را
ندیدہ و دانستہ باشد بمجرد رسیدن خود فقط
بملاحظہ آنکہ آں پادشاہ بر تخت بلند بلوری
نشستہ است کہ تاج مکلل بر سر و بر مکشف

ہوتا ہے کہ اس خوانِ نعمت کو گنجینہ سے اٹھائیں گے تو پھر نہیں
بچھائیں گے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

اے عزیز گرامی اگر اپنی جگہ سے حرکت کی، آپ اٹھ سکتے ہیں تو
انھیں اس ناچیز کی سمجھ میں یہ بھلا معلوم ہوتا ہے کہ اول جلی
پہنچیں اور منشی ممتاز علی صاحب اور منشی عبدالرزاق صاحب
سے ملاقات کریں۔ شاید مطبع میں کوئی صورت پیدا ہو جائے۔

اب اپنے پوچھے ہوئے سوال کا جواب لیں۔
برادرِ من اس تمام دانشمندی کے باوجود کہ خدا تعالیٰ نے
آپ کو بخشی ہے۔ پھر کیا ضرورت ہے کہ اس ناچیز کو تکلیف
دیتے ہیں خیر آپ کی خاطرداری اگر ملحوظ نہ ہوتی تو میری بستی
ان جیسے کاموں تک نہ ہوتی۔ مجبوراً جو کچھ میری
ناقص سمجھ میں آتا ہے بے ضبط تحریر کرتا ہے۔

اول یہ جاننا چاہیے کہ معرفت پہچاننے کا نام ہے
نہ صرف جاننے کا۔ اور ظاہر ہے کہ پہچاننا پہلی مرتبہ جاننے
اور ایک قسم کے بھلا دینے کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن کسی
چیز کا علم دو طرح ہوتا ہے۔

ایک تو حقیقت اور اصلیت کا جاننا
دوسرے کسی کا وصف کے واسطے سے جاننا
مثال کے طور پر اگر آس پاس کے رہنے والوں
میں سے کوئی پہلی مرتبہ بادشاہی دربار میں پہنچے اور اس سے
پہلے اس نے بادشاہ کو نہ دیکھا ہو اور جانا ہو تو محض اپنے
پہنچنے پر ہی یہ دیکھ کر کہ وہ بادشاہ ایک اونچے تخت پر
اس طرح سے بیٹھا ہوا ہے کہ سونے کا تاج اس کے سر پر

---

[1] اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ملازمت کے بعد مولانا فخر الحسن صاحب حسب مشورہ مولانا محمد قاسم صاحب دہلی پہنچے ہوں گے اور منشی ممتاز علی کے مطبع میں کام کیا ہوگا۔ بعد ازاں دہلی میں قیام کے باعث مولانا عبدالرب سے ملازمت لی۔ مترجم

[2] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی ساری عمر مولانا فخر الحسن صاحب دانشمند تھے۔ اسی لئے یہاں ان کے لئے دانشمندی کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ مترجم

و در برِ ہمہ وزرا و امرا دست بستہ استادہ ہمہ کس و ناکس روبدان سو نہادہ - حکمی نمی فرماید کہ بجان و دل نمی ورزند - حرکتی میکند کہ بہ عدتش نمیدوند - بالجملہ بملاحظہ امثال این امور پی آنکہ کسی اورا بیاگاہاند خواہد دانست کہ بادشاہ این ست و حاکم این درگاہ این -

الغرض آنکس بادشاہ را بحقیقۃ و ذات او نمیدانست - اعنی بتشخص صوری نمی شناخت آری بایں وصف می دانست و بہمیں سبب بے آنکہ از کسی پرسد یا کسی اورا خبر دہد خود بخود میداند کہ بادشاہ این است نہ آں -

دوم[۲] اینکہ حدیث:-

مَنْ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً ۔

جملہ شرطیہ است - و شرط علت وجزا معلول آں می باشد - مگر این رابطہ علیۃ و معلولیہ در یخجا

اور عمدہ قبا اس کے جسم پر ہے اور تمام وزیر اور امیر ہاتھ باندھے کھڑے ہوئے ہیں اور ہر کس و ناکس کا منہ اس کی طرف ہے، کوئی بھی حکم جو وہ دیتا ہے ایسا نہیں کہ جان و دل سے وہ اس کو نہ بجا لائیں، جو بھی کوئی اشارہ بادشاہ کرتا ہے اس کو عمل میں لانے کے لئے وہ دوڑتے ہیں - تو ان جیسے امور کو دیکھ کر بغیر اس کے کہ اس کو کوئی مخبر دے وہ خود جان لے گا کہ بادشاہ یہ ہے اور اس درگاہ کا حاکم یہ ہے -

الغرض وہ شخص بادشاہ کو اس کی ذات اور حقیقت کی وجہ سے نہیں جانتا تھا - میرا مطلب[۱] ہے اس کی صورت کی خصوصیت کے ذریعہ نہیں پہچانتا تھا - ہاں اسی شکل کے باعث جانتا تھا اور اسی سبب سے اس کے بغیر کہ کسی سے پوچھے یا اسے کوئی خبر دے خود بخود جان لیتا ہے کہ بادشاہ یہ ہے وہ نہیں -

دوسرے یہ کہ جو

"جس شخص نے اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا"

جملہ شرطیہ[۲] ہے - اور شرط علت اور جزا اس کا معلول ہوا کرتی ہے - لیکن علیت و معلولیت کو

---

[۱] مطلب یہ ہے کہ وہ بادشاہ کی ذات اور حقیقت کو نہیں جانتا تھا لیکن ان اوصاف کے واسطے سے جو دربار میں اس نے دیکھے اس نے اس کو بادشاہ سمجھ لیا اس طرح امام اور نبی کو پہچاننا آسان ہو گیا ہے - مترجم

[۲] جملہ شرطیہ قواعد میں مشہور جملہ ہے جس میں شرط اور جزا ہوتی ہے - جیسے اگر حامد محنت کرتا تو امتحان میں پاس ہو جاتا - اگر کے بعد جملہ محنت کرتا شرط، امتحان میں پاس ہو جاتا جزا ہے - دوسرے الفاظ میں محنت کرنا علت ہے - امتحان میں پاس ہو جانا معلول ہے - اسی طرح مذکورہ بالا حدیث بھی جملہ شرطیہ ہے یعنی امام کی معرفت نہ ہونا جاہلیت کی موت مرنا ہے - من لم یعرف امام زمانہ شرط اور فقد مات میتۃ جاہلیۃ جزا ہو کر جملہ شرطیہ ہوا - مترجم

وقتی متحقق می شود کہ از امام زمان عالمی مراد گیرند کہ بیخ و بنیاد ضلالۂ زمانۂ خود را دانستہ بیان حق و باطل ابرکند و ہم بقدر ہمت خود تزکیۂ احوال شان کردہ اصلاح و تقویم فرماید۔

بالاجمال شان

يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ف؎

شرح معما شرح این معما اینست کہ زمانہ جاہلیت زمانہ را گویند کہ ایام فترۃ قبل بعثت نبوی گذشت۔ و وجہ تسمیہ خود ظاہر است چہ بوجہ اندراس علوم انبیا تمیز حق از باطل و شناخت نیک از بد محال گردید۔ غرض بوجہ کمال جہل در حق و باطل فرق نماندہ بود۔ اندریں صورۃ زمانۂ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم زمانۂ علم باید خواند۔ چہ حقائق عقائد و اخلاق و احوال و اعمال و عادات آنچنان منکشف گشتند کہ از کوہ تا ذرہ پیش آفتاب نیمروزی باشد پس ہر کہ حضرت ما محمد رسول اللہ را صلی اللہ علیہ وسلم بوصف رسالت بشناخت بسعادۃ ملازمت بشتافت و حلقۂ ارادت و عقیدت در گوش کردہ و کمر

تحقق یہاں اس وقت پایا جاتا ہے کہ امام زمانہ سے مراد ایک ایسا عالم لیا جائے جو کہ اپنے زمانہ کی گمراہی کی بنیاد کو جڑ سے اکھاڑ پھینکے اور حق و باطل کو جدا کرنے والے بیان اور اپنی ہمت کے بل بوتے پر ان کے حالات کو پاک کر کے آدمیوں کا علاج اور اصلاح فرمائے۔ خلاصہ یہ کہ وہ اس آیت کی شان رکھتا ہو۔

" وہ ان پر اللہ کی آیتیں تلاوت کرتا ہے اور ان کو پاک کرتا ہے اور ان کو کتاب اور حکمت سکھاتا ہے "

اشکال کی شرح اس مشکل بات کی تفسیر یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت اس زمانے کو کہتے ہیں جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے سے پہلے بغیر نبی کے گذرا۔ اور اس کا نام ایام جاہلیت رکھنا خود ظاہر ہے کیونکہ انبیاء کے علوم مٹ جانے سے حق کی باطل سے تمیز اور نیک کی بد سے پہچان محال ہو گئی تھی۔ غرض یہ کہ بے حد جہالت کی وجہ سے حق اور باطل میں کوئی فرق نہیں رہا تھا۔ اس صورت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کو علم کا زمانہ کہنا چاہیئے۔ کیونکہ اس زمانے میں، عقائد، اخلاق، احوال اور اعمال اور عادات کی حقیقتیں اس طرح کھل کر سامنے آگئیں جیسا دوپہر کے آفتاب کے سامنے پہاڑ سے لے کر ذرے تک ہر چیز روشن ہو جاتی ہے۔ پس جس شخص نے ہمارے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صفت رسالت کے ذریعہ پہچان لیا اور خدمت میں رہنے کی خوش بختی

ف؎ آیت یہ ہے لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝ (پارہ ۴ سورۃ آل عمران رکوع ۱۷)

الاطاعة چست بسته حسب اشارات و رایت
آیات رفته، و تیره گرا دیدهٔ بصیرة کور بر آمد
همچنان پابند رسوم جاهلیة و خیالات زمانهٔ فترة
ماند۔ آن کور باطن بی نصیب را طلوع آن
آفتاب نبوة هیچ سود نفرمود۔ مگر ظاهر است
که شناختن رسالت رسولی همین طور است
که علم بوصف رسالت در جبلهٔ طبیعة هر کس
نهاده اند۔ یعنی هر که ابینند که تعبد مولیٰ و
حسن معاملت باخلاق بغیر غرض او میفرماید و
با این همه شواهد جلیه و براهین علیه عقلیه و
از دلائل و معجزات بر دست او ظاهر می شوند
بی آنکه کسی او را بوصف رسالت و تقرب حق
یاد کند خودبخود علم رسالتش و خدا رسیدگی
او از دل جوش می زند و بانقیاد و اطاعتش
میکشد۔

القصه این قدر در دل هر کس نهاده اند.
که لوازم رسالت و مقبولیة خداوندی اینچنین
هو است۔ مگر آنکه طبیعة کسی بامراض نفسانیه
چنان فاسد شده باشد که در حقیقت امراض
جسمانی ذائقه کسی خراب گردد و شیرین و ترش
را نشناسد. اینچنین کسان را اعتبار نیست اعتبار
اگر هست که ان راست که هنوز باعتدال خود اند اگر
مدة العمر شیرین و ترش و تلخ نچشیده اند چه زیان
وقتیکه اتفاق چشیدن ایشان خواهد شد بی گفته دیگران
مرغوب و غیر مرغوب را خواهند شناخت۔

عذرا اور کان میں عقیدت اور ارادت کا حلقہ ڈال کر
اطاعت کی کمر کو مضبوطی سے باندھ کر ہدایت والی بات
پر چلا۔ اور جس کسی کی عقل کی آنکھ اندھی نکلی اور جاہلیت
اور نبی سے خالی زمانے کی رسموں کا اسی طرح پابند رہا وہ
بد نصیب دل کے اندھے کو اس نبوت کے آفتاب سے طلوع
ہونے نے کوئی فائدہ نہ بخشا۔ مگر ظاہر ہے کہ کسی رسول کی
رسالت کو پہچاننا اسی طریقے پر ہو سکتا ہے۔ کہ صفت
رسالت کا علم ہر آدمی کی اصل طبیعت میں قدرت نے
رکھ دیا ہے۔ میرا مطلب ہے کہ جس شخص کو لوگ دیکھیں
کہ خدا کی عبادت اور مخلوق کے ساتھ نیک معاملے کا
بغیر کسی غرض کے حکم فرماتا ہے اور ان سب باتوں کے
ساتھ روشن مشاہدات اور عقلی اور حسی دلائل اور
معجزات اس کے ہاتھ پر ظاہر ہوتے ہیں تو بغیر اس کے
کہ کوئی اس کو رسالت کے وصف اور اللہ سے نزدیکی
کے ساتھ بتائے خود بخود اس کی رسالت اور خدا تک
رسائی کا علم دل سے جوش مارتا ہے اور اس کی اطاعت
اور فرمانبرداری کی طرف کھینچتا ہے

القصہ اتنی بات ہر شخص کے دل میں قدرت نے
رکھ دی ہے کہ رسالت کے لوازم اور خداوندی مقبولیت
ایسی ہی باتیں ہوا کرتی ہیں مگر جس کسی کی طبیعت نفسانی بیماری کے
سبب ایسی خراب ہو گئی ہو جیسی کہ جسمانی بیماریوں کے
وقت کسی کا ذائقہ خراب ہو جاتا اور میٹھے اور کھٹے کا
امتیاز باقی نہ رہے۔ ایسے لوگوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے
اعتبار اگر ہے تو ان لوگوں کا ہے کہ جو ابھی اپنے اعتدال
پر ہیں۔ اگر مدۃ العمر تک انہوں نے میٹھے، کھٹے اور کڑوے
کو نہیں چکھا ہے تو کیا نقصان۔ جس وقت چکھیں گے تو
دوسرے کے کہے بغیر خوب اور ناخوب کو پہچان لیں گے

سخن دور افتاد باز از سر میگیرم —
مقصود اینست کہ ہر کرا ذوق طبیعۃ درست است بمجرد دیدن اعمال و شنیدن اقوال انبیا را می شناسد۔ و اگر اتفاقاً ہم پیش می آید معجزات مصدقہ دعوی او شال آن شبہ زائل میگردد ومی شناسد کہ لاریب این کس نبی است۔ بایں وجہ بخدمۃ او می شتابد واز فیض صحبتہ او بہرہمند می شود وقوت علمیہ خود را بنور علمش منور می سازد وقوت عملیہ خود را بقدر ہمۃ اعلی او و قوۃ عملیہ اش مہذب ساختہ از خواہش طبیعت می برآید۔

بات دور جا پڑی پھر شروع سے کہتا ہوں۔
مقصد یہ ہے کہ جس کسی کا ذوق طبیعت درست ہے محض اعمال کے دیکھنے اور اقوال کے سننے سے انبیا کو پہچان لیتا ہے۔ اگر اتفاق سے کوئی شبہ پیش آتا ہے تو ان انبیاء کے دعویٰ اور تصدیق کرنے والے معجزات سے وہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور پہچان لیتا ہے بے شک یہ شخص نبی ہے۔ اس وجہ سے اس کی خدمت میں دوڑتا ہے اور اس کے فیض صحبت سے فائدہ حاصل کرتا ہے۔ اپنی قوت علمیہ کو اس کے علم کے نور سے روشن کرتا ہے۔ اور اپنی قوت عملیہ کو پیغمبر کی ہمت کے زور سے یعنی اس کی عملی قوت کی پختگی سے مہذب بنا کر نفسانی خرابیوں سے نجات پاتا ہے

مگر چوں حضرت سرور کائنات علیہ وعلی آلہ الصلوات والتسلیمات ازیں جہاں بجوار خالق انس وجاں منتقل و ہنوز زمانہ امۃ علیہ شان صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم دراز باقی بود لازم افتاد کہ در ہر قرن ہادیی بسر ایشاں رسد و براہ راست اوشاں را کشد۔ زمانہ نبوت بآخر رسیدہ بود،

مگر چونکہ حضرت سرور کائنات علیہ وعلی آلہ الصلوات والتسلیمات اس دنیا سے خداوند تعالیٰ کی طرف تشریف لے گئے اور ابھی آنحضور صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم کی بلند شان امت کا زمانہ دراز قیامت تک باقی تھا لہٰذا ضروری ہوا کہ ہر صدی میں کوئی ہادی ان کے سر پر پہنچے اور براہ راست ان کو کھینچ لے۔ نبوت کا زمانہ چونکہ

سلہ اس مضمون کی حدیث کہ ہر صدی میں کوئی مجدد آئے گا یہ ہے عن ابی ہریرۃ قال فیما اعلم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ عز وجل یبعث لھذہ الامۃ علی رأس کل مائۃ سنۃ من یجدد لھا دینھا رواہ ابوداؤد۔ روایت ہے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہ جہاں تک بابت میں حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے میں جانتا ہوں یہ ہے کہ فرمایا بے شک اللہ بھیجتا ہے سو برس کے سر پر ایسے شخص کو جو امت کے لئے ان کے دین کو درست کرتا ہے (ابوداؤد نے روایت کی) اس حدیث کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ امت میں کسی نہ کسی شخص کو بھیجتا ہے جو اپنے اندر پیدا کردہ بدعات کو دور کرکے دین کو صاف اور نیا بنا جاتا ہے جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ حدیث عام ہے کہ ایک شخص ہو یا جماعت ہو جو دین کی تجدید کرے۔

(مظاہر حق جلد اول کتاب العلم ص۱۹۹)

دیجہ سمعت تجویز فرمودند- اہلی کساں را فرستادند کہ در علم قرآن وحدیث راسخ بودند و بایں اقوال شاں مطابق احوال شاں و احوال شاں موافق اقوال شاں باشد- بالجملہ دریوزہ گر در نبوة باشند و از مرتبہ

"يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيْهِمْ"

(قرآن کریم)

مستفید بودہ بہ نیابۃ حضرت رسالت پناہی صلی اللہ علیہ وسلم برخاستہ باشند- پس کسی کہ اوشاں را بطور مذکور بشناخت و بسعادۃ ملازمت اوشاں بشتافت- گوئے مقصود دریافت- تمیز حق و باطل حاصل کرد و ہمچناں زیست و جان بداد- و ہر کرا غبار فساد طبیعۃ دیدہ ہم دوخت بجز ناکامی نیندوخت و ہمچناں در ضلالۃ جہالت ماند و بمرد ۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ نعوذ باللہ من سوء الفہم

چوں ایں قدر محقق شد باید دانست کہ معنی حدیث مذکور ایں است کہ بشناختہ باشی نہ آنکہ شیعیاں میگویند چہ محصل تقریر اوشاں چنانچہ دانی ایں است کہ معرفۃ را اعتقاد و علم قرار میدہند و میگویند کہ ہر کہ بامامۃ امام وقت

ختم ہو چکا تھا اس لئے امامت کا درجہ تجویز فرمایا- میری مراد ہے کہ ایسے لوگوں کو بھیجا کہ قرآن وحدیث کے علم میں راسخ ہوں- اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے اقوال ان کے احوال کے مطابق اور ان کے احوال ان کے اقوال کے مطابق ہوں- خلاصہ یہ کہ در نبوت کے سوالی ہوں مضمون آیت ذیل

"وہ[1] تلاوت کرتا ہے ان پر اس کی آیتیں اور تعلیم دیتا ہے- ان کو کتاب کی اور حکمت کی اور ان کو پاکیزہ بناتا ہے-"

سے مستفید ہو کر حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی قائم مقامی کے لئے کمر بستہ ہوں- پس جس شخص نے ان اماموں کو ذکر کئے گئے طریقہ کے ساتھ پہچان لیا اور ان کی خدمت با سعادت کے لئے دوڑا- اس نے منزل مقصود کو پا لیا- اس نے حق اور باطل میں تمیز حاصل کر لی اور اسی طرح ہدایت پر زندہ رہا اور اسی پر جان دیدی- اور جس کسی کو طبیعت کے فساد کے غبار نے اندھا کر دیا اس نے نامرادی کے سوا کچھ حاصل نہیں کیا اور اسی طرح جہالت کی گمراہی میں رہا اور مر گیا- ہم اللہ[2] کے لئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جائیں گے- ہم اللہ کی پناہ چاہتے ہیں بدفہمی سے-

جب اتنی بات تحقیق میں آ گئی کہ مذکورہ حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جو تم نے پہچان لئے ہوں گے نہ وہ کہ شیعہ کہتے ہیں- کیونکہ ان کی تقریر کا حاصل جیسا کہ تمہیں معلوم ہے یہ ہے کہ معرفت کو اعتقاد اور علم قرار دیتے

[1] اس طرح کی آیات کئی جگہ قرآن کریم میں آئی ہیں- پہلے پارے میں بیت کعبہ کے اٹھانے کے وقت دعائے ابراہیمی میں بھی یہ دعائیہ مضمون موجود ہے- مترجم [2] یہ آیت دوسرے پارے کے تیسرے رکوع میں ہے- پوری آیت یہ ہے وَبَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ الَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ

یعنی امام مہدی علیہ السلام اعتقاد نکرد و
جاہل معتقد نشد او مردان جاہلیت خواہد مرد۔
ازیں صاحبان کسی بپرسد اگر کسی معتقد امامت
شاں شد کدام شمع علم پیشش نفروخت
افروخت۔ و اگر معتقد نشد کدام غبار
جہل پیش دیدۂ بصیرۃ او برخاست۔
فقط انقلابی جیش نیست کہ فلاں امامت
فلاں بزرگ آمدہ ایم۔ اگر این است

میں اللہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے امام وقت کی امامت
پر یہی مراد ہے امام مہدی علیہ السلام سے اعتقاد نہ کیا
اور دل سے معتقد نہ ہوا وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔
ان صاحبان سے کوئی پوچھے کہ اگر کوئی ان کی امامت
کا معتقد ہوا تو کون سی علم کی شمع اس کی آنکھ کے سامنے
روشن ہوگئی اور اگر معتقد نہ ہوا تو کونسا جہالت کا غبار
اس کی چشم بصیرت کے سامنے آگیا۔ میں نسبت سے
زیادہ کوئی بات نہیں ہے کہ ہم فلاں بزرگ کی امامت

لے اہلسنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ قیامت سے پہلے حضرت امام پیدا ہونگے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسل سے [illegible] حضرت علی
کی نسل سے ہونگے اور چالیس سال کی عمر میں ظاہر ہونگے [illegible] مشکوٰۃ میں یہ حدیث ترمذی اور ابوداؤد سے
نقل ہے۔ حدیث یہ ہے۔ عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تذہب
الدنیا حتی یملک العرب رجل من اہل بیتی یواطئ اسمہ اسمی۔ رواہ الترمذی وابو داؤد
[illegible] عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے [illegible] عرب کا ایک شخص میرے اہل بیت
[illegible] (دوسری حدیث) عن ام سلمۃ قالت سمعت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم یقول المہدی من عترتی من اولاد فاطمۃ رواہ ابو داؤد [illegible] ام سلمہ سے روایت ہے
[illegible] (تیسری حدیث) عن
ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المہدی منی اجلی الجبہۃ اقنی
الانف یملأ الارض قسطا وعدلا کما ملئت ظلما وجورا یملک سبع سنین رواہ ابو داؤد [illegible]
[illegible]

حضرت خاتم الانبیا چه کمی داشت که باوجود آں حضرت انتساب دیگر افتاد

الحق ہمه استدلالات این فرقه بمثابه ایست که میگویند

الغریق یتعلّق بکلّ حشیش

جای خود تماشا است که مدعی باشند و این دلیل آرند۔ این قدر نمی شناسند که مدعی را دلیلی باید که گنجائش احتمال خلاف مقصود نماند نه آنکه احتمالی بیش نباشد۔ و آنهم چناں که یعنی معرفت بقرار ماند و نه رابطه علیة و معلولیة بجای خود۔ اگر کسی را تمیز حق و باطل داده اند و داده فهم نیک و بد در جبلیة نهاده اند و باز بر ره انصاف باشد۔ کسی گوید یا نگوید خود بخود خواهد گفت که شیعیان چه غلط کارانند و چه دور از حقائق و اسرار معنی فهمی این است که اہل سنة را کرامت فرموده اند۔ و حقیقت شناسی این است که اوشاں را عنایت نموده۔

نکته | بکنون دقیقه باید نوشت۔ امام ما که درین حدیث سوی زمانه اضافت فرموده درین صنعت گری است بس باریک شرحش این که طبائع بشری باعتبار اختلاف ادوار بحال مختلف المزاج والاحوال میشود که اجسام اوشان باعتبار اختلاف فصول و تبدل و تغیر آب و ہوا مورد ہر امراض مختلفه می شوند۔ پس در ہر زمانه مرضی از امراض ساری گردد

میں آ گئے ہیں۔ اگر یہ ہے تو حضرت خاتم الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کونسی کمی رکھتی تھی کہ باوجود اس کے کسی دوسرے کو امامت کی ضرورت پیش آگئی۔

حق یہ ہے کہ اس فرقے کے تمام استدلالات اس درجہ کے ہیں جیسا کہ مثل مشہور ہے۔

ڈوبتے کو تنکے کا سہارا

خود دعویٰ کی تجویز ہے کہ مدعی ہوں اور اس قسم کی دلیل لائیں۔ اسقدر نہیں پہچانتے ہیں کہ مدعی کو ایسی دلیل چاہیئے کہ خلاف مطلوب احتمال کی گنجائش باقی نہ رہے نہ یہ کہ وہ دلیل صرف ایک احتمال کا درجہ رکھتی ہو اور وہ احتمال بھی ایسا کہ نہ تو معرفت کے معنی برقرار رہیں اور نہ علیت و معلولیت کا رابطہ قائم رہے۔ اگر کسی کو حق و باطل کی تمیز دی ہے اور نیک و بد کے سمجھنے کا مادہ جبلت میں رکھا ہے اور پھر وہ انصاف پر بھی آمادہ ہو تو کوئی کہے یا نہ کہے خود بخود کہہ اٹھے گا کہ شیعہ صاحبان کسقدر غلط کار ہیں اور حقائق و اسرار سے کسقدر دور۔ یہی معنی فہمی ہے جو کہ اہل سنت کو عنایت فرمائی ہے۔ اور حقیقت شناسی یہ ہے کہ اہل سنت کو عنایت کی ہے۔

نکتہ | اب ایک نکتہ کی بات لکھنی چاہیئے۔ امام کی اضافت اس حدیث میں جو کہ زمانے کی طرف فرمائی ہے۔ اس میں بہت دقیق صنعت گری ہے اس کی شرح یہ ہے کہ انسانی جبلتیں زمانوں کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف احوال اور بیماریوں سے دوچار ہوتی ہیں۔ جس طرح انسانوں کے جسم موسموں کے اختلاف اور آب و ہوا کی تبدیلی سے مختلف امراض کے شکار ہو جاتے ہیں۔ پس ہر زمانے میں [illegible]

فِی قُلُوْبِہِمْ مَّرَضٌ[1]

اشاره بدان است پیش می آید- و آثار خود می نماید - ودرین چنین وقت رحمت حق بنده را خاص میفرماید و بصیرت و تشخیص آن امراض حطامی نماید- ودرین چنین زمانه هدایة در اتباع آنکس منحصر میگردد- و هرکه دنبال او بگرفت براه راست آمد ورنه درمهاوی ضلالة هلاکة خود برداشت - ایما چنین کس را باین لحاظ که پیش رو زمانهٔ خود می باشد امام میگویند و باین اعتبار که احکام او بحکم امراض زمانه نسبت اوامر و نواهی سابقان یک گونه نو و جدید می نمایند مجدد خوانند- مگر چون اوامر و نواهی آن اگرچه جدید نمایند ماخوذ از کلام الله و حدیث می باشند و مثالش درین باره چنان می باشد که طبیبی که بیمار انرا وقت بیماری از لذائذ اطعمه و نفائس اشربه باز میدارد و بدوار تلخ امر میفرماید حالانکه در ایام صحة قصه منعکس بود- و این امر ونهی او مستفاد از کتب طب می باشد - یعنی حقائق هر شی و خواص آن را دانسته امر ونهی میفرماید زینوجه آن کس را که امام باشد نبی نخوانند چه این امر ونهی او مستند بوحی جداگانه نیست بلکه از همین کلام الله و حدیث حقائق و خواص اعمال وغیره دریافتہ بحکم

میں سے کوئی مرض پیش آجاتا ہے جیسا کہ آیت "ان کے دلوں میں مرض ہے[1]"

اس کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور وہ مرض اپنے اثرات دکھاتا ہے۔ اس جیسے وقت میں اللہ کی رحمت عامہ کسی بندے کو مخصوص فرمالیتی ہے اور ان روحانی امراض کی بصیرت اور تشخیص اس کو عطا فرماتی ہے۔ اس جیسے زمانے میں اس شخص کے پیچھے چلنے میں ہدایت منحصر ہو جاتی ہے اور جو شخص اس کے پیچھے لگ گیا راہ ہدایت پر پہنچ گیا ورنہ گمراہی کے گڑھوں میں گرکر ہلاکت سے دوچار ہوگا۔ اس جیسے شخص کو اس لحاظ سے کہ وہ اپنے زمانے کا پیش رو ہوتا ہے امام کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کے احکام زمانے کے امراض کے حکم کے مطابق سابق لوگوں کے اوامر ونواہی کی بہ نسبت ایک گونہ نئے اور جدید معلوم ہوتے ہیں اس کو مجدد کہتے ہیں مگر چونکہ اس کے اوامر و نواہی اگرچہ نئے معلوم ہوتے ہیں لیکن قرآن وسنت سے لئے گئے ہوتے ہیں۔ اور اس کی مثال اس بارے میں ایسی ہے جیسا کہ ایک طبیب بیماروں کو بیماری کے وقت لذیذ کھانوں اور نفیس پینے کی چیزوں سے روک دیتا ہے اور تلخ دوا پینے کا حکم دیتا ہے حالانکہ صحت کے دنوں میں قصہ برعکس ہوتا ہے۔ اور اس کے یہ امر و نہی طب کی کتابوں سے لئے ہوتے ہیں - میرا مطلب ہے کہ طبیب ہر چیز کے حقائق اور اس کے خواص کو جان کر حکم یا انکار کرتا ہے، اس وجہ سے اس شخص کو جو کہ امام ہوتا ہے نبی نہیں کہیں گے کیونکہ اس مجدد کے امر ونہی علیحدہ کسی

[1] پارہ ۱ سورہ بقرہ رکوع ۲ - مترجم

مرض وقت امر و نہی می فرماید و باحکام جدید سیاست می نماید۔ ایں دقیقہ را خوب باید فہمید مبادا تجدید احکام محمول بر شریعت تازہ کردہ اید۔ و سرمایہ غلطے ناشی شود و الغرض تو باجلو مناسب ہر زمانہ شخصی را معین میفرمایند۔ دراں زمانہ کہ جاہلیت کبری اگر آں را تواں خواند حضرت معدن العلوم سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم برانگیختند۔ والحق دراں زمانہ ہمچنیں یگانہ اقلیم

عُلِّمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِيْنَ وَالْاٰخِرِيْنَ

می بایست۔ نہ آں سرور انبیا بودی تا گمراہاں آں زمانہ را ازاں جہالۃ بدرکشیدی۔ چہ "ہرکاری ہر مردی" ایں چنیں جہالۃ کبریٰ اگر مرتفع می شود باہمچنیں علم وسیع مرتفع می شود۔ نہ بہر قدر کہ باشد۔ پس ازاں ہر قدر کہ جہالۃ راہ می یابد بقدر آں عالمی را میفرستند و مردماں را بہدایتش کامیاب میفرمایند۔ پس ازیں تقریر حاجۃ بیان وجہ تشبیہ کہ در مِیْتَۃً جَاهِلِيَّۃً مکنون است نماند۔ چہ خود ظاہر شد کہ مردن کسیکہ باتباع امام وقت نشتافتہ درباره بنودن تمیز حق و باطل ہر قدر کہ باشد، ہمچوں مردن کسانی است کہ قبل بعثۃ نبوی در ایام فترۃ مردند چہ اوشاں

نئی وحی سے مستند نہیں ہیں بلکہ اسی کلام اللہ اور حدیث رسول اللہ سے حقائق اور خواص اعمال وغیرہ معلوم کرکے مرض کے مطابق امر و نہی فرماتا ہے اور نئے احکام کا اجرا کرتا ہے۔ اس دقیق بات کو خوب سمجھ لینا چاہیئے۔ ایسا نہ ہو کہ مجدد کے احکام شریعت کے تازہ کرنے کو کسی نئی شریعت پر محمول کیا جائے اور سخت غلطی کا ساماں اور تباہی کا نقصان بن جائے۔ ہر زمانے کے مناسب کسی شخص کو مقرر فرماتے ہیں۔ اس زمانے میں کہ اس کو سخت جاہلیت کا زمانہ کہا جا سکتا ہے۔ حضرت معدن العلوم سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ اور حق یہ ہے کہ اس زمانے میں دنیا کے یگانہ ہی (جنہوں نے فرمایا کہ،

"میں اولین اور آخرین کا علم دیا گیا ہوں" (حدیث) اختیار کی ضرورت تھی۔ نہ وہ نبیوں کے سردار ہوتے نہ اس زمانے کے گمراہوں کو اس جہالت سے باہر نکالتے۔ کیونکہ ہر کام کے لئے ایک مردم ہے۔ اگر اس جیسی سخت جہالت دور ہو سکتی ہے تو اسی جیسے وسیع علم کے ذریعہ دور ہو سکتی ہے۔ معمولی علم سے نہیں۔ زمانہ نبوت کے بعد جس قدر کہ جہالت راہ پاتی ہے اس کے اندازے کے مطابق کسی عالم کو مقرر فرماتے ہیں اور لوگوں کو اس کی ہدایت سے کامیاب کرتے ہیں پس اس تقریر کے بعد وجہ تشبیہ کے بیان کرنے کی حاجت جو کہ مِیْتَۃً جَاهِلِيَّۃً میں پوشیدہ ہے نہ رہی۔ کیونکہ خود ظاہر ہو گیا کہ اس شخص کا مرجانا جو امام وقت کے اتباع کی طرف نہیں لپکا حق و باطل کی تمیز نہ ہونے کے بارے میں خواہ یہ بے امتیازی کسی درجے میں کیوں نہ ہو ان لوگوں کے مر جانے کی مانند ہے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے فترت کے زمانے میں مر گئے

وایشاں دریں امر قلیل و کثیر شرکت دارند که حق را از باطل نشاختند۔

اکنوں از شیعیان باید پرسید که اگر بالفرض حضرت امام مہدی علیہ السلام بمنصۂ حیات از پردۂ عدم بمیدان آمدہ باشند تاہم چہ کردند۔ تمام امت بزعم شیعیان گمراہ شد۔ کار اوشان آں بود که گمرہاں را ہدایت میفرمودند نہ آنکہ ہدایت یافتگاں ہم برگشتند۔ و دیگر ہدایت تاہم نہ بستند۔ ایں امامت نشد قیامت شد۔ منتظراں را نفس برلب آمد۔ ندانیم چہ انتظار است۔ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم باآنکہ امام نبودند اقالیم وسیعہ فتح کردند و اسلام را وسعت دادند۔ بیت المال از مال مالا مال شد۔ نماز و صوم رواج گرفت۔ کفار بی شمار مسلمان شدند و بلادہای کفر دارالاسلام گشتند۔ ہزارہا مساجد بنا کردہ شدند غرض آنانکہ مرد ایں کار نبودند کارہا کردند و حضرت امام کہ برائے ہمیں کار بودند آنچناں سربسر وابہ سرمن رای فرو بودند

کیونکہ وہ اور یہ اس امر میں تھوڑی بہت شرکت رکھتے ہیں کہ انہوں نے حق کو باطل سے نہ پہچانا۔

اب شیعوں سے پوچھنا چاہیئے کہ اگر بالفرض حضرت امام مہدی علیہ السلام عدم کے پردے سے زندگی کے میدان میں آگئے ہیں تو انہوں نے کیا کیا تمام امت شیعوں کے خیال کے مطابق گمراہ ہوگئی۔ ان کا کام تو یہ تھا کہ گمراہوں کو ہدایت فرماتے نہ یہ کہ ہدایت پائے ہوئے بھی ہدایت سے پھر گئے۔ پھر بھی وہ رہنمائی کے لئے کمربستہ نہ ہوئے۔ یہ امامت نہ ہوئی قیامت ہوگئی۔ انتظار کرنے والوں کی تو جان لبوں پر آگئی۔ معلوم نہیں کیا انتظار ہے۔ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم شیعوں کے مطابق امام نہ تھے اس کے باوجود وسیع ملک انہوں نے فتح کر لئے اور اسلام کو انہوں نے خوب پھیلا دیا۔ بیت المال، مال سے مالا مال ہوگیا۔ نماز، روزہ نے رواج پایا۔ بے شمار کافر مسلمان ہوگئے۔ کافروں کے شہر "دارالاسلام" بن گئے۔ ہزاروں مسجدیں بنوا دی گئیں۔ غرض جو لوگ اس کام کے موزوں نہ تھے وہ تو کام کر گئے اور حضرت امام جو اسی کام کے لئے مقصود تھے سرمن رائے شہر کے تہ خانے میں ایسے جا چھپے کہ ہدایت کا کارخانہ تباہ ہوگیا اور گمراہی پھیل گئی۔ (دارالاسلام، ہندوستان تھا)

لہ شیعہ حضرات کے عقیدے کے مطابق امام مہدی ۱۵ شعبان [illegible] کو پیدا ہوئے۔ آپ کا نام [illegible] ہیں اور آپ کی والدہ [illegible] تھیں [illegible] قیصر روم کے [illegible] تھیں [illegible] دادا قیصر روم نے [illegible] اسلامیہ پر چڑھائی [illegible] ہاتھوں گرفتار ہوکر [illegible] میں آئیں [illegible] امام حسن عسکری [illegible] کے نکاح میں [illegible] سال [illegible] غائب ہوگئے [illegible] ہوں گے۔ (صفحہ ۳۰۶۰۵ [illegible] شیعہ [illegible]) مترجم

که کارخانهٔ هدایة برهم خورد و ضلالة رواج گرد - دارالاسلام دارالکفر گردید شیعیان منقلب شدند و تاهم هیچ التفات نمیفرمایند - این امامة مزعومهٔ شیعه اگر بالفرض راست باشد بظاهر چنان می نماید که توبهٔ لطف که برخدا بزعم شیعه واجب است بملاحظه این مداهنت که ذکر کرده شد منقلب شد - و حضرت امام معزول شدند - ورنه نعوذ بالله کار امام این نبود که پا بدامن زده بچو تاجران فارغ بی فکر خواب کنند با این همه اگر حضرت امام برروی کار آیند بیک سنی و شیعی ماند ایم که اوشان را بی مشاهدهٔ نیرنگهای هدایة اوشان بشناسد. پس اگر بالفرض آن روز روشن ظهور حضرت امام پیش آید سنی و شیعه همه یکسان خواهند شد هرکرا که توفیق دیدهٔ بصیرة خواهد کشاد، دست بیعت اوشان خواهد داد. گردن اطاعت به فرمان خواهد نهاد ورنه همچو گمراهان پیشین روگردان خواهند گشت.

این اعتقاد سابق را درین معرفة و عدم معرفة چه مداخلة بلکه عجب نیست که بلکه انشاءالله شدنی است که شیعیان باین دعویهای بیهودهٔ محبة همچو یهودیان که از پیشتر بحضرت خاتم الانبیاء اظهار عقیده میکردند و باز راه انحراف در نهادند، رو از حضرت امام خواهند تافت - چه اوشان چنانکه خواهند دانست سراپا موافق کلام الله خواهند بود - و کلام الله خود ظاهرست که بجز کلمهٔ سنیان بیک نمیرسد - الغرض صحة

دارالکفر ہو گیا۔ شیعہ صاحبان بدل گئے اور پھر بھی وہ کوئی توجہ نہیں فرماتے۔ شیعوں کی یہ مزعومہ امامۃ اگر بالفرض درست ہو تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مہربانی کی توبہ جو کہ خدا پر شیعوں کے زعم میں واجب ہے امام مہدی کی مذکورہ سستی کے پیش نظر وہ توجہ جاتی رہی - مہدی امامت سے معزول ہو گئے۔ ورنہ نعوذ باللہ امام کا تو یہ کام نہ تھا کہ پاؤں کو دامن میں سمیٹ کر بے فکر تاجروں کی طرح سوتے رہیں۔ ان باتوں کے باوجود اگر حضرت امام مہدی سے کام پڑ جائے تو ہم کسی سنی اور شیعہ کو نہیں جانتے کہ ان کی ہدایت کے کرشموں کو مشاہدہ کئے بغیر ان کو پہچانے۔ پس اگر بالفرض وہ روشن دن حضرت امام مہدی کے ظہور کا پیش آ جائے تو پھر سنی اور شیعہ سب ایک ہو جائیں گے۔ جس کسی کی چشم بصیرت کو توفیق کا جذبہ کھول دے گا تو وہ ان کے ہاتھ پر بیعت کرے گا اور ان کے حکم کے سامنے گردن جھکا دے گا ورنہ پہلے گمراہوں کی طرح منہ پھیرے گا۔

اس پہلے اعتقاد کو اس معرفت اور عدم معرفت میں کیا دخل ہے بلکہ تعجب نہیں ہے۔ نہیں، بلکہ انشاءاللہ یہ بات ہو کر رہے گی کہ یہ حضرات محبت کے ان بے فائدہ دعووں کے باوجود توریت کے ماننے والوں کی مانند جو حضرت خاتم الانبیاء کی تشریف آوری سے پہلے عقیدت کا اظہار کرتے تھے اور پھر وہ منحرف ہو گئے - یہ صاحبان بھی حضرت امام مہدی سے منہ پھیر لیں گے - کیونکہ امام مہدی جیسا کہ جانیں گے سراپا کلام اللہ کے موافق ہوں گے - اور

شیعیان اوشاں را امام سنیان پنداشته بقفا خواهند نہاد۔ و آری دجال را موافق خیال خود خواهند دید۔ ہم دوزخ و جنت ہمراہ دہم احیاء اب و جد ہم بدست آں گمراہ ہمہ امام مہدی خود خواهند دانست و بہاویہ ضلالت خواهند افتاد۔

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ۔

سہم اللہ خود ظاہر ہے کہ شیعوں کی باتوں کے سوا کچھ نہیں فرماتا ہے۔ اس صورت میں یہ صاحب امام مہدی کو شیعوں کا امام خیال کرکے ان سے سرگردانی کریں گے اور ہاں دجال کو اپنے خیال کے موافق دیکھیں گے، کہ اس کے ہمراہ جنت و دوزخ ہوں گے اور اس گمراہ کے ہاتھ باپ دادوں کو زندہ کرنا دجال کے ذریعہ ظہور میں آئے گا تو شیعہ اس کو ہی امام مہدی جانیں گے اور گمراہی کے گڑھے میں جا پڑیں گے۔

اور اللہ جس کو چاہتا ہے سیدھا راستہ دکھاتا ہے۔

نوٹ: اس مکتوب کی تحریر ۱۰ ربیع الآخر ۱۳۸۶ھ مطابق ۲۸ جولائی ۱۹۶۶ء بروز جمعہ [illegible] شروع کی گئی [illegible] تاریخ ۱۸ ربیع الآخر ۱۳۸۶ھ [illegible] ۱۹۶۶ء [illegible] ختم ہوا

تیسرا مکتوب بنام مولوی فدا حسن

جو کہ اصل میں چوتھا مکتوب ہے

تعارف مکتوب الیہ

جیسا کہ مقدمہ میں عرض کیا گیا ہے کہ ہم نے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے۔ اصل مطبوعہ نسخہ میں یہ مکتوب چوتھا ہے لیکن ہم نے اس کو تیسرے مکتوب کے نام سے درج کیا ہے۔ یہ مکتوب کس سال میں لکھا گیا اس کا پتہ نہیں چل سکا۔ مولانا قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ اپنے خطوط میں تاریخیں اور سال درج فرمایا کرتے تھے لیکن حیرت ہے کہ مولوی ممتاز علی صاحب نے مکتوبات کے ساتھ تاریخوں اور سالوں کو درخور اعتنا نہ سمجھا حالانکہ کسی کتاب یا مکتوب میں تاریخیں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ لیکن اتنا ضرور واضح ہے کہ ۱۲۸۴ھ کے چند سال بعد جب آپ میرٹھ کے مطبعوں میں تصحیح کتب کا شغل فرماتے تھے اور درس بھی دیتے تھے اسی زمانے کا یہ مکتوب ہے۔ چنانچہ اس کا ثبوت خود دوسرے مکتوبات بنام مولوی فدا حسین سے ملتا ہے اور آپ یہ بھی لکھتے ہیں۔ " جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ۔ کثر اللہ امثالہ [illegible] بعد از عرض سلام مسنون [illegible] " اس تحریر سے واضح ہو گیا کہ دوسرا مکتوب ۶ رمضان ۱۲۸۳ھ بروز بدھ نانوتہ میں لکھا گیا۔ البتہ سال معلوم نہ ہو سکا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ مولوی فدا حسین صاحب نے جو خط روانہ کیا تھا وہ میرٹھ کے پتے پر تھا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا منشی ممتاز علی صاحب کے یہاں کام کرتے تھے یعنی مطبع میں۔ لہٰذا یہ مکتوب شوال کا معلوم ہوتا ہے اس مکتوب میں مکتوب الیہ کا نام بھی کہیں درج نہیں لیکن یقین سے کہا جاتا ہے کہ یہ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے کیونکہ اصل مطبوعہ مکتوبات میں چوتھا مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے اس لئے اس مکتوب میں علیحدہ نام نہیں لکھا گیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مکتوب ایک ہی خط کے جواب میں ساتھ ساتھ لکھے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک میں ما اہل بہ لغیر اللہ کی تحقیق پیش کی گئی ہے اور اسی کے ضمن میں جو اگلا یہ مکتوب لکھا گیا ہے۔ اس لئے مکتوب الیہ

نام دوبارہ لکھنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

تعارف مکتوب الیہ

مولوی فدا حسین صاحب کا اصلی وطن کہاں ہے یہ کسی صورت سے تحقیق میں نہ آسکا البتہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلکتے کے اطراف وجوانب کے رہنے والے تھے۔ وہ اس مکتوب کے روانہ کرنے سے پہلے دیوبند میں حضرت قاسم العلوم سے پڑھ چکے ہیں اور پھر وطن واپس چلے گئے ہیں۔ چنانچہ قاسم العلوم اپنے دوسرے مکتوب بنام مولوی فدا حسین میں لکھتے ہیں:۔

" حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند "

یعنی

احقر کی مشغولیت کا حال آپ خود دیکھ کر گئے ہیں۔

دوسری دفعہ مولوی فدا حسین صاحب حدیث پڑھنے کے ارادے سے میرٹھ آنا چاہتے ہیں۔ حضرت قاسم العلوم مکتوب میں لکھتے ہیں:۔

شوق علم حدیث مبارک باد۔ علم حدیث حاصل کرنے کا شوق مبارک ہو۔

مولانا کو اتنے لمبے سفر پر حصول تعلیم کے لئے زحمت برداشت کرنے کے بجائے کلکتے میں اپنے استاد محدث سہارنپوری (المتوفی ۱۲۹۷ھ) جن سے قاسم العلوم نے ابو داؤد شریف صحاح ستہ کی مشہور کتاب پڑھی تھی اور جو ان ایام میں میرٹھ کے مشہور لال کرتی کے ٹھیکیدار کے تاجروں کی طرف سے کلکتے میں وکیل تجارت تھے وہاں جانے اور ان سے پڑھنے کا مشورہ دیتے ہیں لکھتے ہیں:۔

عالم آباد است غالباً در جوار او شاں بسیارے از اہل کمال باشندہ نکتہ شاید بنسبت دہلی و اطراف آں و میرٹھ از انجا نزدیک باشد۔ بخدمت مخدوم العلماء و مطاع الفضلا حضرت استاذی مولوی احمد علی صاحب باید شتافت۔

دنیا آباد ہے غالباً آپ کے آس پاس بہت سے اہل کمال ہوں گے۔ وہ کلکتہ، دہلی اور میرٹھ کی نسبت وہاں سے زیادہ قریب ہے اس لئے مخدوم العلماء مطاع الفضلا حضرت استاذی مولوی احمد علی صاحب کی خدمت میں دوڑ جائیں۔

حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام عذرات کے باوجود وہ دوبارہ میرٹھ آئے ہیں اور مولوی فدا حسین کا حضرت قاسم العلوم سے حدیث کا پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ مکتوب

قاسم العلوم کا یہ مکتوب انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے بارے میں ہے نہ صرف یہ کہ انبیاء نبوت کے ملنے کے بعد معصوم ہوتے ہیں بلکہ نبوت کے ملنے سے پہلے بھی معصوم ہوتے ہیں۔ یہ ہے تحقیق حضرت موصوف کی اور اسی کو آپ نے اکابر کا خیال ظاہر فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت قاسم العلوم اپنے ایک مکتوب میں جو فیوض قاسمیہ میں حکیم ضیاء الدین صاحب مرحوم رام پوری منہاران کے نام ہے۔ لکھتے ہیں:۔

انبیاء علیہم السلام بعد بعثت و ہم قبل بعثت از	انبیاء علیہم السلام بعثت کے بعد اور بعثت سے پہلے ہر قسم

صغائر و کبائر معصوم اند و بآیات قرآنی ایں دعویٰ را باثبات رسانیده ام ہر کرا ہوس باشد کہ مطالعہ رساله مجموعہ بعض خرافات احقر است از مطبع مجتبائی طلبیده ملاحظہ فرمایند۔ (صفحہ ۳۳)

کہ چھوٹے بڑے گناہوں سے پاک ہوتے ہیں اور اس دعوے کو میں نے قرآنی آیات سے ثابت کیا ہے جس کسی کو خواہش ہو مطبع مجتبائی سے منگا کر قاسم العلوم کا مطالعہ کرے جو احقر کے بعض خرافات (جواہرات مترجم) کا مجموعہ ہے۔

" مولانا قاسم العلوم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا ہے کہ اگر تم اللہ سے محبت چاہتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تم سے محبت کرے گا۔" اس آیت میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ کی ہر بات میں مطلق پیروی کو کہا گیا ہے۔ کسی خاص امر میں پیروی کو مقید نہیں کیا گیا۔ جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر عمل نمونہ ہے اور جب وَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ کے مطابق تمام زندگی نمونہ ہوگی تو آپ ہر ہر عمل میں معصوم ہوں گے۔ ورنہ اگر کسی ایک بات میں بھی آپ کو معصومیت حاصل نہ ہوتی تو مومنین کو اس میں مستثنیٰ کر دیا جاتا۔ ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ تمام پیغمبر حضور علیہ الصلوٰۃ کی طرح معصوم ہیں۔ آگے چل کر قاسم العلوم نے تحریر فرمایا ہے کہ اللہ نے فرشتوں کو فرمانبرداری کے لئے پیدا کیا لہٰذا ان کے اندر اطاعت کا مادہ رکھ دیا۔ چنانچہ ان سے اطاعت ہی سرزد ہوتی ہے جیسا کہ لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ سے ظاہر ہوتا ہے اور شیطان میں معصیت رکھ دی کہ اِنَّ الشَّيْطٰنَ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا کے مطابق اس سے کفر ہی سرزد ہوتا ہے اور انسان میں شر اور خیر دونوں کا مادہ رکھ دیا، لہٰذا اس سے خیر اور شر دونوں کا ظہور ہوتا ہے۔ لہٰذا جس جس کے خمیر میں جو کچھ رکھ دیا گیا ہے اسی کے مطابق اس سے عمل ظہور میں آئے گا۔ چنانچہ عقلی طور پر یہ بات واضح ہے کہ ملزوم کے ساتھ اس کے لوازم ضرور ہوا کرتے ہیں۔ لہٰذا فرشتوں کی ذات کے ساتھ اطاعت اور شیطان کی ذات کے لوازم میں سے معصیت ہے جو ظہور میں آنا فطری ہے۔

ٹھیک اسی طرح انبیاء کے خمیر میں اللہ تعالیٰ نے عصمت اور ہر قسم کے چھوٹے بڑے گناہ سے معصوم رہنا رکھ دیا ہے لہٰذا انبیاء کے لوازم میں سے عصمت کا ہونا قرار پایا اور ان کے خمیر میں سے ہر قسم کے شر کو نکال کر ہر قسم کا خیر رکھ دیا اس لئے انبیاء معصوم ٹھہرے۔ چنانچہ مولانا قاسم العلوم میں لکھتے ہیں:۔

" اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصۂ موجودات سرور کائنات علیہ علیٰ آلہٖ افضل الصلوات و اکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی غلبے سے بالکل خالص اور پاک ہوں ورنہ جا شرط آپ کی پیروی کیسے ہو سکتی ہے۔"

نہ صرف یہ کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہر قسم کے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے معصوم ہیں بلکہ گناہ کے تصور سے بھی پاک ہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

" اور چونکہ گناہ کا منشا خواہ گناہ صغیرہ ہو خواہ کبیرہ وہی شیطانی مادہ ہے تو لازم

آیا کہ معصوموں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہیں۔

پھر قاسم العلوم تمام انبیا کی معصومیت کے بارے میں قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال فرماتے ہیں۔ وہ تحریر کرتے ہیں کہ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ جس کا مطلب ہے کہ غیب کا جاننے والا خدا اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے اس کے کہ کسی رسول کو وہ چن لیتا ہے اور جتنا چاہے غیب ظاہر کر دے جو پھر غیب نہیں رہا۔

اس آیت میں خدا کو بغیر کسی شرط کے رکھا ہے جس کے یہ معنی ہے کہ چنا ہوا رسول ہر طرح سے صغائر و کبائر سے پاک ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ لازم آیا کہ رسولوں کے تمام عناصر اور عادات خدائے کریم کے نزدیک پسندیدہ ہوں۔ علاوہ ازیں وہ آیت جس سے سرورِ کائنات اور دیگر انبیا کی مطلقاً معصومیت ثابت ہوتی ہے فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ہے کہ آپ انبیا کی ہدایت کی پیروی کیجئے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا حکم ہوا ہے جس سے پیروی کرنے والا انہی کی پیروی کئے جانے والے انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام سب کی عصمت ثابت ہوتی ہے ورنہ مطلقاً ان کی اقتدا کرنے کا حکم کیا۔

اولیا کی حفاظت

انبیا کے علاوہ کسی کے لئے بھی گناہ سے پاک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ قاسم العلوم کا مطلب یہ ہے کہ انبیا کے سوا اور کوئی شخص ایسا نہیں کہ جس کے ضمیر میں گناہ کی قوت نہ ہو جو گناہ کا منبع ہوتی ہے۔ اولیا گناہ سے بچنے کی پوری پوری کوشش کرتے ہیں اور متقی ہوتے ہیں۔ چنانچہ مولانا نے اس کے لئے دلیل میں یہ آیت پیش کی ہے إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ۔ نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر متقی لوگ۔ وہ آگے چل کر ایک مثال سے مولانا نے واضح کیا ہے کہ جس طرح برسات میں لوگ چلتے پھرتے وقت اپنے آپ کو پھسلنے اور گرنے سے محفوظ رکھنے کی پوری کوشش کرتے ہیں لیکن پھر بھی بعض اوقات پاؤں پھسل جاتا ہے اور گر جاتے ہیں۔ ہاں اللہ تعالیٰ نے جیسا کہ فرمایا يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ یعنی اللہ تعالیٰ قول ثابت لا الٰہ الا اللہ سے ایمانداروں کی حفاظت کرتے ہیں۔ لہٰذا انبیا کے لئے عصمت اور اولیا کے لئے حفاظت ثابت ہوتی ہے۔ اس کے بعد مولانا قاسم العلوم نے گناہ کا منبع نیت کو قرار دیا ہے۔ اور إنما الأعمال بالنيات کے ماتحت فرمایا ہے کہ بعض امور اچھی نیت کے باعث خیر ہو جاتے ہیں اور وہی امور بری نیت کے باعث شر بن جاتے ہیں بشرطیکہ اصل میں ناجائز نہ ہوں۔ پھر چونکہ گناہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں جن میں سے بعض کبیرہ ہوتے ہیں اور بعض گناہ صغیرہ۔ تاہم کبیرہ گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ عقلی طور پر ان کی برائی مشہور اور واضح ہوتی ہے یہی گناہوں میں مقصود بالذات ہوتے ہیں۔ رہے چھوٹے چھوٹے گناہ تو وہ کبائر کے اسباب ہوتے ہیں۔ ان کا قبح عارضی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس کبائر میں ذاتی قبح ہوتا ہے۔ لہٰذا اپنے واضح ہونے کے باعث کبیرہ گناہوں کا ارتکاب انبیا سے نبوت سے قبل اور بعد میں بھی نہیں ہو سکتا۔ مگر صغائر پوشیدہ مشکل ہوتی ہے۔ اس لئے وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ وحی کے ذریعہ انبیاء کو صغائر سے بھی معصوم رکھتے ہیں۔

انبیا کی عصمت کی عقلی دلیل

لیکن جہاں تک انبیا کی عصمت کی عقلی دلیل ہے حضرت قاسم العلوم نے فیوض قاسمیہ کے پندرھویں مکتوب بنام حکیم ضیاء الدین کے آخر میں تحریر فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام بالخصوص سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اللہ اور بندوں کے درمیان وسیلہ کبریٰ اور واسطہ ہوتے ہیں۔ جس طرح آفتاب اور زمین کے درمیان چاند واسطہ ہوتا ہے اور سورج سے روشن ہو کر اس کی روشنی زمین کو پہنچاتا ہے۔ لہٰذا چاند میں روشن ہونے کی پوری استعداد ہونی چاہیئے۔ اسی طرح انبیا علیہم السلام مقدس بارگاہِ ربانی تک رسائی رکھتے ہیں۔ اور بارگاہ قدوس جو کہ ہر قسم کے عیب سے پاک ہے اس لئے اس تک رسائی کے لئے بھی مقدس اور پاک ہستیاں ہونی چاہئیں۔ جب تک انبیا علیہم السلام ہر قسم کے گناہ سے پاک نہ ہوں گے بارگاہ قدس میں رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہے خلاصہ اس مکتوب کا۔

(نوٹ) اس مضمون کے بعد حضرت قاسم العلوم نے کل طبع سے متعلق تشریح بیان فرمائی ہے۔ جس کے متعلق ہم مقدمے میں اشارہ کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرما لیجئے۔

مباحثہ شاہجہانپور میں عصمت انبیا پر نکتہ آرائی

جب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ شاہجہانپور کے مناظرے میں تشریف لے گئے اور وہاں انہوں نے جو ادلہ توحید، رسالت، رسالت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور حقانیت اسلام پر تقریر کے سلسلے میں عصمت انبیا پر گہر افشانی فرمائی تو فرمایا کہ کوئی شریعت اور کوئی دین عصمت انبیا کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا چنانچہ عصمت انبیا پر آپ کی تقریر کا متن حسب ذیل ہے۔

• یہ بھی ظاہر ہے کہ کوئی کسی کا مقرب جبھی ہو سکتا ہے جبکہ وہ اس کی مرضی کے موافق ہو۔ جو لوگ مخالف مزاج ہوتے ہیں ان کو قرب و منزلت میسر نہیں آ سکتی چنانچہ ظاہر ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص بے مثال اور حسن میں لاثانی ہو مگر اس کی ایک آنکھ کانی ہو تو اس ایک آنکھ کا نقصان تمام چہرے کو بدنما اور ناز یبا کر دیتا ہے۔ ایسی ہی اگر ایک بات بھی کسی میں دوستوں کے خلاف طبع ہو تو اور خوبیاں بھی جڑی نہ ہوں برابر ہو جائیں گی۔

• غرض ایک عیب بھی کسی میں ہو تو پھر محبوبیت اور موافقت طبیعت اور زیادہ متصور نہیں ہو سکتی اور امید تقرب تو۔ اس سے یہ بھی ضرور ہے کہ انبیا اور مرسلین سراپا اطاعت ہوں اور کوئی بات بھی ان میں خلاف مرضی خداوندی نہ ہو۔ اسی وجہ سے ہم انبیا کو معصوم کہتے ہیں اور اس کہنے سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان میں گناہ کا مادہ اور سامان ہی نہیں کیونکہ جب ان میں کوئی بری صفت ہے ہی نہیں تو پھر ان سے برے افعال کا صادر ہونا بھی ممکن نہیں۔ اس لئے کہ افعال اختیاری تابع صفات ہوتے ہیں۔ اگر سخاوت ہوتی ہے تو داد و دہش کی نوبت آتی ہے اور اگر بخل ہوتا ہے تو کوڑی کوڑی کا حساب کیا جاتا ہے۔ شجاعت میں معرکہ آرائی اور بزدلی میں پسپائی ظہور میں آتی ہے۔

ہاں یہ بات ممکن ہے کہ بوجہ سہو یا غلط فہمی جو گاہ گاہ بشر بشر عاقلوں کو بھی پیش آتی ہے اور بساتے

خداوند علیم و خبیر اور کوئی اس سے منزہ نہیں کہ مخالف مرضی کام کو موافق مرضی اور موافق مرضی کو مخالف مرضی سمجھ جائیں اور اس وجہ سے بظاہر خلاف مرضی کام ہو جاتے تو ہو جاتے ..... اس کو گناہ نہیں کہتے۔ گناہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ عمداً مخالفت کی جائے۔ چنانچہ بھول چوک کو لغزش کہتے ہیں گناہ نہیں کہتے جب یہ بات واضح ہو گئی کہ افعال صفات کے تابع ہیں تو اب دو باتیں قابل لحاظ ہیں ایک اخلاق یعنی صفات اصلیہ دوسرے عقل و فہم۔ اخلاق کی ضرورت تو یہیں سے ظاہر ہے کہ افعال جن کو زیادہ تر طبیعت اطاعت اور فرمانبرداری میں مطلوب ہوتا ہے ان کا بھلا برا ہونا اخلاق کی بھلائی اور برائی پر موقوف ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ اصل میں بھلے اور برے اخلاق اور صفات ہی ہوتے ہیں۔

اور عقل و فہم کی ضرورت اس لئے ہے کہ اخلاق کے مرتبے میں موقع بے موقع دریافت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ افعال میں بوجہ بے موقع ہو جانے کے کوئی خرابی اوپر سے نہ آ جائے۔ . جیسے سخاوت اچھی چیز ہے اگر مستحقین کو کی جائے ورنہ شراب خواروں اور چنگ نوشوں کو دی جائے تو برائی کا سامان ہے ... اس سے ضروری ہے کہ انبیاء میں عقل کامل موجود ہے تو پھر خدا سے بڑھ کر اور کون سا موقع سزاوار محبت ہوگا۔ لیکن جب خدا کے ساتھ محبت ہوگی تو پھر عزم اطاعت و فرمانبرداری بھی ضرور ہوگا جس کا انجام یہی نکلے گا کہ نافرمانی کے ارادے کی گنجائش ہی نہیں اور ظاہر ہے اسی کو معصومیت کہتے ہیں۔

یہ ہے حضرت قاسم العلوم مولانا محمد قاسم صاحب کی تقریر جو معصومیت انبیاء کے بارے میں انہوں نے کس قدر مربوط اور مضبوط بیان فرمائی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس سے زیادہ اور معصومیت انبیاء پر اور کیا کہنے کی ضرورت ہے درحقیقت انبیاء اور فرشتوں کی عصمت انتہا درجے پر ضروری ہے چنانچہ فرشتوں کے لئے ارشاد ہوا کہ

یعصون ما امرھم اللہ ویفعلون ما یؤمرون ۰	وہ اللہ کے حکم سے سرتابی نہیں کرتے اور جو ان کو حکم دیا جاتا ہے وہ کرتے ہیں۔

الغرض مولانا محمد قاسم صاحب کا یہ مکتوب عصمت انبیاء پر ایک بہترین شاہکار ہے جس کو پڑھنے اور علمی نکات سمجھنے اگرچہ بالکل سادہ لفظوں میں ہے۔ اب اس سلسلے میں تمہید کا تعارف اور خلاصہ مضمون کے بعد ان کا اصل مکتوب پڑھئے جو آئندہ اوراق میں پیش خدمت ہے۔

تیسرا مکتوب

کہ اصل میں مکتوب چہارم ہے

در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام وہم تحقیق حقیقۃ کل طبعی

جو کہ انبیاء کی عصمت اور کلی طبعی کی حقیقت میں ہے

بنام مولوی فدا حسین صاحب

میرٹھ (یو۔پی)

رمضان یا شوال سنہ ۱۲۸۳ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بزعم احقر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام از صغائر
وکبائر قبل النبوۃ وبعد النبوۃ بہر طور کہ باشد معصوم اند
وایں رائی جدید ہرچند کہ بظاہر مخالف اقوال اکثریست

احقر کے خیال میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے
اور بڑے گناہوں سے نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد
دونوں صورتوں میں معصوم ہیں اور یہ جدید رائے ہرچند

اما ہر کرا بہرہ از فہم دادہ اند انشاء اللہ بعد تحقیق اصل مراد موافق اقوال اکابر خواہد یافت.

چوں ہر دعویٰ را دلیل بکار است نہ فقط التسلیم و انکار۔ می باید کہ ایں دعویٰ را اولاً موجہ نمایم

برادر من! در کلام اللہ میفرمایند

"قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ"

و ہمچنیں:-

"لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"

فرمودہ اند۔ ایں دو آیہ باتباع مطلق ہدایۃ میفرمایند۔ و ایں طرف آیۃ:-

"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ"

(قرآن کریم)

باہم پیوستہ، بایں جانب مشیر اند کہ مقصود

بظاہر اکابر علماء کے اقوال کے مخالف ہے لیکن جس شخص کو سمجھ کا اللہ تعالیٰ نے حصہ دیا ہے وہ انشاء اللہ اصل مدعا کی وضاحت کے بعد میری رائے کو اکابر کے اقوال کے موافق پائے گا۔

چونکہ ہر دعوے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے صرف تسلیم اور انکار کر دینا کافی نہیں اس لئے مناسب ہے کہ میں پہلے اس دعوے کی دلیل پیش کروں۔

اے میرے بھائی اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں فرماتے ہیں۔ [۱]

"کہہ دیجئے اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تمہیں دوست رکھے گا۔"

اور اسی طرح:- [۲]

"تمہارے لئے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات میں اچھا نمونہ ہے۔"

فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں بغیر کسی شرط کے پیروی کی ہدایت کرتی ہیں۔ اور اس طرف آیۃ:-

[۳] "اور نہیں پیدا کیا میں نے جنات اور انسانوں کو مگر اس لئے کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اسی کے مگر یہ کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے لئے دین کو۔" (قرآن کریم)

یہ دونوں آیتیں ملا کر اس طرف اشارہ کر رہی ہیں کہ

---

۱ پوری آیت یہ ہے۔ "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" (پارہ ۳ سورۃ آل عمران رکوع ۴)

۲ پوری آیت یہ ہے۔ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيرًا (پارہ ۲۱ سورۃ احزاب رکوع ۳)

۳ پارہ ۲۷ سورۃ ذاریات رکوع ۳

۴ سورۃ بینہ پارہ ۳۰

از انسان همانست که مامور بآنست.
وآن جز عبادة هیچ نیست مگر میدانی که
چیز را لوازم ذات خود ناگزیر است

چه "الشیء اذا ثبت ثبت بلوازمه"
وایں طرف در تعریف ملک وشیطان (مقوله)
میخوانی که:-
"کَانَ الشَّیْطٰنُ لِرَبِّهٖ کَفُوْرًا" (قرآن)

"وَلَا یَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ
وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ" (قرآن)

پس شیطان را عصیان و ملائکہ را اذعان
فرمان لازم آمد - وچوں اینقدر مشتر
گوش خورده العزیز است که لازم ذات از ملزوم

انسان کی پیدائش کا مقصد وہی ہے کہ جس کا اس کو حکم دیا گیا
ہے - اور وہ عبادت کے سوا کچھ نہیں ہے .. مگر تمہیں
معلوم ہے کہ ہر چیز کے لئے ذاتی لوازمات کا ہونا ضروری
ہے-
کیونکہ "جب کوئی چیز پائی جاتی ہے تو اپنے لوازمات
کے ساتھ پائی جاتی ہے" اور اس طرف فرشتوں اور
شیطان کی تعریف کے متعلق آپ پڑھتے ہی ہیں کہ:-
"شیطان اپنے رب کا نافرمان ہے"

اور فرشتے اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے جو کچھ وہ ان کو
حکم دیتا ہے اور جو کچھ انہیں حکم دیا جاتا ہے وہی کرتے
ہیں - (قرآن)
پس شیطان کو نافرمانی اور فرشتوں کے لئے فرمانبرداری
لازم اور ضروری ہو گئی - اور چونکہ اتنی بات آں عزیز کے
کان میں پہلے سے پڑی ہوئی ہے کہ لازم ذات اپنے ملزوم

ذاتی لوازمات جو کسی ملزوم کے لئے لازم اور ضروری ہیں جیسے سورج ملزوم کے لئے دن کا ہونا اور روشنی کا لازم ہونا ذاتی لوازمات میں سے
ہے - اسی طرح انسان کو عبادت کے لئے پیدا کیا گیا تو عبادت انسان کے ذاتی لوازمات میں سے ہے - یا مثلاً فرشتوں کے ذاتی لوازمات میں سے ان کی
فرمانبرداری کا ہونا یا شیطان کے لئے ذاتی لوازم میں نافرمانی اور معصیت کا ہونا - اسی طرح انبیاء علیہم السلام کے لئے عصمت کا ہونا ان کے ذاتی
لوازمات میں سے ہے - مترجم
یہ آیت ہے - اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْٓا اِخْوَانَ الشَّیٰطِیْنِ ؕ وَکَانَ الشَّیْطٰنُ لِرَبِّهٖ کَفُوْرًا ۝ (پارہ ۱۵ سورہ بنی اسرائیل رکوع ۳)
پوری آیت یہ ہے - یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَکُمْ وَاَهْلِیْکُمْ نَارًا وَّقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ
عَلَیْهَا مَلٰٓئِکَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا یَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ ۝ (پارہ ۲۸
سورہ تحریم رکوع ۱)
ملزوم کے لئے جو لازم بھی ہوتا ہے وہ ملزوم کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے - یہ مطلب ہے اس بات کا کہ لازم ملزوم کا عام نہیں ہوتا کہ
ہر کسی چیز کے لئے لازم بن جائے بلکہ ملزوم کا لازم مخصوص ہوتا ہے - مثلاً انسان کا لازم عبادت فرشتے کا لازم فرمانبرداری اور شیطان کا لازم نافرمانی
و معصیت ملزوم کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں - مترجم

خود عام می باشد، لازم ذات او ست۔
بجائی دیگر نمی رود۔ وچگونہ تواں شد۔
" اَلْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ اِلَّا
عَنِ الْوَاحِدِ " (معقول)

" خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا
وَّ اٰخَرَ سَيِّئًا " (قرآن)

از ہر دو نوع پارۂ در تمیر نہادہ باشند۔
نی۔ بلکہ ہر گرا خیال خیر و خطرہ شر بدل
میرود از ہر دو نوع چیزی چیزی در آغوش
دادہ اند۔ و از ہر قسم قدری قدری در بنہادہ اند
ورنہ لازم آید کہ لازم ذات عام
شدہ۔

اندریں صورت مثال ترکیب ارواح
انسانی ازیں دو قسم مادہ چناں باشد کہ
در بارہ ترکیب انواع مرکبہ از اربع عناصر
شنیدۂ۔ بلکہ چنانکہ از خواص اربعہ،
یبوست و رطوبت و برودت و حرارت
کہ در اجسام مرکبہ یافتہ میشوند و لوازم
ذات خاک و آب و باد و آتش اند ترکیب
اجسام مرکبہ ازیں اجسام چہارگانہ پی بردہ اند
ورنہ کیست کہ وقت آفرینش نگریستہ، ہمچنیں

سے عام نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذات کے لئے لازم
ہوتا ہے، وہ تو کسی دوسری جگہ جا ہی نہیں سکتا۔ اور
ایسا کس طرح ہو سکتا ہے۔ " ایک چیز سے ایک ہی
چیز پیدا ہوتی ہے " کے مطابق لازم آیا کہ (اس آیت کے
معنی میں:)۔

" انہوں نے[1] نیک عمل میں برائی کی ملاوٹ
کر لی۔ "

دونوں[2] قسم سے کچھ کچھ حصہ انسان کی فطرت میں رکھ دیا
ہے۔ نہیں، بلکہ جب کسی کے اچھا خیال اور شر کا خطرہ دل
میں گزرتا ہے تو دونوں خیر اور شر کی قسم کا کچھ کچھ حصہ
اس کے اندر رکھ دیا ہے اور نیکی و بدی کی ہر قسم سے کچھ کچھ
مقدار اس کی ذات میں رکھ دی ہے۔ ورنہ لازم آتا ہے
کہ لازم ذات عام ہو۔

اس صورت میں انسانی روحوں کی ترکیب کی
مثال ان دو قسموں یعنی خیر و شر کے مادوں سے ایسی
ہوگی جیسی کہ چار عنصروں سے مرکب ہونے والی اشیاء
کی ترکیب کے بارے میں تم نے سنا ہے بلکہ جس طرح کہ
چار خاصیتیں خشکی، تری، ٹھنڈک اور گرمی اجسام
مرکبہ میں پائی جاتی ہیں اور وہ خاک، پانی، ہوا اور
آگ کے ذاتی لوازم ہیں۔ انہی چار خاصیتوں کے ذریعہ سے
اجسام کے چار عنصروں سے مرکب ہونے کا پتہ لگا چکے ورنہ
کون ہے جس نے کہ پیدائش کے وقت دیکھا ہو اسی طرح ہم

[1] پوری آیت ہے وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللّٰهُ
اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (پارہ ۱۱ سورہ توبہ رکوع ۱۳)

[2] جب لزوم کا لازم خاص ہوا تو فرشتے صاحب اور شیطان سے طاعت نہیں ہو سکتی لیکن چونکہ انسان سے معصیت اور اطاعت دونوں ظہور
میں آتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان میں دونوں مادے ایسے ہی جمع ہیں جیسا کہ اس میں عناصر اربعہ، آگ، پانی، خاک اور باد۔ مترجم

بترکیب ارواح امثال ما و شما از دو عنصر ملکی و شیطانی پی تواں برد - گو ماورای ایں دو چیزہای دیگر باشند - اندریں صورت لازم افتاد کہ ذات بابرکات حضرت خلاصۂ موجودات سرور کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات واکمل التسلیمات از شائبۂ شیطانی مبرا باشد ورنہ اتباع مطلق چگونہ صورت بندد - ہاں اگر از لوازم ذات امید مفارقت بودی میتواں گفت کہ ہرچند کہ در ذات شریف حضرت رب العالمین جزوی از نوع شیطانی ہست اما عصیاں کہ لازم آں بود ، دریں مادہ مفارقت نمود

بالجملہ

"اَلشَّیْءُ اِذَا ثَبَتَ ، ثَبَتَ بِلَوَازِمِهٖ" (معقول)

اگر نعوذ باللہ مادہ شیطانی در خمیر حضرت سید انبیا صلی اللہ علیہ وسلم بودی ، اتباع مطلق را نشایستی - آخر کمابیش کیفیتی از آں عارض حال اوشاں شدی و رنگی از عصیاں پدید آمدی پس اگر بگونہ اتباع اوشاں فرمودہ شود بعصیاں نیز امر کردہ شود - اندریں صورت تصحیح ایں حصر کہ

مَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰهَ

تم جیسے لوگوں کی روح کے شیطانی اور ملکوتی عنصر سے مرکب ہونے کا سراغ لگایا جا سکتا ہے - اگرچہ ان دو چیزوں کے علاوہ اور چیزیں بھی ہوا کریں - اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصہ موجودات سرور کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات واکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی شائبہ سے (بالکل) پاک اور خالص ہو ورنہ علی الاطلاق آپ کی پیروی کس طرح ہو سکتی ہے - ہاں اگر ذات کے لوازم سے جدا ہونے کی امید ہو سکتی تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ ہرچند کہ حضرت حبیب رب العالمین کی ذات شریف میں بالفرض نوع شیطانی کا ایک جزء ہے لیکن گناہ جو اس جزء کے لیے لازم تھا - حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مادہ میں اس گناہ نے اس جزء شیطانی سے علیحدگی اختیار کر لی -

بالجملہ

"کوئی چیز جب وجود میں آتی ہے تو اس کے ساتھ اس کے لوازم بھی ساتھ آتے ہیں" اگر نعوذ باللہ حضرت سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم کے خمیر میں کوئی شیطانی مادہ ہوتا تو مطلقاً اتباع کے آپ لائق نہ ہوتے - آخر کم از کم اس سے کوئی کیفیت ان کے عارض حال ہوتی اور کوئی رنگ معصیت کا ظاہر ہوتا - پس اگر ان کے ہر طرح کے اتباع کا حکم فرمایا جائے تو معصیت کا بھی حکم دینا پڑے گا - اس صورت میں اس حصر کا ہوا کہ

"نہیں حکم دیئے گئے وہ مگر یہ کہ عبادت کریں اللہ کی"

ـه اور یہ آیت اس طرح ہے: وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَیِّنَةُ ○ وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِیْنَ لَهُ الدِّیْنَ ○ (ترجمہ) اور وہ لوگ جو کتاب دیئے گئے فرقہ فرقہ نہیں ہوئے مگر اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح دلیل آگئی - اور ان لوگوں کو سوائے اس کے حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی اس کے لیے دین کو خالص کرتے ہوئے عبادت کریں (سورہ بینہ رکوع ۱ پارہ ۳۰) (مترجم)

مُخْلِصِیْنَ لَهُ الدِّیْنَ (قرآن کریم) پذکورۃ تواں شد۔

وچوں فشار گناه صغیره باشد یا کبیره ہماں ماده شیطانی است لازم آمد که حضرت سرور معصوماں از اندیشه گناه معصوم باشند باز باید شنید که رسول الله صلی الله علیه وسلم را ارشاد میفرمایند۔

فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ

واین ارشاد نیز باقتدار مطلق شده است۔ تخصیص نوعی از افعال وتقیید قسمی از اخلاق و افعال نیست وهم مقرر است که چوں صله را بے قرینه حذف میکنند چنانکه در "الله اکبر" صله اکبر را حذف فرموده اند۔ این حذف مشیر بتعمیم میباشد۔ لہذا اکبریۃ الله تعالیٰ مخصوص باشکی نیست۔ پس لازم آمد که حضرات دیگر انبیاء علیهم الصلوٰة والسلام نیز ازیں عیب مبرا باشند۔

(۷) نیز در آیۃ:

عٰلِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖۤ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ

فاعل ارتضیٰ ضمیر است راجع بسوی خدا تعالیٰ

خالص کرتے ہوئے اس کے لئے دین کو" (قرآن کریم) کس طرح درست ہو سکتا ہے۔

اور چونکہ گناہ کا منشا خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ وہی شیطانی مادہ ہے تو لازم آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہوں۔ پھر سننا چاہیئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہیں کہ

"پس ان نبیوں کی ہدایت کی پیروی کیجیے"

اور یہ حکم بھی بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا ہوا ہے۔ افعال میں سے کسی خاص فعل اور اخلاق میں سے کسی خاص خلق کی قید نہیں ہے اور یہ بھی طے شدہ ہے کہ جب صلہ کو بغیر قرینہ کے حذف کرتے ہیں جیسا کہ "اللہ اکبر" میں اکبر کے صلے کو حذف فرما دیا ہے تو یہ حذف تعمیم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی اکبریت، کسی ایک شخص ہی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ہر ایک کے اعتبار سے ہے۔ پس لازم آیا کہ دوسرے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بھی اس عیب سے مبرا ہوں۔

اس کے علاوہ (اس) آیت میں:۔

"خدا غیب کا جاننے والا ہے کہ کسی کو اپنے غیب پر مطلع نہیں کرتا سوائے کسی رسول کے جس کو اس نے چن لیا" فعل ارتضیٰ کا (آیت بالا میں) فاعل ضمیر ہے جو خدائے تعالیٰ

---

۱ پوری آیت یہ ہے: اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ (پارہ ۷ سورۂ انعام رکوع ۱۰) مترجم

۲ پارہ ۲۹ سورۂ جن رکوع ۲۔ مترجم

۳ اس آیت کریمہ سے حضرت شاہ صاحب نے یہ بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کسی رسول کو اس غیب پر مطلع کرنے کے لئے منتخب کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ رسول اپنے [illegible] گناہ سے پاک ہو جب ہی تو اس کو منتخب کیا گیا ہے اور کسی [illegible] میں [illegible] رسول اپنے فضل میں یکتا ہے۔ مترجم

و ضمیر مفعول که راجع بسوی حق ست محذوف۔ باز این تقشی را مطلق داشته اند۔ یعنی این نفرموده اند که :- این تقشی فی الاعمال والاخلاق او فی هذا الامر۔ و بعد این همه حق تر مشغول گفته اند۔ و پیدا ست که مر دو من زحولی بیانیه است نه غیر آن لهذا مفید افاده این عنا صر روحانی پیش محبوب و مرضی خداوندی باشند۔

وجهش این است که چنانکه زر و نقره را بر معیار سوده میگیرند تا غش از خالص معلوم شود ہمچنین امتحان عناصر روحانی اخلاق و ملکات و قوی باعمال میکنند۔ تا نیک از بد متمیز شود۔ چنانچه خود میفرمایند۔

لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا
(قرآن کریم)

کی طرف لوٹتی ہے اور مفعول کی ضمیر جو کہ حق کی طرف (آیت بالا میں) راجع ہے یعنی اس تقضاۃ میں (کا) وہ محذوف کر دی گئی۔ پھر فعل اس تقضی کو کسی شرط کے بغیر مطلق رکھا ہے۔ یعنی یہ نہیں فرمایا کہ اعمال یا اچھی عادات کے باعث یا اس امر میں اور اس امر میں جن لیا۔ اور ان سب کے بعد مشغول رسول فرمایا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حق اور مذکورہ بالا آیت کے جز من رسول میں چنے جانے والے شخص کے لئے بیان کے لئے ہے نہ اس کے سوا کسی اور چیز یعنی تبعیض کے لئے۔ لہٰذا ضرور ہوا کہ رسولوں کے تمام روحانی عناصر خدا تعالیٰ کے نزدیک پسندیدہ اور محبوب ہوں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ سونے اور چاندی کو کسوٹی پر رگڑ کر دیکھتے ہیں تاکہ کھرا اور کھوٹا معلوم ہو جائے۔ اسی طرح روحانی عناصر یعنی عادات، خصائل اور روحانی قوتوں کا اعمال کے ذریعہ امتحان کرتے ہیں تاکہ اچھے کی برے سے تمیز ہو جائے۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں:
"تاکہ تم کو آزمائے کہ تم میں کون عمل کے اعتبار سے اچھا ہے۔"
(قرآن)

لے حصن اس تقشی میں غور طلب ہے کہ مضمون کس کو چنا یا اسے کس کو چن لیتا ہے حق کے ذریعہ اس شبہ کا ازالہ ہو گیا یعنی وہ چنا ہوا رسول ہوتا ہے۔ جہاں تک ... بعینہ یہی الفاظ ہیں۔ ابہام کو کھول کر بیان کیا جائے حق بیانیہ کہا جاتا ہے اور جس کو حق بیانیہ کہا جاتا ہے اس کو تبیین کہا جاتا ہے۔ اس آیت میں من اسی تقشی مبین اور حق من موصول بیان ہے۔ عربی میں حق کے معنی بعض کے بھی آتے ہیں جس کو من تبعیضیہ کہا جاتا ہے۔ جیسے منہم من کلم اللہ۔ - مترجم

[2] سورۂ ملک۔ پارہ ۲۹ رکوع ۱ میں پہلی آیت اس طرح ہے تَبٰرَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرُ ۙ الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۭ
برکت والی ہے وہ ذات کہ اسی کے قبضہ میں ملک ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے جس نے موت اور حیات کو پیدا کیا تاکہ آزمائے کہ تم میں سے عمل کے اعتبار سے کون زیادہ اچھا ہے۔ - مترجم

وظاہر ست کہ فضل وادو دہش از آثار ملکۂ سخاست
و معرکہ آرائی از آثار شجاعت و در و خاکچنیں
جملہ افعال از آثار ملکات و قوی
و اخلاق کامنہ می باشند و ایں
افعال و آثار را باآں اخلاق و ملکات ہماں
نسبت است کہ خطوط معیار را باز رو نقرہ۔
پس چنانکہ در زر و نقرہ قدر و قیمت ہماں زر
و نقرہ را باشد نہ آں خطوط را و مقصود
اصلی و محبوب زر و نقرہ بود نہ آں خطوط۔
بلکہ آں خطوط فقط مظہر حسن و قبح
زر و نقرہ باشند نہ اصل مقصود و محبوب
و مرغوب۔
ہمیں سان قصہ دین است۔ اصل
محبوب و مقصود و مطلوب اخلاق مرضیہ اند
نہ اعمال و در بازار آخرت در اصل قدر و
قیمت ہماں اخلاق را باشد نہ ایں اعمال
را۔ ایں اعمال مظہر آں اخلاق و ملکات اند
نہ بذات خود محبوب و مرضی۔ اندریں صورت
ضرور است کہ ہمہ اخلاق و ملکات و قوائے
رسولاں محبوب و مرضی خدا تعالیٰ باشند۔
ایں نتواں شد کہ بعضی از انہا منجملہ مرضیات
باشند و بعض از آں خلاف مرضی۔
ورنہ اطلاق ایں منقضی باطل گردد۔ مگر
دانی کہ اندریں صورت معصومیت انبیاء

اور ظاہر ہے کہ عطا و بخشش سخاوت کے ملکہ کی علامات
میں سے ہے اور جنگ جوئی، جنگ میں بہادری کی
علامات میں سے ہے۔ اسی طرح تمام افعال پوشیدہ[1]
اخلاق اور قوتوں کی علامات میں سے ہوتے ہیں اور ان
افعال اور آثار کو ان اخلاق اور ملکات کے ساتھ وہی
نسبت ہے جو کہ کسوٹی کی لکیروں کو سونے اور چاندی
کے ساتھ۔ پس جیسا کہ سونے اور چاندی میں، اسی سونے
اور چاندی کی قدر و قیمت ہوتی ہے نہ کہ ان لکیروں کی اور
اصلی اور پسندیدہ مقصد سونا اور چاندی ہی ہوتے ہیں،
نہ کہ وہ لکیریں، بلکہ وہ لکیریں سونے اور چاندی کی اچھائی
اور برائی کو صرف ظاہر کرنے والی ہوتی ہیں۔ نہ کہ اصل
مقصد اور محبوب اور مطلوب و مرغوب ہوتی ہیں۔
اسی طرح سے دین کا قصہ ہے۔ اصل محبوب
اور مقصود اور مطلوب اچھے اخلاق ہیں نہ کہ اعمال۔
اور آخرت کے بازار میں در اصل انہی اخلاق کی قدر و قیمت
ہوگی نہ کہ ان اعمال کی۔ یہ اعمال تو ان اخلاق اور عادات
کو ظاہر کرنے والے ہیں نہ کہ بذات خود محبوب اور پسندیدہ ہیں
اس صورت میں ضروری ہے کہ رسولوں کے تمام اخلاق، عادات اور قویٰ خدا تعالیٰ
کو پیاری اور پسندیدہ ہوں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض تو
ان میں سے پسندیدہ ہوں اور ان میں سے بعض مرضی
کے خلاف ہوں۔ ورنہ اس تقضی کا مطلق ہونا بیکار
ہو جاتا ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ اس صورت میں
چھوٹے اور بڑے گناہوں سے انبیاء کا پاک ہونا ضروری
ہے۔ اور اس تقضی کے بعد [illegible] رسولوں کو [illegible] میں

---

[1] اس سے یہ مراد ہے کہ اچھے اعمال اچھے اخلاق سے صادر ہو سکتے ہیں۔ اگر اخلاق اچھے نہ ہوں گے جو اعمال کا منبع اور سرچشمہ ہیں تو ان سے اچھے اعمال سرزد نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا مقصود اعلیٰ اخلاق ہیں نہ کہ اعمال۔ مترجم

ارسنت گروگار ضروری است۔ و از انجا کہ بعد از تقی باید چنی مشغول کرداں حق بیانیہ آمدہ و خدیاں انجمنی از ودانہ کہ ہر کہ مصداق مین اسم تقی باشد رسول شدنش ضروری ست۔

ہر فہمیدہ باشند کہ سوائے انبیا کسی را بمصونیت اعنی صدور عصیان صغیرہ باشد یا کبیرہ نصفت نتوال کرد۔

مگر نہ منم از صدور این است کہ مصدر معصیۃ اعنی قوتیکہ متقضائیش عصیان باشد در خمیر بود: اینکو مثل آب گرم کہ معروض حرارت خارجہ از ذات خود میتوال شد، معروض عصیان از خارج ہم نمیتوال شد۔ آری باوجود امکان عروض عصیان انبیا را از عروض آں نگاہ داشتہ اند۔ چنانچہ فرمودہ اند:-

كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَالْفَحْشَآءَ

ضمن بیانیہ آمدے ہیں۔ اس مطلب کو بیان فرمایا ہے کہ جو شخص بھی خدا کا پسندیدہ ہوگا اس کا رسول ہونا ضروری ہے۔

سب نے سمجھ لیا ہوگا کہ انبیا کے سوا کسی کو بھی گناہ سے پاک ہونے کے ساتھ خواہ گناہ چھوٹا ہو یا بڑا متصف نہیں کر سکتے کہ اس گناہ کا صادر ہونا ممکن نہ ہو۔

مگر میری غرض گناہ کے صادر ہونے سے یہ ہے کہ گناہ کا منبع یعنی وہ قوت کہ اس کا تقاضہ گناہ ہو سکتا ہے خمیر میں ہو۔ یہ کہ گرم پانی کی مانند کہ باہر کی گرمی اس کی اپنی ذات کو لگ سکتی ہے بیرونی گناہ سے وہ ملوث نہیں ہو سکتا۔ ہاں گناہ سے انبیا کو لگ جانے کے ممکن ہونے کے باوجود، انبیا کو گناہ کے چھو جانے سے محفوظ رکھتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ہے:-

" اسی طرح تاکہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو

۱؎ بہ آیت یوسف علیہ السلام کے قصے میں اس مقام سے ہے جبکہ عزیز کی بیوی زلیخا نے یوسف علیہ السلام سے اپنی خواہش پوری کرنے کا ارادہ کیا پوری آیت یہ ہے وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ ۚ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ ۚ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَالْفَحْشَآءَ ۚ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ (سورہ یوسف کی آیت ۲۴) ترجمہ: اور عزیز کی عورت نے یوسف علیہ السلام کے ساتھ ارادہ کیا اور یوسف بھی ارادہ کر لیتے اگر اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے اسی طرح تاکہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو پھیر دیں بے شک وہ ہمارے مخلص بندوں میں سے تھا۔ تفصیل: جس عورت نے یوسف علیہ السلام کو اپنے نفس کے لئے بہلانا چاہا وہ عزیز مصر کی بیوی تھی۔ عزیز یا مصر کے جلادوں کے سردار کا لقب ہوتا تھا۔ عزیز مصر کا نام فوطی فار تھا۔ اس کی بیوی کا نام راعیل یا زلیخا تھا۔ اس وقت بادشاہ مصر ریان بن ولید تھا بعض مؤرخین نے اس کا نام اپوفس دوم (Apophis II) لکھا ہے۔ مراد العزیز مصر کے نام فوطی فار کو اکثر تفاسیر سے حاصل کیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یوسف علیہ السلام کی زلیخا سے شادی کے بارے میں قرآن و حدیث اور بائیبل سب خاموش ہیں۔ البتہ اون کا ایک کاہن تھا جس کا نام فوطی فرع تھا جو نام فوطی فار سے مشابہ ہے اس کی بیٹی آسناتھ سے حضرت یوسف علیہ السلام کی شادی ہوئی۔ اس سے حضرت یوسف علیہ السلام کے دو لڑکے پیدا ہوئے۔ ایک کا نام منسی یا منشا اور دوسرے کا نام افرائیم تھا۔ توریت میں ہے کہ منسی نام اس لئے رکھا کہ خدا نے میری مصیبت فراموش کر دی اور افرائیم نام اس لئے کہ خدا نے مجھے ثمر دار بنایا۔ الحاصل عزیز مصر کو معزول کر کے ریان نے یوسف علیہ السلام کو وزیر خزانہ بنایا۔ مترجم

إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ۝
(قرآن کریم)

گر آنکہ بعض اقسام معصیت از سہو و نحشار ہم خارج باشند بالجملہ این آیت بدامکان عروض ہم دلالت دارد۔ ورنہ صرف بیچ کار آمدی۔ و بر محفوظ ماندن انبیاء ہم شاہد است ورنہ صرفاً بیکار رفتی۔

بہرحال معصومیت بمعنی مذکور مخصوص انبیاء است اولیا را ہم شریک الاشال این صفت نتوان گفت۔

چنانچہ جملہ
إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ
ز تعریف اولیا فرمودہ اند براین معنی اشارہ دارد۔

تفصیل اجمال تفصیل این اجمال اینکہ متقون صیغہ اسم فاعل است و ضمیرش راجع سوئے اولیاء و مفعولش ہرچہ باشد محذوف۔ لیکن حاصل اتقا چیز اجتناب از معاصی دیگر مرضیات بود۔

ازیں بعد بشنو کہ حاصل تحقیق اینست کہ موصوف بوصف اتقا بمعنی اسم فاعل باشد۔ و پیداست کہ تحقق اتقا بمعنی الفاعل بر تعدی الی مفعول ضرور نیست۔

و این بداں ماند کہ در ایام برشکال مثلاً وقت رفتار خود را از افتادن باز میدارند و با این ہمہ گاہی پای لغزندہ می لغزد واز

پیمبر ہیں۔ بے شک وہ ہمارے با اخلاص بندوں میں سے تھا۔ (قرآن کریم)

مگر یہ کہ گناہ کی بعض قسمیں بھول اور بدحیلی سے باہر ہوتی ہیں۔ تاہم یہ آیت انبیاء کو گناہ پہنچ جانے پر دلالت کرتی ہے۔ ورنہ گناہ کا نبی سے پھیر دینے کا کیا مطلب ہو سکتا ہے اور یہی آیت انبیا کے محفوظ رہنے کی دلیل ہے ورنہ گناہ کا نبی سے پھیر دینے اور بچا دینے کا مقصد فوت ہو کر رہ جاتا ہے۔

بہرحال مذکورہ معنی میں گناہوں سے پاکی صرف انبیا کے ساتھ خاص ہے۔ اولیا کو ان انبیا کے ساتھ اس صفت خصوصیت میں شریک نہیں کر سکتے۔ جیسا کہ آیت:۔

(ذیل)
"نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر پرہیزگار لوگ"
کہ اولیا کی تعریف میں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے اس معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متقون اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی ضمیر اولیا کی طرف راجع ہے۔ اور اس کا مفعول جو کچھ ہو محذوف ہے۔ لیکن تقوے کا حاصل یہی ہے کہ جو اللہ کی ناپسندیدہ باتوں سے بچنا ہے۔

اس کے بعد سنیے کہ تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ تقوے سے متصف شخص ہو۔ اور ظاہر ہے کہ تقوے کا پایا جانا فاعل صورت میں مفعول کی طرف متعدی ہونے پر موقوف نہیں ہے۔

اور یہ اس کے مانند ہے کہ برسات کے موسم میں مثلاً چلتے پھرتے وقت لوگ اپنے آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود بھی

پا می افتد۔ و بریں بنا بدیگران میگویند
کہ من ہرچند خود را از افتادن نگاہداشتم
گر نتوانستم۔

غرض ازیں تعریف کہ در کلام اللہ مذکور
شد عدم امکان صدور معاصی نمی برآید۔
آری بشہادت ہمچو آیت
یُثَبِّتُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ
الثَّابِتِ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَفِی
الْاٰخِرَۃِ (قرآن کریم)
محفوظ ماندن اوشاں از معاصی می برآید۔
زیرا کہ اطلاق اٰمَنُوْا اشارہ بکمال ایمان می کند۔
فرمودہ اند
المطلق یراد بہ الفرد الکامل
(مقولہ)
و پیداست کہ کمال ایمان با ولایت دمساز است

گرنے والے کا پاؤں پھسل جاتا ہے اور وہ گر پڑتا ہے۔
اسی بنا پر وہ دوسروں سے کہتا رہتا ہے کہ میں نے اپنے آپ
کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی بہت کوشش کی مگر
محفوظ نہ رکھ سکا۔

غرض اس تعریف سے کہ جو کلام اللہ میں ذکر کی گئی
ہے (اولیاء) گناہوں کے صادر ہونے کا ممکن نہ ہونا
نہیں نکلتا ہے۔ ہاں اس آیت کی شہادت کی بنا پر
"ثابت رکھتا ہے اللہ ان لوگوں کو جو ایمان لائے
قول ثابت (یعنی لا الہ الا اللہ) کے ذریعہ، دنیا اور آخرت
کی زندگی میں"[2]
ان اولیاء کا گناہوں سے محفوظ رہنا ظاہر ہوتا ہے
کیونکہ اٰمَنُوْا کا مطلق ہونا کامل ایمان ہونے کی طرف
اشارہ کرتا ہے جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے کہ:
"مطلق بول کر اس سے اس صفت کا کامل فرد مراد
ہوتا ہے۔"[3]
اور ظاہر ہے کہ ایمان کا کمال ولایت کے ساتھ ساتھ ہوتا!

[1] کوشش کے باوجود منہیات سے گناہ کے نیک بندوں کی جو تشبیہ حضرت قدس سرہ نے دی ہے وہ علمی دنیا میں ایک تفوق کی دلالت کا مستحق ہے اور نفسیاتی حقیقت ہے۔ اس مثال سے متقین کی حالت کا صحیح نقشہ ہمارے سامنے آ جاتا ہے ۔ مترجم۔

[2] پارہ ۱۳ سورۂ ابراہیم رکوع ۲۔ قول ثابت سے مراد کلمہ لا الہ الا اللہ ہے۔ اس کلمہ کے پڑھنے والوں اور عقیدہ رکھنے والوں کو اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں کفر کی لغزش سے بچا کر ایمان پر قائم رکھتا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے۔ اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَیْہِمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا۔ دونوں آیتوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ مترجم۔

[3] یہ اہل علم کا ایک مسلمہ اصول ہے کہ جب کسی جنس یا شخص یا چیز کو تحریر یا تقریر میں مطلق چھوڑ دیا جاتا ہے تو اس سے اس کا سب سے اعلیٰ فرد مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ... کہا جائے تو اس کا فرد کامل مراد لیا جائے گا۔ ... بولا جائے تو اس کا فرد کامل ہی مراد لیا جائے گا۔ مترجم

با آنکہ استعانت در "بالقول الثابت" براین امر دلالت دارد ...... کہ آنچہ ایشان ثابت میدارند آن چیز دیگر ست۔

لیکن پیداست کہ آنچہ در تحقق قول ثابت یعنی

لا الٰہ الا اللہ

دخل است، ہمین طاعت و تقوی است۔

بہ تعبیر دیگر گویند کہ مومنان کا برکت

لا الٰہ الا اللہ

بطاعت و تقوی ثابت میدارند، بجا ست۔ و ظاہر ست کہ این وقت محفوظیت از معاصی ضرور است۔

باقی وجہ تخصیص معصومیت بہ انبیا و محفوظیت بہ اولیا با آنکہ ہر دو متحد المفہوم می نمایند در خور این مجال نیست ورنہ انشاء اللہ دریں بارہ ہم چیزی رقم

جاتا ہے۔ پھر "بالقول الثابت" میں با[1] جو مدد طلب کرنے کے لئے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اولیا کو جس چیز پر ثابت قدم رکھتے ہیں وہ اور ہی چیز ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ وہ چیز جس کے پائے جانے میں قول ثابت یعنی

لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ

کو دخل ہے، یہی بندگی اور پرہیزگاری ہے۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے اگر کہیں کہ مومنین کو

لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

کی برکت سے بندگی اور پرہیزگاری پر ثابت رکھتے ہیں تو درست ہے اور ظاہر ہے کہ اس وقت گناہوں سے حفاظت ضروری ہے۔

باقی انبیا کے لئے معصوم ہونے کی خصوصیت اور اولیا کے لئے حفاظت کی تخصیص، باوجودیکہ دونوں کا مطلب ایک ہی معلوم ہوتا ہے، اس مختصر میں اس مضمون کے لکھنے کی گنجائش نہیں۔ ورنہ انشاء اللہ اس بارے

---

[1] عربی اور فارسی میں بعض حرف کئی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ حرف (ب) بھی عربی میں کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ان معانی میں سے ایک معنی حرف (ب)، کے ذریعہ مدد حاصل کرنے کے لئے آتے ہیں۔ جیسے بسم اللہ میں (ب) مدد کے لئے بھی ہو سکتی ہے یعنی اللہ کے نام کی مدد سے میں شروع کرتا ہوں۔ اسی طرح بالقول الثابت میں با مدد حاصل کرنے کے لئے ہے۔ یعنی قول ثابت کی مدد سے۔ مترجم

[2] عصمت، انبیا کے لئے اور حفاظت اولیا کے لئے ہونے کا مطلب اس طرح واضح کیا جا سکتا ہے کہ برائی کو انبیاء سے دور رکھنے کا نام عصمت ہے اور متقیوں کو برائی سے دور رکھنے کا نام حفاظت ہے۔ گویا عصمت میں برائیوں کو معصوم سے دور رکھا جاتا ہے اور حفاظت میں محفوظ کو برائیوں سے دور رکھا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں تعبیر کیجئے کہ انبیا ارادہ کرتے ہی نہیں اور اولیا ارادہ کریں تو حفاظت کی جاتی ہے لیکن اگر لغزش ہونے لگے تو بچتے بچتے پاؤں پھسل سکتا ہے یعنی انبیاء کا پاؤں پھسل نہیں سکتا، ان کو تھام لیا جاتا ہے۔
یہ میری ذاتی رائے ہے جو میں نے بعض اولیا کے لئے ثبات میں لغزش سے واقفیت کی بنا پر ظاہر کی ہے۔ مترجم

میسر نبود.

شبہ | باقی ماند اینکہ ایں جرائم مسلّم الثبوت از کجا خاستند اگر مادہ مذکور نبود صدور جرائم محال بود۔

جواب | جوابش اینست کہ افعال بدو چیز منسوب است یکی نیت و مبادی آں کہ آنرا مصدر افعال تواں گفت۔ دوم پیکر ظاہریات آں کہ آں را تواں خواند لیکن پیداست مصادر مظاہر نیک وغیرہ نداشتہ اند یک فعل یک مظہر میباشد۔ و انواع نیات بلکہ حتّی یک نوع ہم انواع متفاوت۔ اندریں صورت میتواں شد کہ یکی و مظہری دیگر ہمی در جمع مصادر شتی باشد۔

ہاں ازیں قدر انکار نتواں کرد کہ بعض مظاہر ارتباط طبعی با بعض مصادر دارند۔ وازیں جہت در صورت صدور آں از مصدر دیگر بیننده را بغلط اندازد و خود با مصدر دیگر سازد۔ مثلاً

پیکر صلوٰۃ یعنی ایں صورت خاصہ از رکوع و سجود علاقہ طبعی با مصدر خاص کہ اخلاص است

میں بھی کچھ نکلتا۔

شبہ | باقی رہی یہ بات کہ یہ دلیل سے ملے ہوئے جرائم کہاں سے پیدا ہو گئے جبکہ مادہ مذکورہ گناہ کا نہ تھا تو جرائم کا صدور ہونا محال تھا۔

جواب | اس کا جواب یہ ہے کہ افعال کا رخ دو چیزوں کی طرف ہوتا ہے۔ ایک تو نیت اور اس کی ابتدائی باتوں کی طرف کہ ان کو افعال کا مصدر کہہ سکتے ہیں۔ دوسرے اس فعل کا وجود اور اس کی ظاہری صورتیں کہ اس کو مظہر کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ فعل کے مصادر جیسے کی جگہ اور اس کے ظاہر ہونے کی جگہ کو ایک ہی طور پر نہیں رکھ سکتے ہے۔ ایک فعل کا ایک ہی مظہر ہوتا ہے اور نیتوں کی مختلف قسمیں بلکہ ایک ہی قسم کی نیت کے مختلف درجے بھی اس کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ معصیت کا ایک مجسب اور ایک مظہر گناہ کے متعدد درجات کا سوالی ہو۔

ہاں اتنی بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ گناہوں کے بعض مظاہر بعض مصادر سے طبعی ربط رکھتے ہیں۔ اور اس سبب سے اس کا دوسرے مصدر سے صادر ہونا دیکھنے والے کو غلطی میں ڈال دیتا ہے۔ خود وہ دوسرے مصدر کے ساتھ موافقت کر لیتا ہے۔ مثلاً

نماز کا ڈھانچہ یعنی یہ خاص شکل جس میں رکوع اور سجدہ ہے خاص مصدر کے ساتھ جو کہ اخلاص ہے طبعی تعلق رکھتا ہے۔

لہ کسی اچھے یا برے فعل کے صادر ہونے کے سبب یا جگہ کو مظہر کہا ہے۔ مثلاً نماز پڑھنے کا مصدر خلوص ہوتا ہے۔ مگر نماز کا سبب یا منظر خلوص نہیں ہوتا۔ ہاں بعض اوقات کسی اچھے یا برے فعل کے ظہور میں آنے کے نیت کے اعتبار سے کئی مظہر اور مصدر بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص کسی کو کئی وجوہ یعنی دشمنی، حسد اور حیثیت و ناموس کے باعث قتل کرتا ہے تو قتل کے کئی سبب یا منظر ہوں گے جو مختلف نیتوں کے باعث قتل کے مصدر بن سکتے تھے۔ مترجم

میدارد - و با اینهمه با مصادر دیگر اعنی نیات فاسده نیز گاہے خود را می سپارد - و از زیر پردهٔ نیات دیگر مثل ریا و شمعه سرمی برآرد. لیکن بوجه همان علاقهٔ طبعی که مذکور شد در بادی النظر بر اخلاص که عین تعبد است محمول میشود - همیں است که در حق منافقان سرمایهٔ اطمینان و امن شد در نمکفر ایشاں چه کمی بود که از تیغ جنه الله نچشیدند -

همیں طور بعض پیکرهای کل بعض افعال را مثل سب و شتم و نقصان مال و جان و دست و گریبان شدن یکے بدیگری وو... واشال آں با علاقه خاص باعصیان است - گرگر و بیگاه مصدر آنها چیزی دیگر شده باشد - مقاد جهاد و کشت و خون فساد و عناد هرچند بیرنگ یکدیگر اند لیکن بوجه آنکه ایں قصد را با عناد و فساد اتحاد ی ست طبعی گو دستاویز بغض فی الله و مظہر اطاعت نیز میتواں شد - همیں است که بسیاری از انسان صورتاں جهاد را ظلم و ستم انگاشته دل از حقیقت دین اسلام برداشته اند.

چوں ایں مقدمه ممهد شد، سخن دیگر که هم ازاں سر می زند باید شنید - بحکم

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ (حدیث)

انسان تمام کے باوجود نماز کبھی فاسد نیتوں کی جگہ سے بھی صادر ہوتی ہے اور دوسری نیتوں مثلاً ریا کاری اور دکھاوے کی نیت کے ماتحت بھی جلوہ میں آتی ہے لیکن وہی طبعی تعلق کی وجہ سے جس کا ذکر ہوا ، ظاہری نظر میں اخلاص پر مبنی سمجھی جاتی ہے جو کہ بعینہٖ عبادت ہے - یہی وجہ ہے کہ منافقوں کے حق میں ریا کاری کی نماز اطمینان اور امن کا سبب ہو گئی ورنہ ان کے کفر میں کیا کمی تھی کہ اللہ کے لشکر کی تلوار کی آب نہ چکھتے -

اسی طرح پر بعض اعمال کی شکلیں اور صورتیں مثلاً گالی گلوچ ، مال و جان کا نقصان ایک دوسرے سے دست و گریباں ہونا اور ایسی طرح کی دوسری چیزوں کو گناہ کے ساتھ خاص تعلق ہے - اگرچہ کبھی کبھی ان کے صادر ہونے کا سبب دوسری باتیں بھی ہوں - جہاد کی جنگ اور فساد اور دشمنی کا خون خرابہ ہرچند ایک دوسرے کے مشابہ ہیں لیکن اس وجہ سے کہ اس ارادے کو دشمنی اور فساد کے ساتھ طبعی اتحاد ہے گو اللہ کے لئے دشمنی کا وسیلہ اور اطاعت خداوندی کے مظہر بھی ہو سکتے ہیں - یہی وجہ ہے کہ بہت سے انسانی شکل رکھنے والے لوگ جہاد کو ظلم و ستم خیال کر کے دل کو اسلام کی حقیقت سے انہوں نے ہٹا لیا ہے -

جب اس مقدمہ کی تمہید بیان ہو چکی تو دوسری بات بھی جو اس سے نکلتی ہے سننی چاہیئے - بحکم (حدیث) سوائے اس کے نہیں کہ اعمال نیتوں پر ہیں[1]

[1] یہ مشہور حدیث ہے جس کو بعض علماء نے ثلث اسلام کہا ہے ... بخاری کی حدیث یہ ہے :

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ

(باقی اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے)

و

بانَّ اللّٰهَ لَا يَنْظُرُ اِلٰى صُوَرِكُمْ وَ اَعْمَالِكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَنْظُرُ اِلٰى قُلُوْبِكُمْ وَ نِيَّاتِكُمْ اَوْ كَمَا قَالَ (حدیث)

مدار اقتدار کار و بار بنی آدم بر مصادر یعنی نیات و مبادی آں خواہد بود۔ حسن یا قبح کہ در ذات افعال ودیعت نہادہ اند ازاں حساب نخواہند فرمود۔ اندریں صورت نوعی از حسن و قبح از طرف مصادر سوی مظاہر خواہد آمد ولاجرم آں حسن و قبح در حق مصادر لازم ذات و در حق مظاہر عارض خواہد بود۔

پس اگر مصادر آں قبیح بالذات و مذموم حضرت رفیع الدرجات است مثل جحود و عناد و تکبر و جہاد و ہوس آنرا گناہ باید پنداشت و ہرچہ مصادر آں حسن بالذات و محمود خالق کائنات است اگر از قسمتی است کہ آنرا علاقۂ طبعی با مصادر قبیحہ و ذمیمہ است بدو حال

متصور

است

یکی اینکہ غلط فہمی باعث تحرک اخلاق حمیدہ گشتہ کہ این پیکر بداں وابستہ است

اور

"بیشک اللہ تمہاری صورتوں اور اعمال کو نہیں دیکھتا لیکن اللہ تمہارے دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔ یا جیسا رسول اللہ نے فرمایا۔"

آدمی کے کاروبار کے اعتبار کا دارومدار مصادر یعنی نیتوں اور اس کے مبادی پر ہوگا نہ کہ اچھائی یا کوئی برائی جو افعال کی ذات میں امانت رکھی ہے اس کا حساب نہیں فرمائیں گے۔ اس صورت میں ایک قسم کی اچھائی یا برائی مصادر کی طرف سے مظاہر کی طرف ضرور متصل اور ضروری طور پر وہ اچھائی یا برائی مصادر کے حق میں لازم ذاتی اور مظاہر کے حق میں لازم عارض ہوگی۔

پس اگر اس فعل کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر برے ہیں اور بلند درجات والی ذات کی بارگاہ میں برے ہیں جیساکہ انکار، گھمنڈ اور خواہش نفسانی تو ان کو گناہ سمجھنا چاہیئے۔ اور اگر اس کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر اچھے اور کائنات کے خالق کے نزدیک پسندیدہ ہیں تو اگر اس قسم سے ہے کہ اس کو برے مصادر کے ساتھ طبعی طور پر تعلق ہے تو وہ دو حال سے تصور کیا گیا ہے۔

ایک تو یہ کہ غلط فہمی اخلاق حمیدہ کو حرکت میں لانے کا باعث بنی کہ یہ ڈھانچہ اس کے ساتھ وابستہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۴۱)

وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ اِلَى الدُّنْيَا يُصِيْبُهَا اَوِ امْرَاَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ اِلٰى مَا هَاجَرَ اِلَيْهِ

(بخاری و مسلم) حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اعمال کے ثمرات نیتوں پر ہیں اور ہر ایک کے لئے وہی ہے جو اس نے نیت کی۔ پس جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوئی [illegible] [illegible] ۔ مترجم

کآنرا خطای اجتہادی باید گفت۔
دوم آنکہ غلط فہمی را درین سلوک دخلی نباشد این قسم را زلات باید خواند۔
مثال اول مناقشہ حضرت موسیٰ علیہ السلام با حضرت ہارون علیہ السلام و حضرت خضر علیہ السلام است۔

ہے اس کو اجتہادی غلطی کہنا چاہیئے۔
دوسری یہ کہ غلط فہمی کو اس سلسلے میں کوئی دخل نہ ہو، اس قسم کو لغزشیں کہنا چاہیئے۔
پہلے کی مثال موسیٰ علیہ السلام کا حضرت ہارون علیہ السلام اور حضرت خضر علیہ السلام کے ساتھ مناقشہ ہے

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ہارون علیہ السلام کے ساتھ مناقشہ وہ ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام چالیس دن کے بعد کوہ طور سے واپس آئے اور قوم نے سامری کے بنائے ہوئے بچھڑے کو پوجنا شروع کر دیا تو موسیٰ علیہ السلام غصہ میں آگئے اور اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی ڈاڑھی پکڑ لی [illegible] کہ میرے بعد تم قوم کو کیوں نہ روک سکے۔ موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کے اس مناقشہ کو قرآن کریم میں اس طرح ادا کیا گیا ہے۔

قَالَ يٰهٰرُوْنُ مَا مَنَعَكَ اِذْ رَاَيْتَهُمْ ضَلُّوْٓا ۝ اَلَّا تَتَّبِعَنِ ۭ اَفَعَصَيْتَ اَمْرِيْ ۝ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْيَتِيْ وَلَا بِرَاْسِيْ ۚ اِنِّىْ خَشِيْتُ اَنْ تَقُوْلَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِيْ ۝ (پارہ ۱۶ - سورہ طٰہٰ رکوع ۵)

موسیٰ علیہ السلام نے کہا اے ہارون تجھے میرے پاس آنے سے جب تم نے دیکھا کہ یہ گمراہ ہوگئے کس نے روکا کیا تم نے میرے حکم کی نافرمانی کی۔ ہارون نے کہا اے میرے ماں کے جائے میری ڈاڑھی اور سر کے بال نہ پکڑ مجھ کو یہ ڈر ہوا کہ تم کہو گے کہ تم نے بنی اسرائیل میں پھوٹ ڈال دی اور تم نے میری بات کا پاس نہ کیا۔

حضرت خضر علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے باہمی مناقشہ کا قصہ قرآن کریم میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ [illegible] قَالَ فَاِنِ اتَّبَعْتَنِيْ فَلَا تَسْـَٔــلْنِيْ عَنْ شَيْءٍ حَتّٰٓي اُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا [illegible] قَالَ اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا [illegible] لَا تُؤَاخِذْنِيْ بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِيْ مِنْ اَمْرِيْ عُسْرًا [illegible] اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ ۭ لَقَدْ جِئْتَ شَـيْـــًٔـا نُّكْرًا [illegible] اِنْ سَاَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍۢ بَعْدَهَا فَلَا تُصٰحِبْنِيْ ۚ قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَّدُنِّىْ عُذْرًا [illegible] لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا [illegible] بالآخر اب ساتھ نہ ہوگا۔ یہ ہے وہ مناقشہ جو خضر اور موسیٰ علیہما السلام کا ہوا۔ (قرآن کریم پارہ ۱۵-۱۶ - سورہ کہف) مترجم

و مثال ثانی معامله برادران یوسف علیه السلام بااوشان و قصه گریختن حضرت یونس علیه السلام می نماید چه مصدر این حرکات و باعث صدور آن از اخوان یوسف علیه السلام محبت دنیا نبود۔

لَيُوْسُفُ وَ اَخُوْهُ اَحَبُّ اِلٰى اَبِيْنَا

خود بریں قدر گواه است۔ که باعث این حرکات عنایات حضرت یعقوب علیه السلام بود۔ وظاهر است که حضرت یعقوب علیه السلام از ملوک معنّا یا امراء وقت و سردار نبودند که عنایات ایشان بحال یوسف علیه السلام موجب حصول منصب دنیوی میشد و ازیں باعث عرق حسد برادران بجوش می آید۔ نی، بلکه توجه حضرت یعقوب علیه السلام مورث برکات دینی بود۔ و موجب حصول مقصد یقینی۔ ازیں باعث برادران او شاں واحد از دل سر زد۔ و میدانی که حسد از لوازم محبت و آثار آنست بر قسم محبتکه باشد

دوسرے کی مثال یوسف[1] علیہ السلام کے بھائیوں کا ان کے ساتھ معاملہ اور یونس[2] علیہ السلام کے (قوم کے پاس سے) بھاگنے کا واقعہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ برادرانِ یوسف سے ان حرکتوں کا صدور اور یوسف علیہ السلام کے بھائیوں سے اس سلوک کا صادر ہونا دنیا کی محبت نہ تھی۔ آیت کا حصہ

"البتہ یوسف[3] اور اس کا بھائی (دنیا میں) ہمارے باپ کو پیارے ہیں۔"

خود اسی بات پر گواہ ہے کہ ان حرکتوں کا سبب، حضرت یعقوب علیہ السلام کی عنایتیں تھیں۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام زمانہ کے بادشاہوں یا وقت کے امیروں اور سرداروں میں سے نہ تھے کہ ان کی عنایتیں یوسف علیہ السلام کے حال پر دنیا کے جاہ و منصب کے حصول کا باعث ہوتیں۔ اور اسی سبب سے بھائیوں کے حسد کی رگ پھڑک اٹھتی، نہیں، بلکہ حضرت یعقوب علیہ السلام کی توجہ دینی برکتوں کا سبب اور یقینی مقصد کے حصول کا باعث تھی۔ اس سبب سے ان کے بھائیوں کے دل سے حسد نے سر نکالا۔ اور تمہیں پتہ ہے کہ حسد محبت کے لوازمات اور اس کے آثار میں سے ہے خواہ کسی قسم

[1] یوسف علیہ السلام کے ساتھ ان کے بھائیوں کا سلوک مشہور ہے کہ ان کو کنویں میں ڈال دیا اور ان کو ستایا حتیٰ کہ وہ مصر میں جاکر فروخت ہوئے۔ مترجم

[2] یونس علیہ السلام کا معاملہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے قوم کو سمجھایا لیکن انہوں نے تکذیب کی۔ بالآخر ان کو عذاب کی دھمکی دے کر چلے گئے اور اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار نہیں کیا۔ قوم نے توبہ کی اور عذاب سے بچ گئے۔ یونس علیہ السلام کو مچھلی نے نگل لیا اور ان کو مچھلی نے اگل دیا۔ پھر اللہ کے حکم سے مچھلی نے اگل دیا۔ مترجم

[3] یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے آپس میں کہا اِذْ قَالُوْا لَيُوْسُفُ وَاَخُوْهُ اَحَبُّ اِلٰى اَبِيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ ۭ اِنَّ اَبَانَا لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ (پارہ ۱۲ سورہ یوسف رکوع ۱) مترجم

پس اگر محبت دنیوی ست حسد نیز لازم و درحکم و اعتبار تابع آں خواہد بود۔ و اگر محبت خداوندی ست ہمچناں حسد آں ہمہاں حساب شمردہ خواہد شد۔

بالجملہ ایں رشک اوشاں از آثار محبت خداوندی می نماید۔ آری پیکر نازیبا دربر گرفتہ۔ ظاہر بیناں ایں را جریمہ خوانند و مرتکباں را گنہگار انگارند۔ و بندہ گمنام ایں را از قسم زلات می شمارد۔ و ہمیں است کہ معذور شمند۔ ورنہ فساد ذات البین را حالقہ فرمودہ اند وازیجا

یعنی

لَاحَسَدَ اِلَّا فِیْ اِثْنَتَیْنِ

پیدا شدہ باشد۔ و ہم ہویدا شدہ باشد کہ در ایں حدیث حسد بمعنی خودست۔ حاجت آں نیست کہ بمعنی غبطہ گیرند۔

مگر غرضم نہ آنست کہ کا ابندہ ایں قسم حسد

کی بھی محبت ہو۔ پس اگر دنیوی محبت ہے تو حسد بھی لازم ہے اور حکم اور اعتبار میں اس محبت کے تابع ہوگا۔ اور اگر محبت خداوندی ہے تو اسی طرح اس کا حسد اسی حساب میں شمار ہوگا۔

بالجملہ یہ ان کا رشک محبت خداوندی کے آثار میں سے دکھائی دیتا ہے۔ ہاں اس حسد نے نامناسب صورت اختیار کرلی۔ ظاہری دیکھنے والے اس کو جرم کہتے ہیں۔ اور اس فعل کا ارتکاب کرنے والوں کو گنہگار خیال کرتے ہیں۔ اور یہ گمنام (دانا سم) اس کو لغزش کی قسم سے شمار کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ بخشے گئے۔ ورنہ آپس میں فساد کو (حدیث میں) ایمان کا استرا پھیرنے والا فرمایا گیا ہے اور یہیں سے اس حدیث کے معنی کھل گئے۔

"نہیں ہے حسد مگر دو چیزوں میں"[1]

ظاہر ہوگئے اور یہ بھی آپ پر واضح ہوگیا ہوگا کہ اس حدیث میں حسد اپنے اصلی معنی میں ہے یعنی دوسرے سے زوال نعمت غبطہ کے معنی کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

مگر میری غرض یہ نہیں کہ اس قسم کے حسد پکارنے

---

[1] پوری حدیث ہے عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَاحَسَدَ اِلَّا فِيْ اِثْنَتَيْنِ رَجُلٌ اٰتَاهُ اللّٰهُ مَالًا فَسَلَّطَهٗ عَلٰى هَلَكَتِهٖ فِي الْحَقِّ وَرَجُلٌ اٰتَاهُ اللّٰهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِيْ بِهَا وَيُعَلِّمُهَا (بخاری و مسلم مشکوٰۃ کتاب العلم) نہیں ہے حسد مگر دو میں۔ ایک وہ آدمی کہ اللہ نے اس کو مال دیا تو اس کو حق کی راہ میں صرف کیا، دوسرا وہ آدمی کہ دی اللہ نے اس کو حکمت، وہ اس کے ذریعہ فیصلہ کرتا ہے اور اس کی دوسروں کو تعلیم دیتا ہے۔ اس حدیث میں حسد سے غبطہ مراد ہے۔ غبطہ اس کو کہتے ہیں کہ دوسرے کی نعمت کے زوال کی [illegible] حسد میں دوسرے سے نعمت کے زوال کی خواہش ہوتی ہے خواہ خود کو ملے یا نہ ملے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی راہ میں خرچ کرنے والا اور [illegible] ایسے شخص ہیں کہ ان پر غبطہ ہوتا ہے کہ ہم بھی ایسے ہو جائیں۔ مترجم

ہم باید شد۔ و بزد و کوب و ایذا رسانی باید پرداخت۔ نی ، بلکہ مرادم آنست کہ ایں قسم حسد کہ از آثار محبت خداوندی است و در عروضش بر طبع کسے را اختیار نیست۔ بذات خود مذموم نیست۔

از جا دریافت کردہ باشی کہ جرم چیزی دیگر است و زلہ و خطاء اعتبار چیزے دیگر۔ بلحاظ پیکر یکی را از قسم دیگر شمردن نشاید۔ و ہم دریافتہ باشی کہ کذب وغیرہ کہ منشاء آں ہمیں حسد متفرع بر محبت خداوندی شدہ باشد در حکم و اعتبار و شمار ہماں حسد خواہد بود۔ اندریں صورت کذبات اخوان یوسف علیہ السلام را جرم نباید گفت زلۃ باید خواند۔

باقی وجہ تسمیہ ہم ازیں بیان خواہی دریافت لیکن اینقدر باید نوشت کہ درصورتی کہ مصدر گناہ صغیرہ باشد یا کبیرہ ہماں مادہ شیطانی شد۔ چہ پیش آمد کہ اکابر دین اتقاء کبائر بیس و پیش نبوۃ برابر شمردند و صغائر را

بھی ہونا چاہیئے اور مارنا، پیٹنا اور ایذا پہنچانے میں مشغول ہونا چاہیئے۔ نہیں بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کا حسد محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے۔ اور اس کے طبیعت پر عارض ہونے میں کسی کو اختیار نہیں ہے۔ (یہ حسد) اپنی ذات سے بُرا نہیں ہے۔

یہیں سے تمہیں پتہ چل گیا ہوگا کہ جرم دوسری چیز ہے اور لغزش اور اجتہادی بھول چوک دوسری چیز ہے ڈھانچے کے اعتبار سے ایک کو دوسری قسم سے نہیں خیال کرنا چاہیئے۔[1] اور تم نے یہ بھی معلوم کر لیا ہوگا کہ بیٹے کے کھا لینے کا جھوٹ وغیرہ کہ اس کا منشا یہی محبت خداوندی پر مرتب ہونے والا حسد ہوا۔ اسی حسد کے شمار اور اعتبار اور حکم میں ہوگا۔ اس صورت میں برادران یوسف علیہ السلام کے کئی دفعہ جھوٹ[2] بولنے کو جرم نہیں کہنا چاہیئے بلکہ لغزش پکارنا چاہیئے۔

باقی وجہ تسمیہ بھی اسی بیان سے تمہیں معلوم ہو جائے گی۔ لیکن مجھے اتنا لکھ دینا چاہیئے کہ اس صورت میں کہ گناہ کے صادر ہونے کی جگہ خواہ گناہ بڑا ہو یا چھوٹا وہی شیطانی مادہ ہوا۔ آخر کیا ضرورت پیش آئی کہ دین کے بڑوں نے بڑے گناہوں کو تو نبوت سے پہلے اور بعد میں ممتنع جانا

[1] یعنی یہ حسد جو برادران یوسف علیہ السلام کو پیش آیا اس طرح بذات خود مذموم نہیں ہے کیونکہ محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے اور اس کے پیش آنے میں نفس وغیرہ کو دخل نہیں ہے لیکن ہاں یوسف علیہ السلام نے حضرت یعقوب علیہ السلام سے جو جھوٹی بات کہی تھی کہ یوسف علیہ السلام کو بھیڑیا کھا گیا لغزش کہا جائے گا نہ کہ جرم۔ مترجم

[2] کئی دفعہ جھوٹ بولنا یہ کہ باپ سے کہا کہ ہم جنگل میں کھیلنے جاتے ہیں یوسف علیہ السلام کو بھی اس لئے لے جاتے ہیں، حالانکہ ان کو قتل کے ارادے سے لے جا رہے تھے۔ دوسرا جھوٹ یہ کہ ان کو بھیڑیا اٹھا کر لے گیا۔ تیسرا یہ کہ قمیص کو کسی اور طرح سے خون میں لت پت کر کے دکھایا کہ دیکھئے یہ خون کے دھبے قمیص پر ہیں۔ یہ تین جھوٹ ہوا۔ مترجم

مخصوص بزنا۔ پس نبوۃ داشتند مقتضای اتحاد منشار آں بود کہ ہر دو یکساں می بودند۔

جواب در جوابش آنچہ بفہم احقر می آید اینست کہ کبائر بذات خود مقصود می باشند و صغائر ذرائع کبائر می بودند۔ قبح کبائر بہ نسبت صغائر ذاتی میباشد و قبح آں عرضی۔ چہ کبائر را بجز یک مقصد معین مقصد ے دیگر نمی باشد۔ و ذرائع را مقاصد کثیرہ می بود۔ و آنہم بسا اوقات متبدل می شود۔

ہمین است کہ زنا باہر کہ باشد ممنوع و بوس و کنار با اولاد خود محمود۔ و دانی کہ اندریں صورت کبائر موصوف بالذات و صغائر بالعرض و قابل عروض خواہند بود۔ قبل عروض اطلاع قابلیت بنایۂ حسیر مثل اطلاع موصوف بالذات سہل و آسکد اینست۔ لہذا تحدید حدود کار خداوند جبود است۔ نبی را ہم اگر ایں علم میسر می آید بذریعہ وحی میسر می آید۔ و غالباً۔

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ

کو برابر خیال کیا اور صغیرہ گناہوں کو نبوت کے زمانہ کے بعد خاص رکھا۔ منشا کے ایک ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ دونوں حالتیں برابر ہوتیں۔

جواب اس کے جواب میں جو احقر کی سمجھ میں آتا ہے یہ ہے کہ بڑے گناہ بذات خود مقصود ہوتے ہیں اور چھوٹے گناہ بڑے گناہوں کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ بڑے گناہوں کی برائی چھوٹوں کی نسبت ذاتی ہوتی ہے اور صغیرہ گناہوں کا قبح عرضی ہوتا ہے۔ کیونکہ بڑے گناہوں کا ایک مقصد معین کے سوا دوسرا مقصد نہیں ہوتا ہے اور ذرائع کے بہت سے مقصد ہو سکتے ہیں۔ اور وہ بھی بسا اوقات بدل جاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ زنا جس کے ساتھ بھی ہو منع ہے اور اپنے بچوں کو پیار کرنا چومنا چاٹنا اور گود میں لینا پسندیدہ ہے اور تجھ کو معلوم ہے کہ ان صورتوں میں بڑے گناہ ذاتی طور پر موصوف اور چھوٹے بالعرض اور قابل عروض ہوں گے۔ گناہ کے عارض[1] ہونے سے پہلے گناہ کی استعداد کی خبر نہایت مشکل ذاتی طور پر موصوف کی اطلاع کی طرح آسان اور واضح نہیں ہے۔ اس کے ساتھ حدود کا متعین کرنا خدائے معبود کا کام ہے۔ نبی کو بھی اگر یہ علم میسر آتا ہے تو وحی کے ذریعہ میسر آتا ہے اور غالباً۔

اور آپ کو[2] حدبندیوں سے ناواقف تھے اللہ تعالیٰ نے

[1] [illegible]

[2] وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ [illegible] — مترجم

ہمیں معنی داشتہ باشد۔ گر علم حدود کبائر
باین وجہ کہ بوجہ مقصود بودن آن و باشتہار شدت
آن قرناً بعد قرن۔ و اتفاق انبیا دراں واضح تر
است۔ چنداں محتاج وحی نیست۔
باین وجہ لازم آمد کہ ہم پیش از نبوۃ وہم بعد
از نبوۃ ممتنع باشد۔

باقی ماند صغائر چوں آنہا در ایں مرتبہ
اشتہار نمی باشند و نہ چناں مقصود و بجہاں
کار گونہ اختفار دراں راہ یافت کہ بی نزول
وحی علم بسیارے ازاں در حکم ممتنع باشد۔
آخر کیست کہ نمیداند کہ ممانعت ذرائع
زنا کہ از حدیث و کلام اللہ می برآید۔ ہرگز
بخیال احدی نمی آید۔ ہاں بعضے ازاں مثل
کذب کہ علم بطلان آں طبعی ست۔ ودبارہ
امتناع و اجتناب انبیا ازاں محتاج وحی نیست۔
گر ایں ہمہ تا ہماں دم ست کہ جرمیہ باشد۔
وگر از قسم زلت بود امکانش درحق ایشاں
ممتنع نمی نماید۔ ہاں ایں قدر صحیح کہ قوۃ
علمیہ و قوۃ عملیہ از کمالات ذاتیہ بلکہ اصل
آں است وکذب بظاہر دلالت بر فساد
اول دارد کہ اشرف است۔ و بعد
اطلاع تعمد کذب در اخبار دنیوی
رافع اعتماد مطلق ست۔ پس خدا را
چہ امید کہ وحی بجنسہ خواہد رسانید۔
ونبی نوع را چہ یقین کہ ہرچہ از خدا
آوردہ بی کم وکاست آوردہ۔ باین وجہ

ان حدود کی طرف رہنمائی فرمادی۔"
سکے بھی معنی ہوں۔ مگر بڑے گناہوں کی حد بندیوں کا علم
اس کا مقصود ہونا اور اس کی برائی کا مشہور ہونا ہر زمانہ
میں ہے اور انبیا کا متفق ہونا زیادہ واضح ہے چنداں
وحی کا محتاج نہیں ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہوا کہ
نبوت سے پہلے اور نبوت سے بعد بھی گناہ کا ہونا ممتنع
ہو۔

باقی رہے چھوٹے گناہ چونکہ وہ اس درجے
میں مشہور نہیں ہوتے اور نہ مقصود اس لئے ان گناہوں
پر ایک گونہ مخفی ہونے کی صورت پیدا ہوگئی کہ وحی کے
نازل ہونے کے بغیر اس کے اکثر حصے کا علم ہونا ممتنع
ہونے کے حکم میں ہے۔ آخر کون ہے کہ وہ نہیں
جانتا ہے کہ زنا کے ان اسباب کی ممانعت جو حدیث
اور قرآن سے معلوم ہوتی ہے۔ ہرگز کسی کے
خیال میں نہیں آسکتی۔ ان میں سے بعض گناہ جیسا کہ
جھوٹ کہ اس کے باطل ہونے کا علم فطری ہے
انبیاء کا اس جھوٹ سے بچنا اور ان کے حق میں
اس کا ممتنع ہونا وحی کا محتاج نہیں ہے مگر یہ سب
اسی وقت تک ہے کہ گناہ جرم کے درجے میں ہو۔
اور اگر گناہ لغزش کی قسم سے ہو تو اس کا ممکن
ہونا ان کے حق میں ناممکن نہیں دکھائی دیتا ہے۔ ہاں
اتنا صحیح ہے کہ علمیہ قوت اور عملیہ قوت ذاتی کمالات
میں سے ہے بلکہ اس کی اصل ہے اور جھوٹ ظاہر میں
فساد اول پر دلالت رکھتا ہے کہ اشرف ہے۔ اور دنیا
کی خبروں میں عمداً جھوٹ کی اطلاع کے بعد مطلق اعتماد
کو ختم کردینے والا ہے۔ پس خدا کو کیا امید کہ نبی وحی کو
اسی طرح پہنچادے گا۔ اور لوگوں کو کیا یقین کہ وہ جو کچھ خدا کی

کیکہ کذب مقتضائے طبعش بود نبوت را نشاید۔ لیکن از پاک نہاداں بوقت غلبہ مصدر چنانچہ صدور کبائر ممکن ست

و

جملہ

لَوْلَا اَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ

شاہد براں کذب و آنہم بطور زلت بدرجہ ادنیٰ ممکن باشد۔ البتہ کبیرہ بوجہ تعین مصدر بطور زلۃ صادر نتواں شد۔ ازینجہ عصمۃ لازم افتاد۔

فقط

ختم شد تقریر عصمت انبیا علیہم السلام

حال کلی

اکنوں حال کلی باید گفت

برادر من! ہرچند این محجوران از ہر دو کوچہ منقول و معقول نابلد است مگر

طرف سے زیادہ گناہ نے بڑھا نے بنیا لیا ہے۔ اس وجہ سے جو شخص کہ اس کی فطرت کا تقاضہ ہی جھوٹ ہو وہ نبوت کے لائق نہیں ہے۔ لیکن اگر پاک طینت حضرات سے مصدر کے غالب ہونے کے وقت جیسا کہ بڑے گناہوں کا ہو جانا ممکن ہے اور جملہ

"اگر نہ دیکھ لیتے اپنے رب کی دلیل"

اس کا گواہ ہے تو جھوٹ اور وہ بھی لغزش کے طور پر ادنیٰ درجے میں ممکن ہے۔ البتہ گناہ کبیرہ مصدر کے تعین کی وجہ سے لغزش کے طور پر بھی صادر نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے انبیا کے لئے معصوم ہونا ضروری ہوا۔

فقط عصمت انبیا علیہم السلام کی تقریر ختم ہوئی۔

کلی کا حال

اب کلی کا حال بیان کرنا چاہیئے۔

میرے بھائی! ہرچند یہ ناچیز علوم نقلیہ اور عقلیہ کے کوچے سے ناواقف ہے مگر

لہ یہ سورہ یوسف کا ایک ٹکڑا ہے پوری آیت یہ ہے وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ یعنی زلیخا نے یوسف علیہ السلام کے ساتھ خواہش نفس کی تکمیل کا پختہ ارادہ کر لیا تھا لیکن یوسف علیہ السلام نے ارادہ نہیں کیا کیونکہ ان کا [illegible] اگر وہ اللہ کی برہان نہ دیکھتے تو وہ ارادہ کر لیتے۔ وہ برہان کیا تھی۔ [illegible] شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر میں لکھتے ہیں۔

"برہان دلیل اور حجت کو کہتے ہیں۔ یعنی اگر یوسف علیہ السلام اس وقت اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے تو بھی مبتلا ہو جاتے۔ دلیل کیا تھی زنا کی قباحت و شناعت کہ وہ حیا [illegible] حق تعالیٰ نے انہیں [illegible] یا یہی دلیل جو خود [illegible] اِنَّهٗ رَبِّيْٓ اَحْسَنَ مَثْوَايَ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الظّٰلِمُوْنَ کہہ چکے تھے۔ بعض کہتے ہیں کہ خدا کی قدرت سے اس وقت حضرت یعقوب علیہ السلام نظر آئے، کہ انگلی دانتوں میں دبائے سامنے کھڑے ہیں۔ بعض نے کہا کہ کوئی تحریر نظر پڑی، جس میں اس فعل سے روکا گیا تھا۔" (تفسیر عثمانی)

لہ کلی کی مختصر تعریف اور اس کے متعلق [illegible] ہم مقدمۂ مکتوبات میں کر چکے ہیں، وہاں ملاحظہ فرما لیا جائے۔ مترجم

بر نسبت معقول اگر دعوی ناآشنائی محض کنم زیبا است۔ مگر باین نظر کہ قدوہ و امام درین فن، عقل است نہ نقل اگر بر اقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر نیست گو مباد۔ آخر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است۔ با وجود امتثال ایماء آنعزیز و پاس خاطر نازک شما کردہ است۔

چناں بذہن ناقصم می آید کہ مفہومات را ذہن و مصادیق را خارج ظرف است۔ در کلی مفہوم کلی منطقی و مصداق کلی طبعی است۔ چوں علم تحقق چیزی در خبر است و خبر را صدق یا کذب لازم در صورت تصادق مفاہیم با مصادیق لازم افتاد کہ چنانکہ مفاہیم بالاتفاق در ذہن موجود مصادیق در خارج باشند۔ مگر اندریں صورت معنی خارج و مراد ازاں ظرفی باشد ماوراء ذہن۔ یعنی آنکہ در تحقق حاجت اعتبار معتبر نباشد وچناں دانم کہ جزئیات حقیقیہ حصص کلیات طبعیہ مے باشد بمعنی قطعات آں۔ غرض بقدرت کاملہ کلیات طبعیہ را پارہ پارہ کردہ در احاطہ اعدام گوناگوں میسازند۔ و مصداق جزئی و شخص بیک نظر ہماں پارہ جدا

علوم عقلیہ منطق و فلسفہ وغیرہ کے متعلق اگر مطلق ناواقفیت کا دعویٰ کرے تو درست ہے۔ مگر اس خیال کے پیش نظر کہ علوم عقلیہ میں امام اور پیشوا عقل ہے نہ کہ نقل تو پھر اگر اگلے لوگوں کے اقوال پر نظر نہیں ہے یا ان کے خیالات سے کچھ اطلاع نہیں ہے تو نہ سہی، آخر تھوڑی بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے بخشی ہے اس راہ کی رہبری کے لئے کافی ہے۔ با وجود آپ کے حکم کو بجا لانا اور آپ کے دل نازک کی غمخواری ضروری ہے۔

میرے ناقص ذہن میں اس طرح کچھ آتا ہے کہ مفہومات کا ظرف ذہن ہے اور جن پر وہ مفہوم صادق آتے ہیں ان کا ظرف خارج ذہن ہے۔ کلی کا عقلی مفہوم کلی منطقی ہے اور اس کا مصداق کلی طبعی ہے۔ چونکہ خبر میں کسی چیز کے پائے جانے کا علم خبر کہلاتا ہے اور خبر کے لئے صحیح یا غلط ہونا ضروری ہے اس لئے مصداقوں پر مفہوموں کے صادق کرنے کی صورت میں ضروری ہوا کہ جیسا کہ مفہومات متفقہ طور پر ذہن میں موجود ہیں تو ان کے مصادیق خارج میں موجود ہوں۔ مگر اس صورت میں خارج کے معنی اور اس کی مراد وہ ظرف ہوگا جو ذہن کے علاوہ ہے۔ یعنی وہ چیز کہ جس کے پائے جانے میں اعتبار کرنے والے کے اعتبار کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور میں اس طرح سمجھتا ہوں کہ شخصی جزئیات طبعی کلیات کے حصے ہوتے ہیں یعنی اس کے ٹکڑے۔ غرض قدرت کاملہ کے ذریعہ کلیات طبعیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے رنگا رنگ نابودگیوں کے احاطے میں رکھ دیتے ہیں۔ اور

لے بعد حضرت [illegible] انکسار [illegible] کے باوجود اپنی عقل [illegible] کی وجہ سے وہ مقام دیکھ رہے ہیں کہ کلی طبعی کے متعلق دوسرے علماء کے اقوال [illegible] کہ وجود [illegible] کلی طبعی [illegible] نظر رکھتے ہیں [illegible] کہ علوم عقلیہ میں عقل امام ہے [illegible] سے اس کی [illegible] کلی طبعی کو میں [illegible] سمجھا [illegible] کا درجہ رکھتا ہے۔ مترجم۔

افتادہ می باشد۔ قطع نظر از انضمام لاحقہ۔ دیگری آن پارہ ہای عدم پیوستہ مجزہ میگردد۔ اندریں صورت آنرا فرد باید گفت نہ جزئی۔

بچنیں اسباب لحوق انضمام اعنی پارہ ہای دیگر کلیات و جزئیات۔ آنرا اگر یادشوند چناں باید کہ فردش خوانند۔ و اگر کسی قصداً برگرداند گنجائش انکار نیست۔

"لا مشاحۃ فی الاصطلاحات"[۱] دقول

محاکمہ قاسمی

پس ہر کہ کلی را در خارج بوجود اشخاص گفتہ غلط نگفتہ۔ نظرش برشق اول است۔ چہ اندریں صورت وجود اشخاص بعینہٖ وجود کلی است۔ ہاں ازیں سخن ایں فہمیدن کہ کلی در خارج نیست اگر ہست اشخاص اوست کار خوش فہمان است۔ بمقابلہ اوشاں اگر گویند کہ در خارج اشخاص نیست اگر ہست کلی است۔ و مراد از اشخاص پارہ

جزئی مصداق اور شخص لاحق ہونے والی ہیئت سے قطع نظر ایک ہی نظر میں وہی جدا کیا ہوا ٹکڑا ہوتا ہے۔ اور کبھی وہ ٹکڑا اس ہیئت سے مل کر مجزّمہ بن جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کو فرد کہنا چاہیئے نہ کہ جزئی۔

اسی طرح ہیئت کے لاحق ہونے کے اسباب میری مراد ہے کلیات و جزئیات کے دوسرے ٹکڑوں سے۔ ان کو اگر اس کے ساتھ شمار کریں تو ایسا چاہیئے کہ اس کو فرد کہیں۔ اور اگر کوئی قصداً ان کو الٹ دے تو پھر انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ

"اصطلاحات کے بارے میں کوئی جھگڑا نہیں ہوا کرتا"

محاکمہ قاسمی

پس جس شخص نے کلی کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود کہا اس نے غلط نہیں کہا۔ کیونکہ اس کی نظر شق اول پر ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اشخاص کا وجود اور کلی کا وجود دونوں ایک ہیں۔ ہاں اس بات سے یہ سمجھنا کہ کلی خارج میں نہیں ہے اگر ہے تو اس کے اشخاص ہیں۔ یہ خوش فہموں کا کام ہے۔ ان کے مقابلے میں اگر کہیں کہ خارج میں اشخاص نہیں ہیں اگر ہے

---

[۱] یعنی اس علاوہ سے وابستہ ٹکڑے کہ جیسا اور اسے الگ بنا دیتے ہیں۔ مترجم۔

[۲] فرد اور جزئی میں یہ فرق ہے کہ جزئی اور شخص کلی طبعی کا ایک حصہ ہوتا ہے اور عدم لاحق سے اس میں قطع نظر ہوتا ہے لیکن فرد میں عدم لاحق سے وابستہ ہونے کا لحاظ ہوتا ہے۔ اقبال

[۳] کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے اور اشخاص و افراد کے وجود کے ساتھ کلی طبعی کے موجود ہونے کو غلط قرار دیتے ہیں تو شق اول کے مطابق ان کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ مولانا یہ فرماتے ہیں کہ کلی طبعی کا خارجی صورتوں میں ذہنی وجود سے ہٹ کر موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کلی طبعی اور خارج میں اشخاص کے ساتھ اس کا وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ البتہ یہ کلی قاسم العلوم نے صاف فرمایا کہ کلی طبعی کا وجود خارج میں موجود ہونا درست ہے اور جو اہل علم کلی طبعی کو خارج میں نہیں مانتے اور اس کے اشخاص کو خارج میں مانتے ہیں مولانا کو ان کے ساتھ قطعاً اتفاق نہیں ہے۔ مرتب

کلی مہ قید عدمی یا وجودی گیرند، زیباست۔
چہ ہیات اجتماعیہ از امور انتزاعیہ
است کہ در خارج تنہا بذات خود
موجود نیست۔ ہاں امری دیگر است کہ
از اشخاص منتزع میشود۔ آنرا اگر تمثال
کلی طبعی گویند بجاست۔

تحقیق این سخن اینست کہ سوار وجود مطلق
کہ مصداقش بجز ذات خداوندی کیست کہ باشد
ہمہ باقتران وجود وعدم صورت گرفتہ اند۔ لاجرم
کلی باشد یا جزئی ماورار مادہ وجودی آنرا
پیشی باشد۔ و بزعم این ہیچمدان حقائق ممکنہ
ہمیں ہیاکل وصور است کہ باقتران وجود وعدم
پیدا ومنتزع میشوند۔ و آن جملہا جزئی است
ہیکل جزئی باشد یا ہیکل کلی۔ چہ ہیکل ہر چیزرا
ضروراست کہ از ما سوار آنرا تمیز دہد۔ و
این امر بجز جزئیت صورت نہ بندد۔ ودر
صورت اشتراک
تمیز کجا

وبزعم احقر قول کسی کہ بعینیت تشخص رفتہ
یا بانتزاع آن گفتہ بعینہ ہیکلہا نظرش افتادہ باشد۔
گرچنانکہ این ہیکلہا قابل چناں انقسام نیست کہ بر خلاف
قسمت اصل منقسم صادق آید، ہمچنیں تکثرہا دیگر
حاصل میتواں کرد کہ آنرا تکثر انطباعی نام
می نہم۔

تو کلی ہے اور اشخاص سے مراد کلی کا حصہ کہ اس کے ساتھ
عدمی یا وجودی کی قید لگاتے ہیں، درست ہے۔ کیونکہ
اجتماعی شکل انتزاعی امور میں سے ہے کہ خارج میں تنہا
بذات خود موجود نہیں ہے۔ ہاں کوئی اور ہی امر ہے کہ
اشخاص میں سے نکلتا ہے۔ اس کو اگر کلی طبعی کی شبیہ اور
کلی طبعی کا ڈھانچہ کہیں تو درست ہے۔

اس بات کی تحقیق یہ ہے کہ وجود مطلق کے سوا
کہ اس کا مصداق ذات خداوندی کے سوا کوئی نہیں،
سب کے سب ہست و نیست سے مل کر صورت اختیار
کئے ہوئے ہیں۔ ناچار کلی ہو یا جزئی وجود کے مادے
کے سوا اس کی ایک شکل ہوتی ہے۔ اور اس ناچیز کے
خیال میں ہست سے نیست ہو تمام حقیقتیں یہی ڈھانچے
اور صورتیں ہیں کہ ہست و نیست کے اتصال سے ناپید
اور ناپید ہو جاتی ہیں اور وہ تمام کی تمام جزئیات ہیں۔
خواہ ہیکل جزئی ہو یا ہیکل کلی۔ کیونکہ ڈھانچہ ہر چیز کے لئے
ضروری ہے کہ اس کو ماسوا سے تمیز دے۔ اور یہ امر
جزئیت کے سوا صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ اور شرکت
کی صورت میں تمیز کہاں۔

اور احقر کے خیال میں اس شخص کا قول جو تشخص
کی عینیت کا قائل ہے یا تشخص کے منتزع ہونے کا قائل
ہے اس کی نظر انہی اجسام پر پڑی ہوگی۔ گو یہ سارے
اجسام اس قسم کی تقسیم کے قابل نہیں ہیں کہ خلاف قسمت
پر اصل تقسیم کیا گیا امر صادق آئے اسی طرح دوسرے تکثر
حاصل کر سکتے ہیں کہ اس کا نام میں تکثر انطباعی رکھتا ہوں۔

سلہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مکتوبات میں بہت سے اصطلاحی الفاظ اپنی طرف سے وضع کیے ہیں۔ جیسا کہ ہم مقدمہ میں کہہ چکے ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی لفظ وضع فرمایا ہے کہ تکثر انطباعی کا اصطلاحی نام بھی خود رکھا ہے۔ مترجم

مثالش اگر بکار است صور مثلث یا مربع ما کہ بجز خطوط متلاصقہ چیز دیگر نیست پیش نظر داشتہ تصدیق سخن احقر خواهند چہ صورت مثلث یا مربع را اگر تقسیم فرمایند آں خطوط را پارہ پارہ خواهند کرد۔ مگر از مثلث یا مربع نام نشانی نخواهند یافت۔ ہاں یک صورت مثلث در آئینہ ہای کثیرہ منطبع میتواں شد لیکن چنانکہ در انطباع بسا اوقات کمیت اشیا محفوظ نمی ماند بلکہ باندازہ مرئی ورائی صغر و کبر عارض می شود یک صورت بیک مرہ کبیر می نماید۔ بدیگر مادہ صغیر چنانکہ در تصاویر بنی آدم مشاہدہ باشی۔ ہمچنیں صور کیات چنانچہ در مجموعہ حصص کہ کلی طبعی بود متجلی و منطبع بود۔ ہمچنیں در یک حصہ ہم ہماں جلوہ می نماید۔ ہمیں است کہ اطلاق آب چنانکہ بر بحر ذخار صحیح است بر قطرہ ہم ہمچناں وجہش ہمیں است کہ اندریں صورت پیکر کلی طبعی محفوظ و مد نظر میباشد

ازیں تحقیق دانستہ باشی کہ کلی طبعی پارہ ازوجود منبسط میباشد کہ بلباس خاص الخ

اگر اس کی مثال درکار ہے تو مثلث یا مربع شکل کو کہ باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کوئی چیز نہیں پیش نظر رکھ کر احقر کی بات کی تصدیق کریں۔ کیونکہ مثلث یا مربع کی صورت کو اگر تقسیم فرمائیں تو ان خطوط کو ٹکڑے ٹکڑے کردیں گے۔ مگر مثلث یا مربع کا یہیں نام و نشان بھی نہ پائیں گے۔ ہاں ایک مثلث صورت بہت سے آئینوں میں چھپ سکتی ہے۔ لیکن جیسا کہ منعکس ہونے میں بسا اوقات اشیاء کی مقدار محفوظ نہیں رہتی ہے بلکہ دیکھی گئی چیز اور دیکھنے والے کے اندازے کے مطابق چھوٹائی اور بڑائی عارض ہوتی ہے۔ ایک صورت ایک مادے میں بڑی دکھائی دیتی ہے۔ اور دوسرے مادے میں چھوٹی جیسا کہ بنی آدم کی تصویروں میں تم نے دیکھا ہوگا۔ اسی طرح کلیات کی صورتیں جیسا کہ مجموعہ حصص میں کہ کلی طبعی ہوتی ہے ظاہر ہوتی ہیں۔ اسی طرح ایک حصے میں بھی وہی جلوہ دکھائی دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پانی کا اطلاق جیسا کہ بہت زیادہ پانی کے دریا پر ٹھیک ہے قطرے پر بھی اسی طرح ہوجاتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس صورت میں کلی طبعی کا جسم محفوظ اور مد نظر ہوتا ہے۔

اس تحقیق سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کلی طبعی پھیلے ہوئے وجود کا ایک جزء ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس میں جلوہ گر ہو

ہ معلوم ہوا کہ کلی طبعی جس طرح اپنے ایک ایک جزء پر صادق ہوتی ہے جیسے جزء پر بھی صادق آسکتی ہے۔ جس طرح سمندر کے پانی کا مجموعہ ہے اس کو بھی کلی طبعی کا نام دیا جاسکتا ہے اسی طرح ایک قطرہ کو بھی کلی طبعی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس پر بھی پانی کا نام صادق آتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ دریا پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہے اور قطرہ اس کا ایک چھوٹا ٹکڑا ہے۔ مگر کلی طبعی دونوں پر صادق ہوتی ہے۔ جس طرح کسی کا ایک فوٹو اور اس کو چھوٹا کر دیا جائے لیکن دونوں بڑی اور چھوٹی تصویریں بہرحال ایک ہی شخص کی تصویریں ہیں۔ یہی حال کلی طبعی کا ہے کہ بہ نسبت اصغر کے دونوں اجزاء پر صادق آتی ہے۔

پیکر مخصوص آراستہ۔

غرض کلی طبعی چیزی دیگر است و پیکر آں چیز دیگر۔ کلی طبعی بذات خود در خارج موجود است و جزئیات و اشخاص پارہ ہای آں وجود اشخاص ہماں وجود کلی طبعی است و وجود کلی طبعی ہماں وجود اشخاص و پیکر کلی طبعی کہ آں را جنس باید دانست۔ چنانچہ از نفس کلی طبعی اگر پیش نظر آید منتزع تواں شد۔ ہمچناں از اشخاص منتزع است۔ اگر فرق است فرق صغر و کبر است۔

بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبعی در خارج گفتہ ہم غلط نگفتہ۔ و ہر کہ بانتزاع آں از جزئیات رفتہ ہم از حق نگذشتہ مستند اشارہ ہر یک چیز دیگر است۔ کسی مصداق و معروض را پیش نظر داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلۂ خود ساختہ۔ ہاں بوجہ

ہے کہ ایک خاص جسم میں آراستہ ہے۔

غرض کہ کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا مصداق دوسری چیز۔ کلی طبعی بذات خود خارج میں موجود ہے۔ اور اس وجود کے ٹکڑوں کے اشخاص اور جزئیات، اسی کلی طبعی کا وجود ہے۔ اور کلی طبعی کا وجود وہی اشخاص کا وجود اور کلی طبعی کا پیکر ہے کہ اس کو جنس جاننا چاہئے۔ چنانچہ نفس کلی طبعی اگر نظر کے سامنے آئے تو منتزع ہو سکتی ہے اگر کوئی فرق ہے تو چھوٹائی اور بڑائی کا فرق ہے۔

بالجملہ جس شخص نے کلی طبعی کے وجود کو خارج میں کہا ہے اس نے بھی غلط نہیں کہا ہے۔ اور جو شخص اس کے جزئیات سے نکلنے کی طرف گیا وہ بھی حق سے نہیں ہٹا۔ ہر ایک کا نقطۂ نظر الگ الگ ہے۔ کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ بنایا۔

لہ یہاں حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی کے وجود کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود ہونا پھر ظاہر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ کلی طبعی کا وجود وہی اشخاص کا وجود ہوتا ہے۔ مترجم

ئہ صاحب مرقات نے جنس کی یہ تعریف کی ہے الجنس وھو کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما ھو کالحیوان فانہ مقول علی الانسان والفرس والغنم اذا سئل عنھا بما ھی ویقال الانسان والفرس ما ھما الجواب حیوان۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جنس ایسی چیز کا نام ہے جو مختلف حقیقتوں والی چیزوں پر بولی جائے۔ مثلاً انسان اور گھوڑا اور شیر تینوں کی حقیقت مختلف ہے لیکن تینوں کے متعلق جب سوال کیا جائے کہ وہ کیا ہیں تو ایسا جواب دینا جس میں تینوں شامل ہو جائیں جیسے یہ کہیں کہ تینوں حیوان ہیں تو گویا حیوان ایک جنس ہے جس کے ماتحت مختلف الحقائق جانور آتے ہیں، لہذا حیوان جنس ہے۔ مترجم

قلت تدبر اہل علم یکی را بدیگری آمیختند۔ و فتنہ انگیختند۔	ہاں قلت تدبر کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے سے ملا دیا۔ اور فتنے برپا کر دیے۔
والحمد للہ علی ما ہدانا الی الصواب	اور تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں اس بات پر کہ اس نے ہمیں راستی کی ہدایت کی۔

(ختم) مکتوب ۱۰ ربیع الاول ۱۳۰۲ھ - ۵ رجمادی [illegible] ہجری بروز پیر [illegible] بجے
اختتام ترجمہ این مکتوب بتاریخ ۲۷ رجمادی [illegible] مطابق ۳۰ ربیع الآخر [illegible]
بمقام [illegible] [illegible] - سید [illegible] بوقت چھ بجکر ۲۰ منٹ شام

ف کو جس کے متعلق بیان کیے جن دو طبقوں میں اختلاف ہے کہ ایک طبقہ کو طبیب کے خارج میں وجود کا قائل ہے۔ حضرت قاسم العلوم اسی کو ہی صحیح تسلیم کرتے ہیں۔ اور جو لوگ خارج میں اس کو نہیں مانتے بلکہ ذہنی قرار دیتے ہیں اور اس کے [illegible] قرار دیتے ہیں وہ دونوں [illegible] حضرت قاسم العلوم کی [illegible] کے مصداق اور [illegible] سو کسی [illegible] کو خیال ہو کہ [illegible] دونوں درست کہتے ہیں لیکن [illegible] کہ ایک دوسرے میں [illegible] کر دیا ہے ان کو غلط فہمی ہوئی جس غلط فہمی سے حضرت قاسم العلوم نے [illegible] دیا ہے۔ فشکر اللہ [illegible] یہ بھی حضرت قاسم العلوم - مترجم

چوتھا مکتوب

تعارف | یہ مکتوب بھی چوتھے مکتوب کے ہم معنی کہہ رہے ہیں۔ اقامہ کے اصل مکتوبات میں نواں مکتوب ہے لیکن جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ ہم نے اقامہ کے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے۔ آسانی کے لیے مختصر مکتوبات اول ہیں، درمیانی اور طویل مکتوبات بعد میں۔ اس لیے اس مکتوب کو ہم نے چوتھے نمبر پر رکھا ہے۔

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے۔ ان کا تعارف پہلے کرایا جا چکا ہے لہٰذا یہاں ان کے تعارف کی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں ہم نے اپنی مصنفہ کتاب "[illegible]" جو ۱۹۹۹ء میں ادارہ [illegible] سے شائع ہوا ہے اس میں بھی مولانا فخر الحسن صاحب کے حالات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے لہٰذا وہاں بھی مطالعہ کر سکتے ہیں۔

مضمون مکتوب

مولانا فخر الحسن صاحب کے جواب میں اس مکتوب میں [illegible] کے قواعد کے مطابق حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت پر حضرت والا رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت مجتہدانہ، عالمانہ، مجتہدانہ اور محققانہ بحث کی ہے اور [illegible] ثابت کیا ہے کہ حضرت امام حسینؓ کی شہادت [illegible] شہادت امام حسینؓ پر کلام کیا ہے اس کے بعد کسی کو بھی کسی قسم کی گنجائش نہیں رہتی۔ نیز حضرت نے اس مکتوب کے اول میں یہ [illegible] کہ مجتہد (امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہما) کو مطلق اجتہاد کا مقام رکھتے تھے اسی طرح امام الشہداء امام حسینؓ بھی مجتہد تھے اور مجتہد اپنے اجتہاد پر عمل کرنے کے مکلف ہیں، دوسرے [illegible] کے لیے ضروری نہیں۔ البتہ امام سے اجتہادی غلطی ممکن ہے۔

حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کی بیعت نہیں کی تھی، چونکہ امام حسین خود اہل حل و عقد میں سے تھے اس لیے اگر اکابر نے مسلمانوں یزید کی بیعت کر بھی لی تھی تو حضرت امام پر یزید کی بیعت کرنا لازم نہ تھا۔ لہٰذا اسی سبب امام حسینؓ نے یزید کی بیعت ہی نہیں کی تو اس کے خلاف اٹھنا بغاوت کیسے ہوا۔ جن لوگوں نے حضرت امام کے خروج کو باغی قرار دیا ہے انہوں نے گویا جادۂ تحقیق سے بہت دور جا پڑے ہیں۔

علاوہ ازیں یزید کی بیعت پر اجماع نہ تھا۔ جب تک کسی کے بارے میں اجماع نہ ہو جائے اس وقت تک بیعت نہ کرنے والوں پر الزام عائد نہیں ہوتا۔ ہاں جب کسی کی بیعت کے بارے میں اجماع ثابت ہو جائے تو پھر فرض ہو جاتا ہے کہ اجماع کی پیروی کی جائے۔ نیز اگر اجماع کے منعقد ہونے سے پہلے اگر کسی مسئلے میں اختلاف ہو اب تو اجماع منعقد ہو جانے کے بعد پہلے سے اختلاف کرنے والا اجماع کے خلاف چلنے کی زد میں نہیں آتا۔ پھر مولانا نے اپنے تحقیقات میں یہ بھی ایک اصول پیش کیا ہے کہ مطلق خلافت منعقد ہو جاتی ہے اور عام خلافت کا منعقد ہونا اور چیز ہے۔ بیعت کا مطلق انعقاد تو ایک دو آدمیوں کی بیعت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے [illegible] تمام اہل حل و عقد کے حق میں [illegible] نہیں ہو سکتا۔ چونکہ امام حسینؓ نے بیعت نہیں کی لہٰذا

تمام اہل حل وعقد کا متفق ہونا حاصل نہ ہو سکا۔

پھر اگر خلافت کے تخت پر کوئی فاسق و فاجر حکمران بیٹھ جائے اور بدعات و معاصی کا بازار گرم ہو جائے یا گرم ہونے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں اگر کوئی صاحب ہمت اٹھ کھڑا ہو اور اس کو خلافت سے علیحدہ کر دے تو اس میں کسی کو مخالفت کا کیا موقع ہے۔ ہاں اگر فاسق خلیفہ کے انکار دینے میں فتنہ عظیم ہو اور دین اور ملک کی بے آبروئی کی صورت پیدا ہو جاتی ہو تو پھر اس وقت عارضی طور پر خاموشی کی اجازت ہے۔ اس صورت میں خلیفہ کو زجر اور تنبیہ کی ضرورت ہے۔ ہاں ایسی صورت میں بھی اگر اپنے رفقاء و اعزہ اور اپنی جان کو ہمیشہ کے لئے خطرے میں ڈالتے ہوئے حق کا علم بلند کریں تو یہ ہمت اور اولوالعزمی کی بات ہے اور ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ افضل جہاد جابر بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا ہے۔ ہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ایک شخص فتنوں کا احساس قوی رکھتا ہے اور فاسق خلیفہ کے مقابلے کی ہمت نہیں رکھتا تو ایسے شخص کے لئے خاموش رہنا ہی مناسب ہے لیکن اگر کوئی شخص نہیں ڈرتا تو اس کے لئے مباح ہے کہ وہ خلیفہ کو تخت سے اتار پھینکنے کی کوشش کرے۔ بہر حال یہ اپنی اپنی ہمت کا معاملہ ہے۔

اس بحث کے بعد حضرت مولانا نے فرمایا ہے کہ خلافت کا اہل ہونے کے لئے اسلام اور قرشیت کافی ہے لیکن کامل معنی میں خلیفہ ہونے کے لئے کثرت علم، عمل صالح، حسن تدبیر، جرأت اور ترک دنیا کی ضرورت ہے۔ ایسے خلیفہ سے سرکشی سخت ممنوع ہے۔ یزید میں عمل صالح اور ترک دنیا کا فقدان تھا۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے ولیعہد کیوں بنایا۔ مولانا لکھتے ہیں کہ اس وقت وہ ایسا نہ تھا یا تھا تو ان کے علم میں اس کا فسق نہ آیا تھا۔ علاوہ ازیں، امیر معاویہؓ کا نظریہ خلیفہ کے بارے میں یہ تھا کہ انتظام ملکی میں اگر کسی کو سلیقہ زیادہ ہو تو وہ اس پارسا سے خلافت کا زیادہ اہل ہے جو انتظام کا سلیقہ نہیں رکھتا۔ اس لئے انہوں نے یزید کو ولیعہد بنا دیا۔ مولانا لکھتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ یہ وارد ہوتا ہے کہ یزید کو ولیعہد بنا کر افضلیت کو پس پشت ڈال دیا گیا اور مفضول کو خلیفہ بنانا افضل کے ہوتے مکروہ ہے۔

حضرت امیر معاویہؓ کی وفات کے بعد یزید نے پر پرزے نکالے اور فسق و فجور میں مبتلا ہو گیا۔ اس وقت اہل حل و عقد کی رائے مختلف ہو گئی۔ جس کسی کو فتنہ و فساد کا اندیشہ غالب تھا اس نے مجبوراً بیعت کے لئے ہاتھ بڑھا دیا اور جن حضرات نے ایک بڑی جماعت کے دعوے پر غلبہ کی امید رکھی مثلاً امام حسینؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے تو وہ جنگ کے لئے کھڑے ہو گئے اور انہوں نے مدافعت کی اور اس اختلاف کی بنیاد صرف غلبہ اور عدم غلبہ پر ہے نہ کہ اصل فعل کے جائز اور ناجائز ہونے پر۔ اتفاق سے حضرت امام حسینؓ کی تدبیر فیل ہو گئی اور ایسا جنگوں میں ہوا ہی کرتا ہے جیسا کہ جنگ احد اور جنگ حنین میں مسلمانوں کو عارضی ہزیمت آئی تھی۔ ان دونوں جنگوں میں جو صحابہ مارے گئے وہ یقیناً شہید ہوئے کہ ان کی نیت اچھی تھی۔

شہادت کی پہلی وجہ

اسی طرح حضرت امام حسینؓ کی نیت بھی یزید فاسق کو خلافت سے علیحدہ کرنے کی تھی جو اچھی نیت تھی لہٰذا اس صورت میں اگر وہ مارے گئے تو شہید ہوئے کیونکہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے۔

شہادت کی دوسری وجہ

اور اگر پہلی وجہ کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ ایک بڑی ہی مظلومیت تھی کہ [illegible] جنگ کرنے پر آمادہ نہ تھے لیکن یزیدیوں نے [illegible] انہیں شہید کر دیا اور حدیث کے مطابق شہید ہوئے

من قتل دون دمه وماله فهو شهيد ۔ جو اپنی عزت اور مال کے بچانے میں قتل کیا گیا تو وہ شہید ہے۔

چوتھا مکتوب

در تحقیق واثبات شہادت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ

موافق قواعد سُنیاں

سُنیوں کے اصول کے مطابق حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے اثبات اور تحقیق میں

بجواب خط

مولوی فخرالحسن صاحب (گنگوہی) مدرس دہلی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین بعد حمد وصلوٰۃ اول مقدمات چند می نویسم کہ ثبوت مدعا و وضوح آں بی آں مقدمات دشوار ست۔ آں مقدمات این ست

مقدمات
مقدمہ اول اول آنکہ حضرت امام حسین و دیگر ائمہ اہل بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین نزد اہل سنت مثل دیگر ائمہ مجتہدین امام و مجتہد اند کہ خطاء

تمام تعریفیں جہانوں کے پالنے والے کے لئے ہیں اور درود سب رسولوں کے سردار ہمارے آقا محمد اور ان کی اولاد اور اصحاب سب پر ہو۔ خدا کی تعریف اور رسول پر درود کے پیچھے میں چند تمہیدی نکتے لکھتا ہوں کہ مدعا کا ثبوت اور اس کی وضاحت ان تمہیدوں کے بغیر مشکل ہے۔ وہ مقدمات یہ ہیں

مقدمات
پہلا مقدمہ اول یہ ہے کہ حضرت امام حسین اور دوسرے اہل بیت رضوان اللہ علیہم سب پر رضا مندی ہو اہل سنت کے نزدیک دوسرے مجتہد

اجتہادی اند وشاں ممکن - عقیدہ ما مثل شیعیاں نیست کہ امام را خطا محال و غلطی ازاں ممتنع باشد ہرچند دریں مقام ہمیں قدر کافی ست چہ مقام، مقام جواب ست بیان اصول مذہب خود بس ست - و این دلیل ضرور نیست - زیرا کہ حرف در طرف شیعیاں ست و اعتراض بر کسی ہمیں ست کہ معارض مذہب و اصول مذہب او اثبات کردہ آید - پس اگر گوئیم کہ مذہب ما ایں نیست کہ میگویند مذہب ما دیگر ست. کفایت میکند - ایراد دلیل دریں مقام ضرور نخواہد بود - اما تاہم اشارہ اجمالی بانطرف ہم کردہ میرویم تا ناظر منصف طالب حق را از ما ہدایتی باشد و بر متعصب اعتراض و شکایتی - در قصہ اساری بدر معلوم باشد کہ رای نبی صلی اللہ علیہ وسلم چہ بود و از حضرت حق تعالیٰ چہ خطاب آمد - و در قصہ نفش غنم معلوم باشد کہ رای حضرت داؤد علیہ السلام چہ بود فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ چہ ارشاد فرمود - پس چوں حال انبیا علیہم السلام در اجتہاد ایں است حال دیگر مجتہدان چہ باشد - پس چگونہ

اماموں (امام ابوحنیفہ وغیرہ) کی طرح امام اور مجتہد ہیں کہ اجتہادی غلطی ان سے ممکن ہے - ہمارا عقیدہ شیعوں کی طرح یہ نہیں ہے کہ امام سے بھول چوک محال اور غلطی نا ممکن ہے - ہرچند کہ اس مقام پر اسیقدر کہنا کافی ہے کیونکہ یہ مقام جواب کا مقام ہے - اپنے اصول کا کہہ دینا کافی ہے دلیل کا پیش کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ اعتراض شیعوں کی طرف سے ہے اور کسی پر اعتراض یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے مذہب اور اصول مذہب کے خلاف کسی بات کو پیش کر دیا جائے جو اس کے معارض ہو - پس اگر ہم کہیں کہ ہمارا مذہب یہ نہیں ہے کہ لوگ کہتے ہیں ہمارا مذہب اور ہے تو اتنا کہہ دینا کافی ہے - اس مقام پر دلیل کا لانا ضروری نہ ہوگا - تاہم اجمالی اشارہ اس طرف بھی کرکے ہیں تاکہ جاننا ہوگا ہوں تاکہ غور و فکر کرنے والے حق کے طلبگار منصف کو ہماری طرف سے کوئی ہدایت حاصل ہو جائے اور متعصب [illegible] کے قیدیوں کے قصے میں معلوم ہونا چاہئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ کیا تھا اور حضرت حق کی طرف سے کیا فرمایا

لہ غزوہ بدر سنہ ۲ھ میں مشرکوں کا فریقین کے سر شکست - آپ نے صحابہ سے مشورہ کیا، بعض نے قتل کا مشورہ دیا بعض نے کچھ [illegible] مال کر چھوڑ دینے کا مشورہ ہوا -

حضورؐ نے بھی رحم دلی کی وجہ سے اسی رائے کو پسند فرمایا چنانچہ عقبہ - نضر او طعیمہ قتل کئے گئے تو سب قیدیوں سے فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دیا گیا - البتہ حضرت ابو العاص کو کچھ لئے بغیر صحابہ کی رائے سے چھوڑ دیا گیا - اس پر یہ آیتیں نازل ہوئیں - مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۔ یعنی نبی کے شان کے لائق نہیں کہ ان کے قیدی باقی رہیں جب تک کہ وہ زمین پر اچھی طرح خونریزی نہ کر لیں - تم تو دنیا کا مال اسباب چاہتے ہو اور اللہ تعالیٰ آخرت کو چاہتے ہیں اور اللہ غالب حکمت والے ہیں - (سورۂ انفال پارہ ۱۰ رکوع ۵)

نتیجہ یہ کہ

"المجتہد یخطی ویصیب"

گیا۔ اور بکریوں کے جھگڑے میں معلوم ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کی رائے کیا تھی اور "ہم نے سلیمان کو سمجھا دیا" میں کیا حکم فرمایا۔ پس جب انبیاء علیہم السلام کا حال اجتہاد میں یہ ہے تو دوسرے مجتہدوں کا کیا ہوگا۔ اسی لئے علماء نے یہ کہیں کہ

"مجتہد خطا بھی کرتا ہے اور ٹھیک فیصلہ بھی کرتا ہے۔"

مقدمہ دوم دوئم آنکہ مجتہداں را صواب اتباع اجتہاد خویش است اند۔ اتباع مجتہد دیگر روا نیست۔ و ورنہ از پی حکم کہ اتباع دیگراں ضرور نیست۔

دوسرا مقدمہ دوسری بات یہ ہے کہ مجتہد کو اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرنے کا حکم دیئے گئے ہیں ان کے لئے دوسرے اماموں کی پیروی درست نہیں ہے ورنہ اس سے کم کیا کم کہ دوسروں کی پیروی کی ضرورت نہیں ہے۔

مقدمہ سوم در حقیقت اجماع سوئم آنکہ حقیقت اجماع ہمیں است کہ ہمہ اہل رائے یکسو باشند و امر کہ بایں طور با اتفاق زنند کہ ایں امر فلاں وجہ چنیں است یا بحال نہ فقط عدم مخالفت چنانچہ خبر

"ما راٰہ المسلمون حسنا فہو عند اللہ حسن"

یکی از مآخذ حجیت اجماع است، بر تقدیر تسلیم چہ روایت دریں جملہ روایت قلبی است نہ روایت بصری و روایت قلبی ہمیں خواہد باشد کہ عرض کردہ شد۔ پس اگر یکی دو کس از علماء رای امری رفتند و دیگراں

تیسرا مقدمہ اجماع کے متعلق تیسری بات یہ ہے کہ اجماع کی حقیقت یہ ہے کہ ایک زمانہ کے تمام اہل رائے کسی معاملے میں اس طرح پر رائے دیں کہ یہ امر فلاں فلاں دلائل کی بنا پر صحیح یا غلط ہے۔ صرف مخالفت نہ کرنا اجماع نہیں کہلا سکتا چنانچہ یہ جملہ کہ

"جس امر کو مومنین اچھا سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔"

جو اجماع کے حجت ہونے کی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے وہ بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس جملہ میں دیکھنے سے دل کا دیکھنا مراد ہے نہ کہ آنکھ کا دیکھنا اور دل

---

۱ ایک کھیت میں کچھ لوگوں کی بکریاں جا پہنچیں اور انہوں نے کھیت کھا لیا۔ داؤد علیہ السلام نے کھیت کی لاگت اور بکریوں کی قیمت کو برابر پا کر بکریاں کھیت والے کو دینے کا فیصلہ کر دیا جو شرع کے مطابق تھا لیکن چونکہ اس میں بکریوں والوں کا بالکل نقصان تھا اس لئے سلیمان علیہ السلام نے دونوں کی رضامندی سے یہ فیصلہ کر دیا کہ چند روز کے لئے بکریاں کھیت والے کو دی جائیں کہ گذارہ کرے اور بکریوں والوں کو کھیت سپرد کیا کہ آبپاشی کریں۔ جب کھیت پہلی حالت پر آ گیا تو بکریاں مالکوں کو واپس ہو گئیں اور کھیت والے کو کھیت دے دیا۔ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ۝ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ [illegible]

مسابقت کردند یعنی آنکہ خود ہم دراں امر بطور مذکور
نکردند اتباع اوشاں اختیار فرمودند لازم یا خود اہل
رای نبودند و مقلدانہ پی رو اوشاں شدند ایں را
اجماع نباید گفت۔ و ہمچنیں اگر شخصی یا جماعتی
بر امری بی تنقیح وجوہ حلت و حرمت اصطلاح کردند چنانکہ
در رسوم می باشد اجماع نخواہد بود۔

کا دیکھنا اسی طریقے سے ہو سکتا ہے جیسا کہ عرض کیا گیا
پس اگر صاحب رائے علماء میں سے ایک دو عالم کسی
بات کی طرف گئے اور دوسروں نے سستی اختیار کی اور
خود بھی اس کے بغیر کہ اس معاملے میں مذکورہ طریقے سے
غور کریں، انکا اتباع اختیار کیا یا خود صاحب رائے نہ
تھے اور تقلیدی طور پر ان کے پیرو بن گئے تو اس کو
اجماع نہ کہنا چاہیے اور اسی طرح اگر کسی شخص یا کسی جماعت نے کسی امر میں حلال اور حرام ہونے کی
وجوہات کی تنقیح کئے بغیر اصطلاح بنالی جیسا کہ شادی بیاہ کی رسموں میں ہوتا ہے تو وہ اجماع نہ ہوگا۔

مقدمہ چہارم

چہارم آنکہ اتباع اجماع مذکور
ہم بعد تحقق اجماع لازم ست
اگر مسئلہ قبل تحقق و انعقاد اجماع مختلف فیہ باشد
کسانیکہ پیشتر از انعقاد اجماع مخالف اجماع کار
کردہ اند اوشاں مورد طعن مخالفۃ اجماع نخواہند
شد۔

چوتھا مقدمہ

چوتھا مقدمہ یہ کہ اجماع مذکور کی
پیروی اجماع کے ثابت ہو جانے
کے بعد ہی ضروری ہے۔ اگر کوئی مسئلہ اجماع کے منعقد
ہونے سے پہلے اختلافی ہوگا تو وہ لوگ جنہوں نے اجماع
کے منعقد ہونے سے پہلے، بعد میں منعقد ہونے والے
اجماع کے خلاف کام کیا ہے تو وہ لوگ اجماع کی مخالفت
کے طعنے میں نہیں آئیں گے۔

مقدمہ پنجم

پنجم آنکہ انعقاد مطلق خلافت چیزی
و بیعت و لزوم خلافت چیزی دیگر
توضیحش این ست کہ
كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ
پس بیعت برای مستلزم انعقاد بیعت در
حق رعیت اوست و ہمیں ست معنی وجوب و لزوم
بیعت اہل حل و عقد۔ پس بیعت حضرت ابن عمر
مثلاً مستلزم وجوب اطاعت در حق حشم و خدم و
اتباع اوشاں ست از خادمین و موالی و اولاد و غیرہم
نہ در حق حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و اتباع اوشاں
و آنکہ گفتہ اند کہ مردو معین و بارۂ اہل حل و عقد

پانچواں مقدمہ

پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ مطلق خلافت
کا منعقد ہونا دوسری چیز ہے اور لازم
خلافت کا ہونا دوسری چیز۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ
"تم میں سے ہر ایک نگران ہے اور تم میں سے ہر
ایک اپنی رعیت کے بارے میں ذمہ دار ہے"
اس لئے ہر سردار کا بیعت کرنا اسی کی رعایا کے حق
میں بیعت منعقد ہو جانے کا موجب ہے اور یہی معنی ہیں
اہل حل و عقد کے بیعت کے واجب ہونے کے۔ پس مثال
کے طور پر ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یزید کی بیعت کرنا ان کے
نوکر چاکر اور ان کے متبعین کے حق میں بھی اطاعت کا
موجب ہے۔ جن میں خادمین، غلام اور اولاد وغیرہم
شامل ہیں لیکن امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے تبع

مشروط نیست بنایش برین ست کہ وجود اہل حل و عقد را قاعدہ معین نیست۔ باعتبار اتفاق کلمہ و تفرق کلمہ اہل حل و عقد قلیل و کثیر می شوند۔ نہ آنکہ برای عموم انعقاد کیف ما اتفق بیعت یک دو کس از اہل حل و عقد کافی ست۔

مثلاً در زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و خلافت خلفائے ثلٰثہ مصداق اہل حل و عقد یک کس بیش نبود۔ مرادم اینست کہ صلح و جنگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صلح و جنگ ہمہ اہل اسلام بود۔ ہمچنین صلح و جنگ خلفا بعد تحقق رسم برخلافت اوشان صلح و جنگ جمہور رعیت بود و پس ازاں کہ این اتحاد مبدل بافتراق شد و جماعتہائے جدا جدا پیدا شدند اہل حل و عقد کثیر شدند۔ سر حلقہ ہر جماعتی مصداق مفہوم اہل حل و عقد بود۔ درین وقت بیعت یک کس از اہل حل و عقد موجب انعقاد مطلق خلافت خواہد بود کہ اتباع آنکس از اتباع خلیفہ بر ایشان لازم ست اما دیگر اتباع دیگراں یا کسانیکہ نہ در عیر کسی اندو نہ در نفیر کسی ازیں لزوم و وجوب بر فوج اتقم اند ہاں اگر ہمہ اہل حل و عقد رشتہ ارادت و کف بیعت بدست یکی از اہل اسلام دہند ہر کس را از اہل اسلام خواہ از اتباع کسی باشند یا نی اطاعت آں کس لازم و واجب خواہد بود۔ و اگر قدری چشم پوشیم زیادہ ازیں مجال گفتن نیست کہ لیکن سر از حکم و سر خود روان پی سو را فاقیہ بردارش و حلقہ بگوشیش در گوش لازم آید۔ اما باقیاں از اہل حل و عقد ہر گونہ ازیں اطاعت درکنار اند۔ آری اگر

لوگوں کے اوپر واجب نہیں ہے اور علما نے یہ جو کہا ہے کہ اہل حل و عقد کے بارے میں کسی معین حد کی شرط نہیں ہے اس کی بنیاد اس پر ہے کہ اہل حل و عقد کے وجود کیلئے کوئی قاعدہ مقرر نہیں ہے بلکہ اتفاق اور اختلاف کلمہ کے اعتبار سے اہل حل و عقد میں سے کم اور زیادہ ہو سکتے ہیں اور یہ بات نہیں ہے کہ عام بیعت منعقد ہونے کے حسب الاتفاق اہل حل و عقد میں سے ایک دو آدمیوں کی بیعت کر لینا کافی ہے۔

مثال کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تینوں خلفا کی خلافت کے زمانے میں اہل حل و عقد کا مصداق ایک شخص سے زیادہ نہ تھا۔ میرا مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صلح اور جنگ تمام مسلمانوں کی صلح و جنگ تھی اور اسی طرح آپ کے خلفا کی صلح و جنگ ان کی خلافت پر تمام کے متفق ہو جانے کے بعد تمام رعایا کی صلح و جنگ تھی اور اس کے بعد کہ یہ اتحاد رہ چوتھے خلیفہ کے زمانے میں نااتفاقی میں بدل گیا اور جماعتیں جدا جدا پیدا ہو گئیں تو اہل حل و عقد بھی بہت ہو گئے۔ ہر جماعت کا سربراہ اہل حل و عقد کے مفہوم کا مصداق ہو گیا۔ اس وقت اہل حل و عقد میں سے ایک شخص کی بیعت مطلق خلافت کے منعقد ہونے کا سبب ہو گی (نہ کہ عام خلافت کے منعقد ہونے کا) جو لوگ اس کے پیرو ہوں گے خلیفہ کا اتباع ان پر لازم ہوگا لیکن دوسرے اہل حل و عقد اور ان کے پیرو یا وہ لوگ جو نہ کسی جماعت میں ہیں اور نہ کسی کی پارٹی میں ہیں وہ لوگ اس بیعت کے لازم اور واجب ہونے سے آزاد ہوں گے۔ ہاں اگر تمام اہل حل و عقد بیعت اور ارادت کا ہاتھ مسلمانوں میں سے کسی ایک کے ہاتھ میں دے دیں تو تمام مسلمانوں کو خواہ کسی کے تابع ہوں یا نہ ہوں اس شخص کی فرمانبرداری ضروری

شخصے بحسب دنیوی چناں داشتہ باشد کہ لشکری
تابع فرمان بحساں دارد اما در علم و عمل ہم سنگ
دیگراں نیست و دیگراں کہ از علم و عمل بہرہ
وافر دارند ہمہ یکجاں و یکساں شوند و دست بدست
کسی نہند، آں وقت شخص مذکور را اتباعش را نیز
اتباع و اقتدار اوشاں لازم خواہد افتاد۔
چہ اوشاں حسب اشارات ربانی و ہم کنایات
نبوی واجب الاطاعۃ[1] اند و اہل حل و عقد و در حق
او آیۃ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ و ہم جملہ أَطِيعُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ۔
اگر انصاف باشد وجوب اطاعت اینچنیں کساں را دلالت
واضح دارد۔

اگر ضیق وقت مانع و خروج از بحث از بحث
مزاحم حال نبودی دریں بارہ نقشہائے بدیعہ کردم
بالجملہ العاقل تکفیہ الاشارۃ اکتفا کرد

اور لازمی ہو جائے گی۔ اور اگر ہم کچھ چشم پوشی کریں تو
اس سے زیادہ کہنے کا موقع نہیں ہے کہ خود حریف کو انکار
نہ ہو اور بغیر سرتال کے اپنی راہ چلنے والے لوگوں کو اس کی پیروی
اور فرمانبرداری ضروری ہوگی لیکن باقی اہل حل و عقد اس قسم
کی ہر ایک اطاعت سے جدا ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسی
دنیوی مرکزیت رکھتا ہو کہ وہ اپنے ساتھ کوئی وفادار لشکر
رکھتا ہو لیکن علم و عمل میں دوسروں کے برابر نہیں ہے اور
دوسرے جو کہ علم و عمل سے کافی حصہ رکھتے ہیں تمام کے تمام
متفق ہو جائیں اور کسی کی امارت قبول کر لیں، اس وقت
مذکورہ دنیوی شخص کو اور اسکے پیچھے چلنے والوں کو ان کی پیروی
ضروری ہو جائے گی کیونکہ وہ قرآن اللہ کے احکام اور نبی
صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مطابق واجب الاطاعۃ[1]
ہیں اور اہل حل و عقد اس کے حق میں "ان میں سے ہر جماعت
میں سے ایک گروہ کیوں نہیں سفر کرتا تاکہ دین میں سمجھ حاصل
کریں اور اپنی قوم کو جب ان کی طرف واپس آئیں ڈرائیں تاکہ
وہ حذر کریں اور نیز آیت[2] "اطاعت کرو تم اللہ کی اور اطاعت
کرو تم رسول کی اور تم میں سے جو حاکم ہوں" اس طرح کے
لوگوں کی اطاعت پر واضح دلالت کرتی ہے بشرطیکہ انصاف
سے کام لیا جائے

اگر وقت کی تنگی مانع نہ ہوتی اور اس بحث کا
موضوع سے نکل جانے کا معاملہ موجودہ حالت کے میلان
کا رکاوٹ نہ بنتا تو اس بارے میں قلم سے پھول بوٹے نکال دیتے

[1] یہ آیت یوں ہے فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ۔ الخ (پارہ ۱۱ سورۃ توبہ رکوع ۱۵ میں ہے) مترجم

[2] پوری آیت اس طرح ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ (پارہ ۵ سورۃ نساء رکوع ۸)

گفتہ شد بہر رہنمائی کافی ست ۔ و ایں نکتہ اخیرو دفع دخل مقدر ست کہ شاید بر زبان کسے آید ۔ بالجملہ مطلق انعقاد بیعت بیک دو کس حاصل میشود و عموم و شمول انعقاد بی اتفاق جملہ اہل حل و عقد متصور نیست ۔ ہاں اگر حل و عقد در یک کس منحصر گردد آنوقت عموم خلافت بیک کس نیز حاصل میتواں شد ۔

باوجود ایک آدمی کیلئے اشارہ کافی ہوتا ہے کے مطابق جو کچھ کہا گیا رہنمائی کے لئے کافی ہے اور یہ آخری نکتہ ایک پیدا ہونے والے اعتراض کی پہلے ہی سے پیش بندی کیلئے ہے کہ شاید کسی کی زبان پر یہ بات آجائے ۔ بالجملہ بیعت کا مطلق انعقاد تو ایک دو آدمیوں کی بیعت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اور عام انعقاد تمام اہل حل و عقد کے متفق ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا ۔ ہاں اگر اہل حل و عقد کی اہلیت ایک ہی شخص میں منحصر ہو جائے تو اس وقت خلافت کا عام ہونا ایک شخص کے ذریعہ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے ۔

وآنچہ در شرح مقاصد ست

"وتنعقد الامامۃ بطریق احدھا بیعۃ اھل الحل والعقد الی ان قال بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع کفت بیعتہ"

بعد ازاں گفتہ

"والثانی استخلاف الامام الخ" اگر طرق مطلق انعقاد باشند معنی آنست کہ برای مطلق انعقاد ، بیعت یک دو کس و ہم استخلاف و ہم قہر و شوکت کافی ست لیکن در مطلق انعقاد عموم انعقاد لازم نمی آید تا حضرت امام را اطاعت یزید لازم و خروج بر آں حرام گردد ۔ و اگر طرق انعقاد مطلق یعنی عموم و شمول خلافت اند و ہمیں ہمیں ست و معنی آں ست کہ اہل حل و عقد در یک دو کس منحصر ست او شاں کافی اند ۔ زیراکہ عددی برائے اہل حل و عقد معین نیست ۔ لیکن اندریں صورت ہم حضرت امام را اطاعت یزید ضرور نیست زیراکہ خلافت بی اجتماع جملہ اہل حل و عقد متصور نیست ۔ چوں حضرت امام

اور وہ جو کہ شرح مقاصد میں ہے (کہ)

"امامت کئی طریقوں سے منعقد ہو جاتی ہے جن میں سے ایک طریقہ اہل حل و عقد کی بیعت کر لینا ہے یہاں تک کہ پھر مصنف شرح مقاصد نے کہا بلکہ اگر کسی نیک ہی واجب الاطاعت ہستی سے حل و عقد وابستہ ہو جائے تو اسی ایک کی بیعت کر لینا کافی ہے ۔"

اس کے بعد صاحب شرح مقاصد نے کہا

اور دوسرا طریقہ انعقاد امامت کا استخلاف امام ہے الخ اگر یہ طریقے مطلق انعقاد امامت کے طریقے ہوں تو یہ معنی ہیں کہ مطلق انعقاد کے لئے ایک دو آدمیوں کی بیعت اور نیز استخلاف اور غلبہ اور شوکت کافی ہے لیکن مطلق انعقاد سے انعقاد کا عام ہونا لازم نہیں آتا ہے کہ حضرت امام حسینؑ کو یزید کی اطاعت لازم ہو اور اس کے خلاف اٹھنا حرام ہو اور اگر طریقہ کامل انعقاد یعنی خلافت کے عام اور شامل ہونے کے طریقے ہیں اور یہی بھی یہی ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ اگر اہل حل و عقد فقط ایک دو شخص ہیں تو وہی کافی ہیں کیونکہ اہل حل و عقد کے لئے کوئی عدد مقرر نہیں ہے لیکن اس صورت میں بھی حضرت امام حسینؑ کو یزید کی اطاعت ضروری نہیں ہو جاتی کیونکہ عام خلافت

بیعت نکردند، اتفاق جملہ میسر نیامد۔ بالجملہ اندرین صورت ہمہ اہل حل و عقد پابند بودہ باشند یا چار۔ این عددی برای اوشان معین نیست۔

مقدمہ ششم — ششم آنکہ خروج چیزی دیگر ست و نقض بیعت چیزی دیگر چنانچہ

نقض عہد چیزے دیگر ست و منابذۂ عہد چیزی دیگر اول بحکم "وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا"[1] "وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا"[2] ممنوع ست۔ وثانی بارشاد "فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ"[3] مباح ہمچنین خروج بر امام بعد بیعت ممنوع بالذات ست و فسخ بیعت وقت ضرورۃ بذات خود مباح۔ اگر فاسق سر برآرائے خلافت باشد تعطل حقوق و صدور مظالم و ترک عوام در احکام دشیوۂ بدعات در جاہلان نظر بایں امر متوقع الوقوع ست۔ درینوقت ضرورت اگر صاحب حق برخیزد و دست بدامان خیزد آمیزد و لا سر خروش برکشد دست بدست عادل زند عاقل دانند کہ تشکیک درمیں جمیعہ قتلہ فاوا ز انکار بریں کار برآمد۔ ہاں اگر

تمام اہل حل و عقد کے بغیر ممکن نہیں ہے چونکہ حضرت امام حسینؓ نے بیعت نہیں کی اس لئے سب اہل حل و عقد کا متفق ہونا حاصل نہ ہو سکا۔ اس لئے اس صورت میں تمام اہل حل و عقد دو کے پابند ہوں گے یا چار کے۔ ان کے لئے کوئی عدد مقرر نہیں ہے۔

چھٹا مقدمہ — چھٹے یہ کہ کسی خلیفہ کے خلاف بغاوت اور چیز ہے اور بیعت توڑ دینا دوسری

بات ہے۔ چنانچہ عہد شکنی کرنا دوسری چیز ہے اور معاہدے کو ختم کر دینا اور بات ہے۔ اول یعنی عہد توڑنا تو وہ عہد کو پورا کرو کیونکہ عہد کے بارے میں سوال کیا جائے گا اور قسموں کو ان کی تاکید کے بعد مت توڑو کے حکم کے مطابق ناجائز ہے اور عہد کو ختم کر دینا تو برابری کے طور پر ان کا عہد کو پھینک دو کے ارشاد باری کے مطابق مباح ہے۔ اسی طرح امام کے خلاف بغاوت بیعت کرنے کے بعد ذاتی طور پر ناجائز ہے اور بیعت سے ضرورت کے وقت بری ہو جانا اپنی جگہ مباح ہے۔ اگر کوئی فاسق خلافت کے تخت پر چڑھ بیٹھے تو حقوق کا ضائع ہونا، مظالم کا صادر ہونا، عوام کا احکام الٰہی میں سست پڑ جانا، جاہلوں میں بدعت کا شائع ہو جانا گمان کیا جا سکتا ہے بلکہ ان امور کا واقع ہو جانا ممکن ہے۔ اس وقت ضرورت کی وجہ سے اگر کوئی اہمیت

---

[1] وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا (پارہ ۱۵ سورہ بنی اسرائیل رکوع ۴)

[2] وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا (سورہ نحل رکوع ۱۳)

[3] پوری آیت یہ ہے۔ وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَآئِنِيْنَ۔ اور اگر آپ کو کسی قوم سے دغا کا ڈر ہو تو ان کا عہد ان کی طرف پھینک دیں اس طرح کہ تم اور وہ برابر ہو جائیں۔ بیشک اللہ تعالیٰ دغابازوں کو پسند نہیں کرتا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی قوم میں ایسے آثار پائے جائیں کہ وہ عہد شکنی پر آمادہ ہیں تو آپ کو اجازت ہے کہ اگر مصلحت سمجھیں تو ان کا عہد واپس کر دیں اور معاہدے کی دست برداری سے مطلع کر دیں تاکہ دونوں مساویانہ طور پر آگاہ ہو جائیں۔ (سورۃ انفال رکوع ۷ پارہ ۱۰)

دریں عزل و نصب فتنہ برخیزد و آبروئی دین و اہل دین ریزد البتہ ممانعت مرضی عارض حال ایں فعال خواہد شد۔ پس بقدر مفاسد، نکار و انزجار ضروری ست۔ اگر ہاہمی دین بنظر آید یا پریشانی اہل دین مظنون بود نشاید کہ پیرامون ایں کار گردند۔ و اگر فقط اصرار بجان و مال خود یا اتباع یکی ان خود افتادہ پیشنہای خود از عزائم ست۔ منشای عزیمت ہماں ست کہ از افضل شہادہ کلمۃ حق عند سلطان جائر او کما قال فہمیدہ باشی۔ بگردانی کہ اندیشہ فتنہ و فساد چنانچہ باعتبار وقائع مختلف ست ہمچنیں باعتبار اندیشہ کناں مختلف ست شی را در یک واقعہ اندیشہا بر ہمتی کار می آیند وہمت را می گزایند و یکی را امید ہا کار میفزایند و ہمتش را می افزایند پس اگر شخصی از آقامتہ فاسقے از مسند خلافت از فتنہا بترسد و دیگری امید ہمیں عیل و نصب دارد آں را ممنوع و ایں را مباح خواہد بود۔ باقی ایں قصہ را خدا داند کہ رای کدام بر صوب ست و کدام بر خطا المجتہد یخطی و یصیب۔

والا شخص اٹھ کھڑا ہو اور خلیفہ کے دامن کو پکڑے جو اس کو خلافت کے تخت سے اتار پھینکے اور کسی منصف آدمی کے ہاتھ پر بیعت کرے تو میں کسی عقلمند کو ایسا نہیں پاتا کہ وہ ترش رو ہو اور اس کی پیشانی پر بل پڑ جائیں اور ایسا کرنے پر مخالفت کی آواز بلند کرے۔ ہاں اگر اس فاسق خلیفہ کے اتارنے اور دوسرے کو مقرر کرنے میں فتنہ پیدا ہو جائے اور دین اور اہل دین کی بے آبروئی ہو تو ہاں ضرور ایسا کرنے والے کے لئے ممانعت پیدا ہو جائے گی۔ اس لئے فسادات کی مقدار کے مطابق تنبیہ اور سرزنش ضروری ہے۔ اگر دین کا شیرازہ منتشر ہوتا نظر آئے یا اہل دین کی پریشانی کا گمان غالب ہو تو اس کے خلاف اٹھنا لائق نہیں کہ اس کام کے قریب بھی پھٹکیں اور اگر کوئی صدمہ اپنی جان یا مال یا اپنے موافقین و تابعین دلداروں پر واقع ہوتا دیکھیں تو یہ ہمت کا کام ہے۔ اس اولوالعزمی کا مقصد وہی ہے جیسا کہ جابر بادشاہ کے سامنے حق کا کلمہ کہنا بڑی شہادت ہے کی حدیث تم نے سمجھا ہوگا۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ فتنہ و فساد کا اندیشہ جیسا کہ واقعات کے اعتبار سے مختلف ہے اسی طرح اندیشہ کرنے والے کے اعتبار سے بھی مختلف ہوا کرتا ہے۔ ایک شخص کو ایک واقعے میں کتنے ہی خطرے محسوس ہوتے ہیں اور ہمت کو توڑ دیتے ہیں اور ایک شخص کے لئے امید افزا ہوتے ہیں اور اس کی ہمت کو بڑھاتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص کسی فاسق کو تخت سے اتارنے میں فتنوں سے ڈرتا ہے اور دوسرا اس کو اتارنے اور دوسرے کو خلیفہ بنانے میں امید رکھتا ہے تو ڈرنے والے کے لئے ممنوع اور نہ ڈرنے والے کے لئے مباح ہوگا۔ باقی اس قصے کو اللہ ہی جانتا ہے کہ کس کی رائے ٹھیک ہے اور کس کی غلط کیونکہ مجتہد سے غلطی بھی ہوتی ہے اور درستی بھی۔

لہ وَاَفْضَلُ الْجِهَادِ مَنْ قَالَ كَلِمَةَ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ (بہترین جہاد ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا ہے) مسلم

در اہلیت و لیاقت خلافت

بحث ہشتم اینکہ اہلیت ولیاقت

خلافت بدو گونہ ست۔

یکی آنکہ تفویض خلافت باو سزا بود و بس اینقدر لیاقت فقط باسلام و قرشیت بہم میرسد و صلاح و تقوی در ینقدر بکار نیست

دوم آنکہ خلعت خلافت بر بالای حال او راست آید۔ اعنی تمکین دین از دست او متوقع بود۔ این قسم لیاقت بی علم وافر و عمل صالح و حسن تدبیر و ہمتہ بلند و ترک دنیا میسر نمی تواں شد۔ پس آنچہ در احادیث نسائی مروی ست کہ:

بایعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی السمع والطاعۃ فی الیسر والعسر والمنشط والمکرہ وان لاننازع الامر اھلہ وان نقول او نقوم بالحق حیث ما کنا لا نخاف لومۃ لائم

نظر بہمیں اہلیت ثانیہ ست کہ از منازعۃ امر با وجود آں اہلیۃ منع فرمودہ اند۔

دلیل اول

و دلیلش اول ہمیں حدیث است چہ جملہ اخیرہ اعنی ان نقول او نقوم بالحق الخ خود بریں قدر دلالت واضح دارد، کہ اگر خلیفۂ وقت فاسق بود داد حق باید داد۔ و ایں امر بدرجۂ اتم ہمسان

خلافت کی لیاقت اور اہلیت کے بارے میں

ساتویں بات یہ ہے کہ خلافت کی لیاقت اور خود خلافت دو قسم کی ہوتی ہیں ـــــ اوّل یہ کہ خلافت کی سپردگی اس شخص کے لئے فقط جائز ہو۔ اتنی لیاقت صرف اسلام اور قرشیت سے حاصل ہو جاتی ہے اور نیکی اور پرہیزگاری کی اس میں چنداں ضرورت نہیں۔

دوسری یہ کہ خلافت کا لباس اس کے قد پر فٹ آجائے۔ میرا مطلب ہے کہ دین کا اقتدار اس کے ہاتھوں اغلب ہو تو اس قسم کی لیاقت کثرت علم، عمل صالح اور حسن تدبیر ہمت بلند اور ترک دنیا کے بغیر میسر نہیں ہو سکتی ہے اس لئے جو کچھ کہ نسائی کی حدیثوں میں روایت کیا گیا ہے کہ:

"ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تنگی اور فراخی، سکھ اور دکھ میں مطیع و فرمانبردار رہنے کی بیعت کی اور یہ کہ ہم اہل امت کسی امر میں جھگڑا نہیں کریں گے اور یہ کہ ہم حق کہیں گے اور حق پر قائم رہیں گے، ہم جس حال میں بھی ہوں گے، نہ ہم کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈریں گے۔

اسی دوسری اہلیت خلافت پر نظر رکھتے ہوئے ہے کہ کسی امر میں جھگڑنے سے اس کی اہلیت کے باوجود منع فرمایا ہے۔

دلیل اول

اور اسکی دلیل، اول تو یہی حدیث ہے کیونکہ آخری جملہ میری مراد ہے ان نقول او نقوم بالحق الخ خود اتنی بات پر واضح دلیل ہے کہ اگر خلیفۂ وقت بدکار ہو تو حق بات کا اعلان کرنا چاہئے اور یہ امر بدرجۂ اتم اسس

وقت ظہور کنند کہ خلع بیعت تواں کرد۔

دلیل دوم | دوم آنکہ در اقامت فاسق از مسند خلافت و نشاندن عادل بجائش

ہیچ مفسدی مکنون و لازم فات نیست کہ احتراز ازاں قابل اہتمام باشد۔ باقی ماند آنکہ اندیشۂ فتنہ و فساد موجب نہی باشد اگر حق باشد در رنج مستقل نیست۔ چہ اول علی الاطلاق اینطور منع نمی فرمودند۔ بلکہ بشرط اندیشۂ مذکور منع میفرمودند۔ و اگر بلحاظ اکثریت وقوع فساد وہمچنیں وقائع جحتہ کردہ آید قطع نظر از آنکہ مارا کہ مجیبیم احتمال ہم کافی ست۔ بجز تعنت ایں را چہ جواب است کہ قرینۂ عطف جملہ ناقصہ، یعنی وَ اَنْ نَقُوْلَ اَوْ نَقُوْمَ بِالْحَقِّ مصحح اول ست نہ ثانی۔ یعنی آنکہ مراد از اہلیت اتصاف بعلم و تقویٰ و زہد و قوۃ و ہمۃ و حسن تدبیر ست نہ فقط اسلام و قریشیۃ۔

ہفتم آنکہ انعقاد خلافت بوجہ استیلاء و قہر و غلبہ بحکم ضرورۃ ست و خروج اندریں صورت بانذیشۂ فتنہ و فساد نہ آنکہ بذات خود ممنوع ست۔ پس اگر کسی بزور و غلبہ متسلط شود و دیگراں را لائق خلافت ننماید اگر امید غلبہ دارند روا ست کہ سر بر آرند و دست انطاعتش بدارند۔ آنکہ خدا داند کہ ایں قلیل الشان راست خواہد آمد یا نی واللہ اعلم

وقت ہی ظاہر ہوگا جبکہ اس فاسق خلیفہ کی بیعت کو گلے سے نکال پھینکے۔

دوسری دلیل | دوسرے یہ کہ مسند خلافت سے فاسق کو اُتار دینے اور اس کی جگہ

انصاف پرست کو بٹھلانے پر کوئی ایسا نقصان پوشیدہ نہیں ہے اور نہ لازم آتا ہے کہ اس سے بچنا ضروری ہو۔ باقی رہا یہ کہ فتنہ و فساد کا اندیشہ ممانعت کا سبب ہو تو اگر کوئی عقل والا ہو تو اس کے لئے یہاں معقول نہیں ہے کیونکہ اول تو مطلقاً اس طور پر منع نہیں فرماتے تھے بلکہ مذکورہ اندیشے کی شرط پر منع فرماتے تھے اور اگر اکثریت کے لحاظ سے فساد کا واقع ہونا اس جیسے واقع پر حجت میں لیا جائے تو قطع نظر اس کے کہ ہم جواب دینے والے ہیں اس کا احتمال ہی کافی ہے۔ سوائے دھینگا دھانگی کے اس کا کیا جواب ہے کہ جملہ ناقصہ کے عطف کا قرینہ میری مراد وان نقول او نقوم۔ اول کی تصحیح کر رہا ہے نہ کہ دوسرے کی۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اہلیت سے مراد علم پرہیزگاری، زہد اور ہمت کی قوت اور حسن تدبیر ہے صرف مسلمان اور قریش ہونا کافی نہیں ہے۔

ساتویں یہ کہ خلافت کا انعقاد، غلبہ، زور اور زبردستی کی وجہ سے ضرورت کے سبب سے ہے اور اس صورت میں اطاعت سے نکل جانا، فتنہ و فساد کے اندیشے سے ہے نہ یہ کہ بذات خود ہی ناجائز ہے۔ پس اگر کوئی غلبہ اور طاقت سے قابض ہو جائے اور دوسروں کو خلافت کے لائق نہ دکھائی دے تو اگر غلبہ کی امید رکھتے ہوں تو درست ہے کہ اس کے خلاف ہاتھ اٹھائیں۔ آئندہ خدا جانتا ہے کہ ان کا یہ گمان (ڈھکوسلے ہوں اور ماں کی اطاعت سے ہاتھ اٹھائیں۔ آئندہ خدا جانتا ہے کہ ان کا یہ گمان

درست ہوتا یا نہیں۔ واللہ اعلم

هشتم آنکه اتباع و اطاعت ائمه و خلفا
وجوب آں مشروط بشرط بقاء امامت است کالخلافت
مثل اتباع رسل تا وقتیکه نبوة کسی بحال خود باقی ست
یعنی منسوخ بنبوة دیگری نگردیده اتباع او امر و نواہی
ایشاں ضرورست و زمانیکه او ایشاں از عهده نبوة
خود بر آیند یعنی نبوة شاں منسوخ گردد آنده اتباع
ایشاں ضرور نیست خواه او ایشاں زنده باشند مثل
حضرت عیسی علیه السلام یا مرده بموت مخصوص خود.
ہمچنیں خلفاء را باید پنداشت - پس اگر خلیفة الوحی
معزول کنند یا خلافت او قبول نکنند اتباع او امر و
نواہی او لازم نخواہد بود - غایته ما فی الباب ایں عزل و
عدم قبول تا نیبا و مکروه و ممنوع بود - غرض تاکیدات
نبوی بنسبة اطاعت اولی الامر نه علی العموم ست بلکه
تا وقت بقاء خلافت و امامت شاں است .

آٹھویں یہ کہ خلفا اور اماموں کی اطاعت
اور پیروی کا واجب ہونا - ان کی امامت کے باقی رہنے
کی شرط کے ساتھ مشروط ہے جیسا کہ رسولوں کی پیروی
ان کی رسالت کی بقا کی شرط کے ساتھ مشروط ہوا
کرتی ہے جب تک کہ کسی نبی کی نبوت اپنی حالت
پر باقی ہے یعنی دوسرے نبی کی نبوت سے منسوخ
نہیں ہوتی تو اس کے احکامات کی پیروی ضروری ہے
اور جب انبیا اپنی نبوت سے عہدہ برآ ہو جائیں یعنی
ان کی نبوت منسوخ ہو جائے تو اس وقت ان کی
پیروی ضروری نہیں ہے خواہ وہ زندہ ہی کیوں نہ
ہوں جیسا کہ عیسیٰ علیہ السلام یا اپنی امتیازی موت
کے ساتھ دنیا سے تشریف لے گئے ہوں - اسی طرح
خلفا کو بھی سمجھ لینا چاہیئے . پس اگر کسی وجہ سے خلیفہ
کو معزول کر دیں یا اس کی خلافت کو لوگ قبول نہ
کریں تو اس خلیفہ کے احکام اور نواہی کی تعمیل ضروری نہ ہو گی - زیادہ سے زیادہ یہ کہ خلیفہ
کا معزول کر دینا اور قبول نہ کرنا (بعض حالات میں) نامناسب (بعض میں) مکروہ اور (بعض
میں) ممنوع ہو گا - غرض نبی اکرمؐ کی طرف سے اولی الامر کی اطاعت کے متعلق تاکیدیں عام
طور پر نہیں ہیں بلکہ ان کی امامت اور خلافت کے باقی رہنے کے وقت تک ہیں .

نہم آنکه اگر افراد کثیره در لیاقت یعنی ثانی
شریک باشند فرق اگر باشد در شدة و ضعف و
زیادة و قلت باشد - آنوقت افضل آنست که
افضل را خلیفه گردانند نه آنکه واجب است چنانچه
ظاہرست نیز از قصه بیعة خلیفه اول بارہ حج بعد
وفات سرور کائنات علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات
اول مراد احیه امامت بسر افتاد - اگر افضلیة
و امامت ضروری بودی ایں خیال محال بود - چه
افضلیة ایں دائمہم چار یار و بقیه عشرہ مبشره

نویں یہ کہ اگر بہت سے آدمی لیاقت یعنی
ثانی (یعنی قریشی، متقی اور عالم وغیرہ) میں شریک
ہوں اور اگر ان میں کوئی فرق ہو تو شدت اور ضعف
اور زیادتی و قلت میں ہو تو اس وقت افضل یہ ہے
کہ سب سے زیادہ اچھے آدمی کو خلیفہ بنائیں - البتہ
یہ واجب نہیں ہے (اولیٰ یہ ہے کہ افضل کو بنائیں)
جیسا کہ ظاہر ہے چنانچہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم
کی وفات کے بعد خلیفہ اول کی بیعت کے قصہ
میں اول انصار کے دماغ میں خلافت کا جذبہ پیدا

دراں زمانہ ہم حکم بدیہیات داشت۔ خصوصاً افضلیۃ خلیفۂ اول۔ واگر گفتہ شود کہ تا آنوقت ضرورت افضلیۃ مثل ضرورت قریشیت معلوم نباشد۔

ہوا تو اگر امامت میں افضلیت واجب ہوتی تو پھر انصار کا داعیہ ایک خیال محال ہوتا کیونکہ مہاجرین صحابہ کی اور ان میں بھی چار یاروں اور باقی عشرہ مبشرہ کی افضلیت اس زمانے میں بدیہی طور پر مسلم تھی۔ خاص طور پر خلیفۂ اول کی افضلیت اور اگر کہا جائے کہ اس وقت تک خلیفہ کا افضل ہونا قریشی ہونے کی ضرورت کی طرح ضروری نہ تھا۔

جواب جوابش این است کہ ضرورت قریشیت محض شرعی است۔ عقل را دراں مجال مداخلت نیست۔ آری افضلیت بشا بہ است کہ اگر ضروری باشد امری بدیہی بود۔ وازیں ہم داگذاشتیم پس از آنکہ

الائمۃ من قریش

خواندہ شد آنوقت کہ خلیفۂ اول حوالہ بر حضرت عمر و حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہم کردند چنانکہ یاد باشد خود دلیل کامل است برین مدعا۔ چہ اگر نسبت خود دیگراں را افضل میدانستند باری تفاوت مراتب دیگراں بالیقین معلوم بود۔ ہر کرا افضل میدانستند بہ بیعۃ ہماں کس ارشاد میفرمودند۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ قریشی ہونے کی ضرورت صرف شرعی ہے۔ عقل کو اس میں دخل دینے کی مجال نہیں ہے۔ ہاں افضلیت اس درجہ پر ہے کہ اگر ضروری ہوتی واضح ہو اور چلیے ہم اس کو بھی چھوڑتے ہیں اسکے بعد کہ حدیث لیکن الکیم "خلفاء قریش میں سے ہوں گے" سنائی گئی تو اس وقت خلیفۂ اول نے خلافت کو حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہم کے حوالے کیا جیسا کہ آپ کو یاد ہوگا۔ یہ بات اس مدعا پر مکمل دلیل ہے کیونکہ اپنے مقابلے میں اگر وہ دوسروں کو افضل جانتے اور یقیناً دوسروں کے مرتبوں کا فرق ان کو معلوم تھا تو جس کسی کو وہ افضل سمجھتے اسی کی بیعت کرنے کے لئے ارشاد فرماتے۔

شبہ واگر گفتہ شود کہ ہر دو را بیک مرتبہ دانستہ باشند۔ ہر چند ایں قسم بیہودہ خیالات کفتت محض ست و مکابرہ سخت دریں امر چہ عذر خواہند آورد کہ حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ خلافت با میر معاویہؓ سپردند، شیعہ اگر چشم حق بیں بستہ یا شکستہ عذر تقیہ کنند سنیاں چہ خواہند گفت ہر چند ایں عذر شیعیان نیز دریں واقعہ تعنت و مکابرہ است۔ چہ با ایں افواج کثیرہ کہ بودند آں

شبہ اور اگر یہ کہا جائے کہ دونوں کو ایک ہی مرتبہ کا سمجھا ہوگا تو ہر چند کہ یہ خیال بیہودہ اور دھینگا مشتی ہے اور سخت زبردستی ہے تو پھر اس بات کا کیا عذر پیش کریں گے کہ حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ نے خلافت حضرتِ امیر معاویہ کے سپرد کر دی تھی۔ شیعہ لوگ اگر نظر حق بیں بند کر کے یا پھوڑ کر تقیہ کا عذر کریں گے تو سنیوں کے لئے کہنے کا موقع مل جائے گا۔ ہر چند شیعوں کا تقیہ کا عذر بھی اس

انکار کہ لشکریاں کہ خود بودند ایں عذر ہیچ بہ زخ گوز شتر نمی ارزد

واقعے میں دھینگا مشتی ہے کیونکہ اتنی کثیر التعداد فوج جو کہ ان کے پاس تھی اور فوج بھی انکار کر رہی تھی، یہ تقیہ کا عذر گوز شتر سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

اما کلام بر اصول سنیاں است، ایشاں را بجز تسلیم آنچہ خود تسلیم کردند ہیچ چارہ نیست و بعد ایں ہمہ چنیں و چناں انتقد بدیہی است کہ افضلیت کسے موجب افضلیت استخلاف اولی تواں شد، سبب وجوب استخلاف او نتواں شد۔

لیکن بحث تو سنیوں کے اصول پر ہو رہی ہے لیکن چونکہ سنی پہلے تسلیم کر چکے ہیں اس لئے انہیں تسلیم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے اور اس قدر بحثوں کے بعد یہ بات کھل کر آگئی ہے کہ کسی کا افضل ہونا خلیفہ نامزد کرنے کے لئے صرف افضلیت کا موجب ہو سکتا ہے اس کی نامزدگی کے واجب ہونے کا سبب نہیں ہو سکتا۔

دہم آنکہ حال در معرض تحول می باشد، ہمیں است کہ حال نام کردند نیں ممکن بلکہ ہزارہا را می بینم کہ وقتی تقوی است و طہارت و زہد است و عبادت و سجادہ طاعت بر دوش و حلقہ اطاعت خداوندی در گوش باز پس از چندے کہ مسخر شیطان می شوند و برعکس رو اول میروند۔ در حال اول لیاقت خلافت بمعنی ثانی دارند نہ در حال ثانی۔

دسویں بات یہ ہے کہ انسان کی حالت بدلتی رہتی ہے، اسی وجہ سے تو اس کا نام حال رکھا ہے پس ممکن ہے بلکہ ہزاروں کو میں دیکھتا ہوں کہ ایک وقت تقویٰ، طہارت اور زہد سے رغبت ان کو ہوتی ہے اور عبادت اور اطاعت کا مصلیٰ کندھے پہ ہے اور اطاعت خداوندی کا حلقہ کان میں ہے لیکن پھر کچھ عرصے کے بعد شیطان کو مسخر ہو جاتے ہیں اور پہلی راہ ہدایت کے برخلاف چلنے لگتے ہیں، پہلی حالت میں تو وہ دوسرے معنی میں خلافت کی لیاقت رکھتے ہیں لیکن دوسری حالت میں نہیں۔

یازدہم آنکہ اوامر و نواہی نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہ فقط برای ایجاب و تحریم می باشند بلکہ برای استحباب وغیرہ امور معلومہ نیز می باشند آری تمیز اینکہ ایں امر و نہی برای ایجاب و تحریم است و ایں امر و نہی برای استحباب وغیرہ ہر کس را میسر نیست آنکہ فرق مراتب موجبات امر و نہی و علل غائیہ آنہا می شناسد ایں را می داند۔ چوں بحث دریں امر خاص است رمزی از سخنم باید گفت اگر خلیفہ

گیارہواں اصول یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر و نواہی صرف کسی چیز کو واجب اور حرام کرنے کے لئے ہی نہیں ہوتے بلکہ ان امور معلومہ کے استحباب و اباحت وغیرہ کے لئے بھی ہوتے ہیں البتہ یہ تمیز کرنا کہ کونسا امر اور نہی ایجاب و تحریم کے لئے ہے اور کون سا استحباب و اباحت کے لئے ہے ہر شخص کے بس کا کام نہیں ہے۔ یاں وہ شخص جو کہ امر و نہی کے مقتضا کے مراتب اور ان

وقت اہلیۃ ثانیہ داشتہ باشد قتال و جدال او حرام قطعی است چہ مضرۃ دینی و دنیوی بی شائبہ منفعت دینی پیش خواہد آمد۔ و اینقدر کیست کہ نمی داند کہ این قسم امور حرام مطلق می باشند۔ و اگر از اہلیۃ ثانیہ بہرہ ندارد فقط اہلیت اولی سریر خلافت را زیر پا گرفتہ و بر مسند امامت و حکومت اہلال نشستہ می باید دید کہ در تقدیر عزل آں و نصب دیگراں اگر فقط اتلاف جان و مال خویشتن است و بس امید غلبہ و جاہ و شوکت نیست نہی از قتال و جدال او نہی شفقت خواہد بود و اگر اندیشۂ تمادی و استطارۃ فتنہ باشد احمق بداند کہ ایں آتش در عرض دلول خود کردہ و ناکردہ را فرا خواہد گرفت خفتہ و بکار و بااہل و بیکارہ نخواہد ماند آنوقت نباید کہ دست قتال کشاید۔ مگر اکثر ہمیں است کہ ایں تخم بی حقیقت شاخ و برگ خود دور دور میرساند و چوں نرساند، کینہ از سینۂ سلاطین دریں چنیں اوقات سر میزند و حب مال و جاہ کینہ کش بد خواہ خود میشود۔ با ایں ہمہ آنطرف مال و دولت در وہمت و حشم و خدم سر بر ست قہر و استیلا حاصل، مخالف و مزاحم مستاصل و ایں طرف بجز موشک دوانی و امید نہانی چیست کہ امید غلبہ آید و قوت دشمن شکستہ آید۔ لیکن تا ہم کار بدتری عجیب گاہی دکاربی سر و سامانان می شود و اقبال و نصرت مدد گار بی خانماناں میگردد۔ انقلاب دولت بنی امیہ از دست عباسیاں شنیدہ باشی و ترقی دولت تیموریہ

کے اغراض اصلیہ کا فرق پہچانتا ہے وہی اس فرق کو سمجھ سکتا ہے۔ چونکہ ہم اس خاص مسئلے میں بحث کر رہے ہیں تو کچھ اشارہ اس طرف بھی کر دینا چاہتے اگر خلیفۂ وقت خلافت کی دوسری قسم کی اہلیت رکھتا ہو (کہ وہ پرہیزگار ہے) تو اس وقت اس کے ساتھ جنگ و جدال کرنا قطعی حرام ہے کیونکہ اس صورت میں کسی دینی نفع کے شائبہ کے بغیر دینی اور دنیوی نقصان پیش آئے گا اور اتنی بات کو کون ہے جو نہیں جانتا ہے کہ اس قسم کے امور بالکل حرام ہوتے ہیں۔ اور اگر اہلیت ثانیہ سے وہ بہرہ ور نہیں ہے صرف پہلی اہلیت کی وجہ سے تخت خلافت کو اپنے پاؤں کے نیچے دبائے بیٹھا ہے اور اس نے خلافت کے اہل لوگوں کی جگہ گھیر رکھی ہے تو پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ اس کو تخت سے ہٹانے اور دوسروں کو بٹھانے میں اگر صرف اپنی جان و مال کا کھونا ہے اور فتح کی امید اور شوکت کی صورت نہیں ہے تو اس کو ایسے خلیفہ سے جنگ و جدال کرنے سے منع کرنا صرف شفقت کے طور پر ہوگا۔ اور اگر فتنہ کے بھڑکنے اور تمادی کا اندیشہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ آگ اپنے عرض و طول میں کرنے والے اور نہ کرنے والے کو گھیر لے گی صرف اہل پیکار تک ہی محدود نہ رہے گی تو اس وقت جنگ و جدال کے لئے ہاتھ نہیں اٹھانا چاہئے مگر اکثر یہی ہے کہ یہ تخم لاحاصل اپنی شاخیں اور پتے دور دور تک پہنچاتا ہے اور کیوں نہ پہنچائے کہ اس

---

[1] یعنی قرشیت کے ساتھ صاحب علم و تقویٰ بھی ہو۔ مترجم
[2] یعنی نقصان دینی اور دنیوی دونوں قسم کا ہوگا اور کوئی دینی فائدہ نہ ہوگا۔ مترجم

در کتب دیدہ باشی۔ پس اگر امید غلبہ و بار شوکت باشد در محاربہ و مجادلہ چہ باک۔

قسم کے حالات میں سلاطین اپنا انتقام لیتے ہیں اور مال و جاہ کی محبت اپنے دشمن سے کینہ پر مجبور کرتی ہے

اس کے باوجود اس طرف ہاتھ میں مال و دولت ہوتے ہیں اور نوکر چاکر اور لشکر مددگار ہوتا ہے۔ غلبہ اور تسلط حاصل اور مخالف و مزاحم کی جڑیں کھوکھلی اور اس طرف شورشی چھوٹے فساد ور پر وہ امید باندھنے کے سوا کیا رکھتے ہیں کہ امید پوری ہو جائے اور دشمن کی قوت ٹوٹ جائے لیکن پھر بھی کبھی غیبی نصرت بے سر و سامان لوگوں کی کامیابی کا سامان پیدا کر دیتی ہے اور بے خانماں لوگوں کی مددگار بن جاتی ہے۔ عباسیوں کے ہاتھوں بنی امیہ کی حکومت کا انقلاب تم نے سنا ہی ہوگا اور حکومت تیموری کی ترقی کا حال کتابوں میں دیکھا ہوگا پس اگر غلبے کی امید اور شوکت کی توقع ہو تو پھر جنگ و جدل میں کیا مضائقہ ہے۔[1]

الحاصل در صورت فسق خلیفہ موازنہ منافع و مضار طلب بیعت باید کرد ہرچہ راجح نماید بداں کار بند باید شد۔ و ایں مضمون نیست کہ در اشارات آیہ

«قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا» ودیعت نہادہ اند۔

ونیز ہم آنکہ در احادیث کتب صحیحہ مثل مسلم از عبادہ بن صامت مروی ست کہ

"دعانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبایعنا فکان فیما اخذ علینا ان بایعنا

حاصل یہ ہے کہ خلیفہ کے بدکار ہونے کی صورت میں اس کی بیعت کے توڑنے کے نفع و نقصان کا اندازہ کرنا چاہئے۔ جو صورت راجح ہو اس پر عمل کرنا چاہئے اور یہی مضمون ہے جو کہ اس آیت کے اشارے میں بیان کیا گیا ہے کہ ان دونوں یعنی شراب اور جوے میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کیلئے کچھ منافع بھی ہیں لیکن ان کے نفع سے نقصان زیادہ ہیں۔[2]

نیز یہ کہ احادیث کی صحیح کتابوں میں جیسے مسلم عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ

ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوت دی پس ہم نے بیعت کی پس جن باتوں کے لئے ہم سے

---

[1] یعنی اگر جنگ میں فائدہ ہو تو جنگ کرے اور اگر کلی نقصان کا اندیشہ ہے تو پھر جنگ سے باز رہے۔ مترجم

[2] اس آیت میں شراب اور جوئے کے بارے میں حکم دیا گیا ہے کہ ان دونوں میں گناہ بڑا اور کچھ منافع بھی ہیں لیکن گناہ ان دونوں کے منافع سے زیادہ ہیں۔ اس لئے جب گناہ غالب ہو تو اس کا اعتبار کرکے ان کو حرام قرار دیا گیا۔ اسی طرح خلیفہ کے فاسق ہونے میں اگر نقصانات غالب ہوں اور فسادات اور تباہی بھی غالب نہ ہو تو چاہئے کہ ایسے خلیفہ کو معزول کر دیا جائے۔

مترجم

على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا واثرة علينا ولا ننازع الامر اهله قال الا ان تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان"

ازیں روایت مثل آفتاب روشن است کہ اگر خلیفہ علی الاعلان مرتکب معصیت بینہ باشد و از امر معروف و نہی عن المنکر منزجر نشود منازعت با او جائز است چہ مراد از کفراً بواحاً دریں جا معصیت است بقرینہ جملہ عندکم من الله فیہ برھان ورنہ کفر اصطلاحی محتاج ایں توصیف نبود چنانچہ ظاہر است۔ ہمچنیں جملہ لا ما اقاموا الصلوٰۃ کہ در بعض روایات صحیح مسلم بعد استفسار صحابہ از منابذۂ امراء فسقہ وارد است بریں امر دلالت دارد کہ اگر کسی ارکان ضروریہ دینیہ را ترک دہد دست اطاعت از دست او باید کشید۔

سیزدہم آنکہ فسق را مدارج کثیرہ است و حکم ہر درجہ جدا۔ ہمہ را بیک نرخ نباید گرفت۔ شرب خمر امثال او نیز فسق است و ترک صوم صلاۃ و حج و زکاۃ ہم فسق است۔ باز اخفاء آں نیز فسق است و اعلان آں نیز فسق است و تنہا کردن ایں کارہا نیز فسق است تحریص دیگراں ہم فسق است۔ ہمچنیں ارتکاب امور

بیعت لی یہ تھیں کہ ہم بیعت کریں اطاعت و فرمانبرداری پر اپنی خوشی اور ناخوشی میں اپنی تنگی اور فراخی میں اور اولوالامر سے ہم جھگڑا نہ کریں۔ پھر حضور نے فرمایا ہاں اگر تم کھلا کفر دیکھو کہ اس کے بارے میں تمہارے پاس اللہ کی طرف سے برہان موجود ہو (تب اولوالامر سے نزاع کر سکتے ہو)

اس روایت سے آفتاب کی طرح روشن ہے کہ اگر خلیفہ علی الاعلان کھلے گناہ کا مرتکب ہو اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے اثر قبول نہ کرے تو اس کے ساتھ نزاع جائز ہے کیونکہ کفراً بواحاً سے یہاں مراد گناہ ہے۔ عندکم من الله فیہ برھان کے قرینے سے۔ ورنہ اصطلاحی کفر اس صفت بیان کرنے کا محتاج نہیں ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ اسی طرح جملہ لا ما اقاموا الصلوٰۃ[1] صحیح مسلم کی بعض روایات میں صحابہ کے پوچھنے کے بعد واقع ہوا ہے جب کہ صحابہ نے بدکار حاکموں کی نافرمانی کے متعلق سوال کیا تھا یہ جملہ اس بات پر دلالت رکھتا ہے کہ اگر کوئی حاکم دین کے ضروری ارکان کو چھوڑ دے تو اس کی فرمانبرداری سے ہاتھ کھینچ لینا چاہیے۔

تیرہویں یہ کہ فسق کے بہت سے درجے ہیں اور ہر درجے کا حکم بھی جدا ہے۔ سب کو ایک ہی بھاؤ نہ سمجھنا چاہیے۔ شراب کا پینا اور اسی طرح کے گناہ (جوا وغیرہ) بھی فسق ہے اور روزہ۔ نماز، حج اور زکوٰۃ کا چھوڑ دینا بھی فسق ہے۔ پھر فسق کا چھپانا بھی فسق ہے اور فسق کا اعلان کرنا بھی فسق ہے اور ان کاموں کو تنہائی میں کرنا بھی

[1] اولوالامر سے نزاع نہ کرو جب تک کہ وہ نماز قائم کرتے رہیں۔ اختار

مرتکب فسق است و اعتقاد او بہ بدعت ہم فسق است
پس جاہائیکہ تحذیر از خروج بر فساق کردہ اند مراد از ان
مطلق فسق داشتہ اند۔ مرادم این است کہ نفس فسق
من حیث ھو یعنی ماہیت و مصداق فسق بی
اعتبار امور زائدہ موجب عزل و انعزال نیست۔ ورنہ
ہر نوع فسق کہ باشد اگرچہ کفر بواح باشد و ترک صلوۃ بود
موجب عزل نتواند شد۔

غرض ازین گفتن کہ بر فاسق خروج نباید کرد لازم
نمی آید کہ بر اعلان فسق ظاہر و ترک ضروریات دین و بدعت
ہم خروج نباید کرد۔

بالجملہ فسق کلی مشکک است نہ ہر فرد او موجب خروج
و نہ ہر مرتبہ او مانع از ان۔ بالجملہ قدر مشترک فیما بین دارج
فسق موجب خروج نیست و ہمین است معنی
لا ینعزل و لا یجوز الخروج علیہ

چہارم آنکہ عقائد اہل سنت دو قسم است
یکی متفق علیہا جمیع اہل سنت بیک عقیدہ
دل دادہ اند مخالفت این قسم عقائد چنانکہ

فسق ہے اور وہ مردوں کو غیبت دینا بھی فسق ہے اسی
طرح حرام کاموں کا کرنا بھی فسق ہے اور بدعت کے کاموں
کا اعتقاد کرنا بھی فسق ہے۔ پس جہاں فاسق خلفاء کے خلاف
علم بغاوت بلند کرنے سے ڈرایا گیا ہے۔ اس سے مراد
مطلق فسق رکھا ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ فسق صرف فسق
ہونے کی حیثیت سے یعنی اس کی ماہیت اور مصداق امور
زائدہ کا اعتبار کئے بغیر خلیفہ کے خود معزول ہو جانے یا
معزول کر دینے کا موجب نہیں ہے ورنہ ہر قسم کا جو فسق
بھی ہو اگرچہ کفر بواح ہو اور یا ترک نماز ہی کیوں نہ ہو
عزل کا سبب نہ ہو سکتا۔

غرض اس کہنے سے کہ فاسق کے خلاف خروج نہیں کرنا
چاہئے یہ لازم نہیں آتا کہ فسق ظاہر کے اعلان کرنے اور دین
کی ضروریات ترک کرنے اور بدعت کا ارتکاب کرنے پر
بھی خروج نہیں کرنا چاہیے

نتیجہ یہ ہے کہ فسق کلی مشکک[1] ہے۔ نہ اس کا ہر فرد خروج
کو واجب کرتا ہے اور نہ اس کا ہر مرتبہ خروج کو مانع ہے
مختصر یہ کہ فسق کے درجوں کے درمیان قدر مشترک خروج
کو واجب نہیں کرتی اور یہی مطلب ہے اس کا "نہ تو بیعت کو
توڑے اور نہ اس کے برخلاف خروج جائز ہے"۔

چوتھی یہ کہ اہل سنت کے عقائد دو قسم کے ہیں
ایک تو وہ عقائد ہیں جن پر تمام اہل سنت بیک خیال
متفق ہیں اور جان دیتے ہیں۔ اس قسم کے عقائد کی

---

[1] مسئلہ تشکیک منطقیوں میں ایک معرکۃ الآراء مسئلہ ہے۔ یہاں ان تفصیلات کی گنجائش نہیں۔ مختصر طور پر یوں سمجھئے کہ افراد میں صفت کے اعتبار سے کمی اور زیادتی اور وہ بوجہ اولیت اور اولویت، زیادہ شدت اور زیادہ تضعیف جو پیدا ہوتی ہے اس کا نام تشکیک ہے۔ مثلاً ایک وجود کی ماہیت میں دوسرے کی بہ نسبت زیادہ کمال ہو لہذا کلی مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے درجات کے اعتبار سے مختلف ہو۔ مترجم

شیعه و خوارج و نواصب و معتزله و مرجئه کرده اند موجب تفسیق و تبدیع می شود.

دوم عقائد مختلف فیها که اکابر اہل سنت در آں مختلف شده اند مثل اختلاف در تکوین و حسن و قبح. این قسم اختلاف را مثل اختلاف در شرائط جمعه باید پنداشت. اگر فرقی است ہمیں قدر است کہ آنرا در کتب کلامیه آورده اند. و این را در کتب فقهیه سپرده اند مگر این قدر فرق نزد اہل عقل قابل التفات نیست و با بے عقلاں کلام نیست. پس چنانکه شافعیه حنفیه را اگر در دیہات جمعه نخوانند و در آنجا جمعه را واجب ندانند کافر و فاسق نخوانند. علی ہذا القیاس حنفیه شافعیه را اگر با وجود کسی جمعه را واجب ندانند کافر و فاسق ندانند.

مخالفت کرنا جیسا کہ شیعہ[1]، خارجی[2]، نواصب[3]، معتزلہ[4] اور مرجئہ[5] نے کی ہے۔ تفسیق اور تبدیع کی موجب ہوتی ہے

دوسرے وہ عقائد جن میں اختلاف کیا گیا ہے کہ اہل سنت کے بڑے بڑے علماء ان میں مختلف ہو گئے ہیں مثلاً کسی چیز کے ہونے اور اچھے برے ہونے میں اختلاف۔ اس قسم کے اختلاف کو جمعہ کی شرطوں میں اختلاف کی مانند سمجھنا چاہیے۔ اگر کوئی فرق ہے تو اس قدر ہے کہ اس کو علم کلام کی کتابوں میں لاتے ہیں اور اس کو فقہ کی کتابوں میں تحریر کیا ہے۔ مگر اتنا فرق اہل عقل کے نزدیک توجہ کے قابل نہیں ہے اور بے عقلوں سے ہمارا سروکار نہیں ہے۔ پس جیسا کہ شافعیہ حنفیہ کو اگر حنفیہ دیہات میں جمعہ نہیں پڑھتے ہیں اور وہاں جمعہ کو واجب نہیں جانتے ہیں، کافر و فاسق نہیں کہتے۔ اسی پر قیاس کر کے حنفیہ، شافعیہ کو چند آدمیوں کے ہوتے ہوئے بھی جمعہ کو واجب نہیں جانتے، کافر و فاسق نہیں جانتے۔

پانزدهم آنکه استخلاف خلیفه کسی را موجب عموم انعقاد است اگر شخص مستخلف لیاقت امامت داشته باشد که لزوم انعقاد ظاہر است چه اطاعت اولوالامر واجب است.

پندرھویں یہ کہ خلیفہ برحق کا کسی کو اپنا قائم مقام مقرر کر دینا امام خلافت کے انعقاد کا موجب ہے بشرطیکہ جس شخص کو خلیفہ نامزد کیا جا رہا ہے وہ خلافت کی دوسری قابلیت[6] رکھتا

---

۱ شیعہ وہ فرقہ کہلاتا ہے جو حضرت علی کی بلافصل خلافت کا قائل ہے اور ان کو سب سے افضل جانتا ہے اہل بیت کی محبت کا مدعی ہے۔ مترجم

۲ خارجی وہ گروہ تھا جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت کا منکر بلکہ ان کے کفر تک کا قائل تھا

۳ نواصب۔ یہ لوگ ظاہری طور پر مسلمان ہیں لیکن اہلسنت والجماعت کے نزدیک یہ فرقہ نجات آخرت سے محروم ہے۔ مترجم

۴ معتزلہ مسلمانوں کے فرقوں میں وہ ایک فرقہ تھا جو گناہ کبیرہ کے مرتکب کو نہ مسلمان کہتے ہیں اور نہ کافر۔ اس فرقے کا امام ابو علی جبائی تھا جس نے یہ عقیدہ پیش کیا جس پر امام ابوالحسن اشعریؒ نے فرمایا تھا کہ اعتزل عنا وہ ہم سے صحیح عقیدہ سے جدا ہو گیا۔ اسی اعتزال کی وجہ سے اس فرقے کو معتزلہ کہا جانے لگا۔ مترجم

۵ مرجئہ وہ فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ایمان کے ساتھ گناہ مضر نہیں جیسے کفر کے ساتھ طاعت مفید نہیں۔ مترجم

۶ یعنی نامزد شخص میں قریشیت، تقویٰ اور علم وغیرہ صفات ہوں جو کہ قابلیت کی دوسری قسم ہے جبکہ پہلی شرط صرف یہ ہے کہ وہ قریشی ہو جیسا کہ الائمۃ من القریش سے واضح ہے۔ مترجم

هرچه فرماید، فرمانش پذیرفت- مگر چوں بنائے ایں قسم
استخلاف بر اطاعت اولوالامر است- بہر نوع اطاعت
قابل لحاظ خواہد بود- پس اگر شخصی را خلیفہ وقت خلیفہ گرداند
کہ لیاقت ثانیہ نداشتہ باشد بلکہ تارک صلوٰۃ یا مبتدع بود و
اطاعتش دریں امر لازم نخواہد بود-

لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق

و اگر بزعم خلیفہ او قابل خلافت بود و نزد دیگراں
نبود تا ہم اطاعتش ہمیں لازم نخواہد بود- البتہ خلیفہ وقت
را دریں وقت بد نتواں گفت چہ بزعم خود او را قابل دانستہ
ولیعہد کردہ بود- بزعم دیگراں اگر قابل نبرآمد او چہ کند
و ازیں قسم اختلاف و تنازع خلیفہ و رعیت کہ خلیفہ امر مستحسن
پندارد و رعیتش قبیحش انگارد و اکثر اتفاق افتادہ منجملہ
معاملہ ابوبکر صدیق و عمر فاروق و زید بن ثابت در جمع قرآن
نیز ہست و ہمچنیں دیگر وقائع بریں قسم معاملات دانند پس
ممکن کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ- یزید را لائق خلافت بود
چنانچہ گمان کردہ خواہد شد- و یزید در خبث افعال او مطلع نبود
باشند- و دیگراں او را قابل خلافت ندیدند یا دیدند و بعد حال
او متبدل شد- ازیں وجہ از بیعتش انکار کردند-

ہو (جو خلیفہ میں ہونی چاہئے) اور عام خلافت کے منعقد ہونے
کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ صاحب امر کی اطاعت ضروری ہے- وہ
جو حکم دے قبول کرنا چاہئے لیکن چونکہ اس قسم کے خلیفہ بنانے کی
بنیاد اولی الامر کی فرمانبرداری پر ہے تو اطاعت کے مجموعی فوائد
پیش نظر رکھنے ہوں گے- پس اگر خلیفہ وقت ایسے شخص کو خلیفہ بنائے
جو لیاقت ثانیہ نہ رکھتا ہو بلکہ تارک نماز یا بدعتی ہو تو اس صورت
میں خلیفہ کی اطاعت ضروری نہ ہوگی- کیونکہ

"اللہ کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت نہیں ہے"

اور اگر خلیفہ کے گمان میں وہ خلافت کے قابل ہو اور
دوسروں کے نزدیک نہ ہو پھر بھی اس خلیفہ کی اطاعت اتنی
بات پر ضروری نہ ہوگی البتہ خلیفہ وقت کو اس وقت برا بھلا
نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس نے اپنے گمان میں اس کو قابل جان کر
ولیعہد بنایا تھا- اگر وہ دوسروں کے خیال میں قابل نہ نکلا تو
وہ کیا کرے- اور خلیفہ اور رعیت میں اس قسم کا اختلاف اور
باہمی جھگڑا کہ خلیفہ تو اس کو اچھا سمجھتا ہے اور خلیفہ کی رعایا اس
کام کو برا خیال کرتی ہے اس قسم کی باتیں اکثر واقع ہوتی ہیں
ان میں سے ایک حضرت ابوبکر صدیق، عمر فاروق اور زید بن
ثابت (رضی اللہ عنہم) کے درمیان قرآن کو یکجا جمع کرنے
کے بارے میں بھی بحث و مباحثہ ہے اور اسی قسم کے دوسرے
واقعات انہی باتوں پر دلالت کرتے ہیں- پس ممکن ہے کہ امیر معاویہ
رضی اللہ عنہ نے یزید کو اپنی جگہ خلافت کے لائق دیکھا ہو کیونکہ آپ کو اور یزید کے برے افعال کی انہیں خبر نہ ہو اور
دوسروں نے اس کو خلافت کے قابل نہ دیکھا یا پایا اور بعد ازاں اس کی حالت بدل گئی ہو اس وجہ سے انہوں نے اس کی بیعت سے انکار کیا-

---

۱ یعنی جس خلیفہ برحق نے اپنا قائم مقام نامزد کر دیا ہو تو اولو الامر نے ایسا کیا ہے اس لئے اس کی اطاعت ضروری ہوگی اور نامزد خلیفہ کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو نامزد کر دیا تھا- مترجم

۲ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جمع قرآن کے لئے فرمایا تو زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اختلاف فرمایا- مگر بعد جب راضی ہو گئے تو انہوں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے اتفاق کیا- مترجم

الغرض استخلاف خلیفہ موجب عموم انعقاد است۔ اما بشرطیکہ در نظر رعیت امور قادحہ در خلافت ولیعہد یافتہ نشوند[۱]۔

چوں ایں مقدمات شانزدہ گانہ تمہید یافت اعتراض شیعیاں خود پاش پاش شد۔ و بطور سنیاں در شہادۃ جگر گوشہ رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم امام الشہداء آنحضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و عن اولادہ جای انگشت نہادن نماند و ہمچنیں در ولی عہد کردن امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یزید پلید را فذشہ موجب انکار نمی آید۔

بحث در ولیعہدی یزید

اول از ولی عہدے یزید بحث میکنم بعد ازاں در شہادت حضرت سید الشہداء علیہ و علی آبائہ السلام حرف میزنم۔ تا وقتیکہ امیر معاویہ یزید پلید را ولیعہد خود کردند فاسق معلن نبود۔ اگر چیزی کردہ باشد در پردہ کردہ باشد کہ حضرت امیر معاویہ را ازاں خبر نبود۔ علاوہ بریں حسن تدبیر و جہاد آنچہ کہ ازو مشہود شدہ مشہور است۔

خواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در باب یزید و جہادش

حدیث ام ملحان رضی اللہ عنہ کہ حضرت محبوب رب العالمین صلی اللہ علیہ و علی آلہ و صحبہ اجمعین یک بار دو بار خفتند و بیدار شدند و ہر بار خندیدند و در وجہ خندہ فرمودند کہ، جماعتی از امتیان خود را دیدہ ام کہ در دریا

غرض یہ ہے کہ خلیفہ کا کسی کو اپنے قائمقام خلیفہ بنانا عام انعقاد کو واجب کرتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ رعایا کی نظر میں ولیعہد کے خلیفہ بننے میں ایسے امور نہ پائے جاتے ہوں جو قابل اعتراض ہوں (تو عموم انعقاد واجب نہ ہوگا)

جب یہ سولہ مقدمات تمہید کے طور پر بیان ہوگئے تو شیعوں کے اعتراض کی دھجیاں بکھر گئیں اور سنیوں کے طرز فکر کے مطابق رسول انس و جن صلی اللہ علیہ وسلم کے جگر گوشہ، شہداء کے امام حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و عن اولادہ کی شہادت پر انگلی اٹھانے کی گنجائش نہ رہی اور اسی طرح امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے یزید پلید کو ولیعہد بنانے میں بھی کوئی اندیشہ موجب انکار نہ ہوا۔

یزید کی ولیعہدی پر بحث

اول میں یزید کی ولیعہدی پر بحث کرتا ہوں اس کے بعد سید الشہداء اُن پر اور ان کے آباء پر سلام ہو کی شہادت پر کلام کرتا ہوں۔ جس وقت کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید پلید کو اپنا ولیعہد بنایا تھا تو وہ علانیہ فاسق نہ تھا۔ اگر اس نے کچھ کیا ہوگا تو در پردہ کیا ہوگا کہ حضرت معاویہ کو اس کی خبر نہ تھی۔ علاوہ ازیں جہاد میں یزید کا حسن تدبیر جیسا کہ اس سے دیکھا گیا مشہور ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خواب یزید اور اس کے جہاد کے بارے میں

ام ملحان رضی اللہ عنہ کے گھر میں کہ حضرت رب العالمین صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وصحبہ اجمعین ایک مرتبہ دو دفعہ سوئے اور جاگے اور ہر مرتبہ ہنسے اور ہنسی کی وجہ بیان فرمائی کہ میں نے اپنی امت کے ایک گروہ کو دیکھا ہے کہ دریا میں

[۱] دراصل یہ لفظ یافتہ نشوند ہے۔ کاتب سے پہلے نسخے میں غلطی ہوگئی ہے کہ اس نے یافتہ شوند لکھ دیا ہے۔ مترجم

جہاد میکنند و درشان اوشاں فرمودہ اند۔
ملوک علی الاسرّۃ او مثل الملوک علی الاسرّۃ

مصداق خواب ثانی ہمیں یزید ہمراہیانش برآمدند چنانچہ بر تاریخ داناں و حدیث خواناں پوشیدہ نیست۔ غایۃ مافی الباب بسبب خرابیہائی نہانی کہ درشت ہمچو منافقاں کہ در بیعۃ الرضوان شریک بودند بوجہ نفاق، رضوان اللہ نصیب اوشاں نشد، یزید ہم از فضائل ایں بشارت محروم ماند۔

مذہب امیر معاویہؓ دربارۂ خلافت

دربارۂ خلافت مذہب

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ دربارۂ خلافت آں بود کہ ہر کرا سلیقۂ انتظام مملکت زائد از دیگراں باشد گو افضل از و باشند افضل است از دیگراں۔ نظر بریں اورا افضل از دیگراں دانستند و اگر افضل ندانستند پس پیش ازیں نیست کہ ترک افضل کردند چنانچہ در مقدمات سابقہ واضح شدہ کہ استخلاف افضل، افضل است نہ واجب۔ لیکن اینقدر گناہ نتواں گفت کہ بسبب داشتم امیر معاویہؓ پیش آئیم و از نظر امیر معاویہ رضی اللہ عنہ را از اجلۂ صحابہ نمی شماریم کہ بنسبت ترک افضل و اولیٰ ہم درچنیں امور معذرۃ نمائیم۔

جہاد کر رہے ہیں اور ان کی شان میں پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے فرمایا ہے کہ "وہ قبیلوں کے بادشاہ ہیں یا قبیلوں کے بادشاہوں کی طرح ہیں"[1]

دوسرے خواب کا مصداق یہی یزید اور اس کے ساتھی ظہور میں آئے چنانچہ تاریخ جاننے والوں اور حدیث پڑھنے والوں پر پوشیدہ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں پوشیدہ خرابیوں کے باعث کہ یزید کے ساتھ منافقوں کی طرح جو کہ بیعت رضوان میں شریک تھے اور نفاق کی وجہ سے "اللہ کی خوشنودی" ان کو نصیب نہ ہوئی۔ یزید بھی اس بشارت کی فضیلتوں سے محروم رہا۔

امیر معاویہؓ کا خلافت کے بارے میں نظریہ

اور اس طرف حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نظریہ خلافت کے متعلق یہ تھا کہ جس کسی کو مملکت کے انتظام کا سلیقہ دوسروں سے زیادہ ہو، گو اس سے افضل ہوں تو دوسروں سے اس کو خلیفہ بنانا افضل ہے اس بات پر نظر رکھتے ہوئے یزید کو انہوں نے دوسروں سے افضل جانا اور اگر بالفرض) افضل نہیں جانا تو اس سے زیادہ بات آگے نہیں بڑھتی کہ انہوں نے افضل کو چھوڑ دیا جیسا کہ گزشتہ مقدمات میں واضح ہو گیا کہ افضل کو خلیفہ بنانا افضل ہے نہ کہ واجب[2] لیکن اتنی بات کے باعث ترک افضل کا اتنا گناہ بھی نہیں ٹھہرایا جا سکتا کہ امیر معاویہؓ کے ساتھ کلام کرو گے ہم پیش آئیں گی

[1] اسرہ یعنی قبائل وخاندان۔ مطلب یہ ہے کہ وہ جماعت جو بادشاہوں کی طرح تخت پر تھی خلیفہ کے طور بیٹھی تھی۔ مترجم

[2] یعنی افضل کو قائم مقام نامزد کرنا زیادہ اچھا ہے واجب نہیں ہے۔ مترجم

اور پھر ہم امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو جلیل القدر صحابہ میں شمار نہیں کرتے ہیں کہ افضل اور اولیٰ کو ترک کرنے کے باعث ان جیسے معاملات میں ہم ان کی طرف سے معذرت پیش کریں۔

حال یزید پس از وفات امیر معاویہ رضی اللہ عنہ

اما پس از انتقال او شاہزادہ یزید پای خود از شکم بر آورد و دل بکام و دست بجام سپرد۔ اعلان فسق نمود و ترک صلوٰۃ داد۔ بحکم بعض مقدمات سابقہ قابل عزل گردید و این قسم تحول احوال گفتہ آمدہ ام کہ ممکن است محال نیست گردرین وقت رای اہل رای و تدبیر مختلف افتاد۔ کسی را کہ اندیشہ فتنہ و فساد غالب افتاد ناچار دست بہ بیعت بکشاد و احترازا عن المعصیۃ شرط اتباع معروف در میان نہاد و کسی را کہ بعد یک جماعت کثیرہ مثلا امید غلبہ و رجاء شوکت بنظر آمد حسبۃ للہ برخاست و تہیہ کارزار ساخت پس ہر چہ حضرت عبد اللہ بن عمر امثال ایشان کردند بجا کردند و آنچہ حضرت سید الشہداء نمودند عین حق و صواب نمودند۔

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ کے بعد یزید کی حالت

اب ان کے انتقال کے بعد یزید نے پر پرزے نکالنے شروع کیے اور دل کو خواہش نفس اور ہاتھ کو جام شراب پہ لے گیا۔ فسق کھلم کھلا کرنے لگا اور نماز چھوڑ دی۔ بعض سابقہ تمہیدوں کی بنا پر معزول کر دینے کے قابل ہو گیا اور یزید کے اس قسم کے حالات کی تبدیلی کا بیان کرتا آیا ہوں کیونکہ ممکن ہے محال نہیں۔ مگر اس وقت اہل رائے اور اہل تدبیر کی رائے مختلف ہو گئی۔ جس کسی کو فتنہ و فساد کا اندیشہ غالب آیا اس نے مجبوراً بیعت کے لئے ہاتھ بڑھایا اور معصیت سے بچنے کے لئے نیکی کی پیروی کرنے کی شرط کو درمیان میں رکھا لیکن جس شخص یعنی حضرت امام حسین کو بڑی جماعت کے وعدے پر غلبہ اور شوکت کی امید نظر آئی وہ اللہ کے لئے کھڑا ہو گیا اور جنگ کا عزم کر لیا۔ پس جو کچھ حضرت عبد اللہ بن عمر اور ان جیسوں نے کیا وہ بجا کیا اور جو کچھ حضرت سید الشہداء (امام حسین) نے کیا وہ بالکل حق اور بجا کیا۔

مآل این اختلاف بر اختلاف امید است نہ اختلاف در جواز اصل فعل و عدم جواز آن۔ مگر انجام کار بوجہ نقض عہد کوفیان تدبیر حضرت سید الشہداء علیہ السلام برنشست و روز عاشورہ قیامت قبل از قیامت در میدان کربلا برخاست إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ۔

اس اختلاف کی بنیاد امید غلبہ و عدم غلبہ کی بنیاد پر ہے نہ کہ اصل فعل کے جائز اور ناجائز ہونے کے اختلاف پر۔ مگر انجام کار کوفیوں کی وعدہ خلافی کی وجہ سے حضرت سید الشہداء (امام حسین) علیہ السلام کی تدبیر فیل ہو گئی اور دس محرم کو قیامت سے پہلے میدان کربلا میں قیامت برپا ہو گئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

---

۱ یعنی جو حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت ابو بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرح کے ایسے صحابہ میں سے نہ تھے کہ یزید کو اپنا جانشین بنانے پر ان کی طرف سے ہم معذرت پیش کریں۔ مترجم

۲ یعنی اہل کوفہ نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنے اور یزید کے خلاف لڑنے کا پیغام بھیجا تھا۔ مترجم

حادثہ کربلا چوں غزوۂ احد وحنین

وا نیقسم بر ایں کمینہ فقہ

حضرت سید الشہداء علیہ السلام پیش آمد در جہاد ایں چنیں اکثر پیش می آید۔ واقعہ احد وحنین شنیدہ باشی۔ پس چناں کہ شہیدان احد وحنین بذروۂ شہادۃ رسیدہ اند۔ و از اں بوسیلہ کسے را در فضائل او شاں راہ نیافت۔ ہمچنیں شہیدان کربلا را باید شناخت۔ وایں وقتی است کہ بمجرد استخلاف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یا بیعت مردم یا تسلط او خلافت را عام و شامل شمارند۔ و اگر باین قدر کہ بوقوع آمد فقط با نعقاد مطلق خلافت او قائل شویم وعموم و شمول خلافتش را تسلیم نکنیم و گوئیم کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و اتباع او شاں از ربقۂ اطاعت او ہنوز خارج بودند حاجت عزل ایں ہمیت وا و شاں را در غزوہ بمد و ہیکلی وایں فرق انعقاد مطلق

کربلا کا حادثہ اور غزوۂ احد وحنین

اور اس قسم کی صورتحال:

زمینِ حضرت سید الشہداء امام حسین علیہ السلام کو پیش آئی بلکہ جہاد میں اس طرح کی صورت اکثر پیش آتی ہے۔ احد اور حنین کا واقعہ تم نے کیا نہ سنا ہوگا۔ پس جس طرح کہ احد[1] اور حنین[2] کے شہدا شہادت کی چوٹی پر پہنچ چکے ہیں اور اس سے ان شہدا کے فضائل میں کوئی خلل نہیں پڑا اسی طرح کربلا کے شہیدوں کو پہچاننا چاہیے اور یہ اس وقت ہے جب کہ محض امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے یزید کو خلیفہ بنانے یا لوگوں کی بیعت یا یزید کے تسلط کے وقت اس کی خلافت کو عام اور شامل سمجھیں اور اگر اسی قدر سے جو کہ ظہور میں آیا فقط اس کی مطلق خلافت کے منعقد ہو جانے کے ہم قائل ہو جائیں اور اس کی خلافت کے عام ہونے اور سب لوگوں پر شامل

---

[1] غزوۂ احد سنہ ۳ ہجری میں ہوا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پچاس تیر اندازوں کو ایک مقام پر مقرر کر دیا اور فرمایا کہ کسی حالت میں بھی یہاں سے نہ ہٹنا۔ جنگ شروع ہوئی مسلمان کامیاب ہوئے اور کفار بھاگنے لگے۔ پچاس تیر اندازوں نے یہ کہا کہ اب تو فتح ہو گئی وہاں سے ہٹ گئے۔ خالد بن ولید کفار مکہ کے کمانڈر تھے جو ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے انہوں نے درہ کو خالی دیکھا تو لوٹ کر حملہ کیا۔ ستر مسلمان صحابہ شہید ہو گئے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک گڑھے میں گر گئے۔ دندان مبارک شہید ہو گئے۔ شہرت کر دی گئی کہ حضور شہید ہو گئے۔ مسلمانوں کے ہوش و حواس اڑ گئے۔ پھر حضور نے چلا کر پکارا تو صحابہ کو ہوش آیا۔ پھر منظم ہو کر لڑے اور فتح ہوئی کفار بھاگ گئے۔ مترجم

[2] غزوۂ حنین سنہ ۸ ہجری میں مکہ فتح ہونے کے بعد ہوا۔ ہوازن و ثقیف کے دو مشرک قبائل نے ... ہزار کا لشکر لے کر ساتھ وادئ حنین میں مکہ کے مشرق میں پڑاؤ کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بارہ ہزار کا لشکر لے کر آگے بڑھے جن میں دس ہزار مدینے کے مہاجر اور دو ہزار مکہ کے نومسلم اور اسی ساتھ مشرک تھے۔ مسلمانوں کے دلوں میں اپنی کثرت پر ناز پیدا ہو گیا۔ دشمن گھات میں چھپے بیٹھے تھے انہوں نے تیر اندازی شروع کر دی۔ اسی ساتھ مشرکوں اور نومسلموں میں بھگدڑ مچ گئی۔ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے انصار اور مہاجرین کو پکارا اور یکجا ہو کر حملہ کیا۔ دشمنوں کے ستر آدمی مارے گئے اور مسلمان صرف چار شہید ہوئے۔ غرض یا بتری کے بعد فتح ہوئی۔ مترجم

[3] انعقاد مطلق اور عموم انعقاد میں یہ فرق ہے کہ انعقاد مطلق لیاقت اولیٰ یعنی قریشیت کی بنا پر بھی ہو جاتا ہے اور عموم انعقاد خلیفہ میں لیاقت ثانیہ یعنی قریشیت اور علم اور تقویٰ کی بنا پر ہوتا ہے۔ مترجم

و عموم[1] انعقاد ہرچند امروز کم فہمان نفہمند مگر بہ تتبع معاملات سابقین واضح است کہ بیعت ہر کس را از اہل حل و عقد فقط موجب اطاعت در حق او و در حق خدم او می شمروند ورنہ حاجت بیعت حضرت علی و اہتمام بداں بدست حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہما چہ بود و ہمچنیں یزید بعد بیعت اہل شام و دیگر اہل حل و عقد خواستگار بیعت از حضرت حسنین و عبدالرحمن بن ابی بکر و دیگر رضوان اللہ علیہم نشدی

ہونے کو تسلیم نہ کریں اور کہیں کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھی اس کی اطاعت کے دائرہ سے ابھی تک خارج تھے تو پھر یزید کو معزول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور امام حسینؓ کو یزید کے خلاف اٹھنے پر کوئی وقت نہیں اور یہ انعقاد خلق اور عموم انعقاد کے فرق کو اس زمانے میں کم فہم لوگ ہرچند نہ سمجھیں گے لیکن اگلے لوگوں کے معاملات کی تحقیق سے واضح ہے کہ اہل حل و عقد میں سے ہر شخص کی بیعت کو اسی کے اور اس کے نوکر چاکر کے حق میں بیعت خیال کرتے تھے ورنہ حضرت علیؓ کی بیعت کی ضرورت اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہما کے ہاتھ پر اس بیعت کے اہتمام کی کیا ضرورت تھی اور اسی طرح یزید اہل شام کی بیعت اور دوسرے اہل حل و عقد کی بیعت کے بعد حضرت حسینؓ اور عبدالرحمنؓ بن ابی بکر اور دیگر صحابہؓ کی بیعت کا طالب نہ ہوتا۔

مدار کار بر نیت — چوں این قدر دانستہ شد دیگر معلوم باد کہ مدار کار بر نیت است بشہادۃ

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

و حسن نیت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ قابل آں نیست کہ در آں تردد کردہ آید۔ اندریں صورت در شہادت حضرت امام علیہ السلام چہ تردد۔ نہ یزید در حق او شاں خلیفہ بود نہ خروج بر او ممنوع۔ و اگر خلیفہ بود تاہم خروج ممنوع نہ بود۔ و اگر خروج ممنوع بود عزل ممنوع نہ بود۔ بالجملہ وجوہ ممانعت مفقود و موجبات جہاد موجود۔ و در حسن نیت کلام نیست۔ باز اگر او شاں شہید نشوند دیگر کدام خواہد بود۔

نیت پر دار و مدار — جب اتنی بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ کسی کام کا ہونا نیت پر موقوف ہے جس کی شہادت یہ حدیث ہے کہ

"اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے"

اور حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا "حسن نیت" اس قابل نہیں ہے کہ اس میں شبہ کیا جائے۔ اس صورت میں حضرت امام علیہ السلام کی شہادت میں کیا تردد ہو سکتا ہے۔ نہ تو یزید[1] ان کے حق میں خلیفہ تھا نہ ان کے خلاف اٹھنا ناجائز تھا اور اگر خلیفہ بھی ہوتا تو پھر بھی خروج[2] ناجائز نہ تھا اور اگر خروج کرنا ممنوع بھی ہوتا تو معزول کرنا ممنوع نہ تھا۔ الحاصل ممانعت کی وجوہات تو موجود نہیں اور وجوبات جہاد موجود ہیں اور (امام حسینؓ) کی نیت کی اچھائی میں

[1] یعنی یزید حضرت امام حسینؓ کی نظر میں خلیفہ نہ تھا۔ مترجم

[2] چونکہ حضرت امام حسینؓ یزید کو خلیفہ ہی نہیں مانتے تھے لہٰذا ان کے خلاف جہاد کرنا ممنوع نہ تھا۔ مترجم

سے شبہ نہیں ہے۔ پھر اگر وہی شہید قرار نہ دیے جائیں تو پھر اور کون شہید کہلائے گا۔

دیگر وجہ شہادت

واتری ہم درگذشتیم۔ اگر موجبات جہاد نبودند وشاں نیز از قصدی جہاد باز آمدہ بودند استند کہ براہ خود روند لیکن یزید پلید نگذاشتند ومحاصرہ کردند ظلماً شہید ساختند۔

شہادت امام حسین کی دوسری وجہ

اچھا اس دلیل کو بھی جانے دو۔ اگر موجبات جہاد موجود نہ تھے تو امام حسینؓ بھی جہاد کے معاملہ سے دستکش ہو کر چاہتے تھے کہ وہ اپنی

راہ لیں لیکن یزید پلید کے سپاہیوں نے انہیں نہیں چھوڑا اور گھیر کر ظلم کے طور پر شہید کر دیا۔ اور حدیث کے مطابق شہید تھے

مَنْ قُتِلَ دُوْنَ عِرْضِہٖ وَمَالِہٖ فَھُوَ شَہِیْدٌ

جو شخص اپنی عزت اور مال کی حفاظت میں مارا جائے تو وہ شہید ہے۔

اجماع بیعت یزید وجواب آن

باقی ماند کہ اوشاں مخالفت اجماع کردند۔

جوابش اینست کہ اول اجماع مسلم نیست۔ اگر باشد عدم مخالفت باشد۔ بالشبہ اجماع بر عدم جواز خروج بر فاسق است۔ ومعنی آں ہر چہ ہست بیان کردہ شد۔ از اجماع بر عدم جواز خروج بر نفس فسق لازم نمی آید کہ خصوصیات نادرہ۔ اتباع ایں ملک نیز موجب خروج نتواں شد۔ باایں ہمہ اجماع غیر مسلم۔ دیگر حضرت حسین رضی اللہ عنہما وعبداللہ بن زبیرؓ واہل مدینہ کاری کردہ باشند مخالف آں را جمیع حیہ چگونہ تواں گفت۔ واگر بالفرض اجماع را تسلیم کنیم آں اجماع اگر منعقد گردیدہ بعد حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ منعقد گردیدہ۔ مخالفت ایں اجماع حضرت امام رضی اللہ عنہ چہ مضر۔ غایۃ ما فی الباب امام ہمام علیہ السلام در زمان خود در یک مسئلہ مختلف فیہ خطا کردند و ما مختلف فیہ چنانچہ بیان کردہ شد۔

یزید کی بیعت پر اجماع اور اس کا جواب

باقی رہی یہ بات کہ امام حسینؓ نے یزید کی مخالفت کرکے اجماع کی مخالفت کی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہمیں اجماع ہی تسلیم نہیں اگر کچھ ہے تو وہ صحابہ کی عدم مخالفت ہے۔ اس کے باوجود "فاسق خلفا کے خلاف اٹھنے کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے" اس کے معنی جو کچھ بھی تھے عرض کر دیئے گئے ہیں۔ عدم جواز پر اجماع کی وجہ سے نفس فسق پر اطاعت سے روگردانی کرنا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اس کی ملک سے وجہات کی خصوصیات نادرہ بھی خروج کا موجب نہیں ہو سکتیں۔ ان سب باتوں کے باوجود بھی اجماع مسلم نہیں جس وقت حضرت امام حسن اور حسین رضی اللہ عنہما اور عبداللہ بن زبیر اور اہل مدینہ نے کوئی کام کیا ہو اس کام کے مخالف کو جمیع علیہ کس طرح کہہ سکتے ہیں اور اگر مان لو ہم اجماع کو تسلیم کر لیں تو وہ اجماع اگر منعقد ہوا بھی تو حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کے بعد منعقد ہوا۔ اس اجماع کی مخالفت حضرت امام حسین کو مضر نہیں تھی۔ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں امام حسین علیہ السلام اپنے زمانے میں ایک اختلافی اجتہادی مسئلے میں

خلاف گستاخی اور اس میں کوئی منافقت نہیں جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔

عبارت امام نوویؒ

اکنوں وقت آں است کہ عبارت نووی دریں بارہ نقل کردہ شود تا تفصیل اجمال و تصدیق ایں مقال بدست آید (امام نووی گوید)

اجمع اهل السنة ان لا ینعزل السلطان بالفسق واما الوجه المذکور فی کتب الفقه لبعض اصحابنا انه ینعزل وحکی عن المعتزلة فغلط من قائله مخالف للاجماع ۔ قال العلماء وسبب عدم انعزاله وتحریم الخروج علیه ما یترتب علی ذلک من الفتن واراقة الدماء وفساد ذات البین فتکون المفسدة فی عزله اکثر منها فی بقائه۔

امام نووی کا اجماع بیعت پر نظریہ

اب وہ مقام آ پہنچا ہے کہ امام نوویؒ کی عبارت اس بارے میں نقل کردی جائے تاکہ اس اجمال کی تفصیل اور اس قول کی تصدیق مل جائے۔ (امام نووی لکھتے ہیں)

اہل سنت نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ سلطان فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہو جاتا اور اس کی وجہ بعض احناف کی کتب فقہ میں ذکر کی گئی ہے۔ وہ فاسق سلطان خود معزول ہو جاتا ہے اور یہی بات معتزلہ کی طرف سے بیان کی گئی ہے تو یہ اس قائل کی غلطی ہے اور اجماع کے خلاف ہے۔ علماء نے کہا ہے کہ اس کے معزول نہ ہونے اور اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کی حرمت کا سبب وہ فتنے، خونریزیاں اور باہمی فسادات ہیں جو اس پر مرتب ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کے معزول کرنے میں اس کو باقی رکھنے کی بنسبت فساد زیادہ ہے۔

قول العیاض

قال القاضی عیاض اجمع العلماء علی ان الامامة لا تنعقد لکافر وعلی انه لو طرء علیه الکفر انعزل ۔ قال وکذا لو ترک

قاضی عیاض کا قول

قاضی عیاض نے کہا ہے کہ علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ کافر امام نہیں ہو سکتا اور اس بات پر کہ اگر اس پر کفر طاری ہو گیا تو وہ معزول ہو جائے گا اور پھر قاضی عیاض

ؔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے یہ فرما کر زیادہ سے زیادہ امام حسینؓ کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے یزید کے خلاف اٹھ کر اجتہادی غلطی کی، یہ بالفرض کہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ انہوں نے اس کے خلاف جو کچھ کیا وہ درست کیا اور آخر مقام شہادت پایا۔ مترجم

ؔ یعنی معزول کرنے کے باوجود بھی وہ معزول سمجھا جائے کیونکہ اس میں خلافت کی اہلیت کا فقدان ہے۔ مترجم

ؔ یعنی خلیفہ جو پہلے بوقت بیعت پرہیزگار عادل و متقی تھا۔ بعد ازاں اس پر فسق طاری ہو گیا تو وہ خلافت کے لئے نااہل نہیں ہو گا لہٰذا جو اس کے خلاف کہتا ہے وہ اجماع کے خلاف کہتا ہے جیسا کہ بعض اصحاب حنفیہ نے کہا ہے۔ مترجم

ؔ یعنی اگر ابتداء کوئی شخص کافر ہو تو اس کی خلافت منعقد نہیں ہوگی اور اس پر بھی اجماع ہے کہ اگر بعد میں کفر طاری ہو گیا تو وہ خود معزول ہو جائے گا۔ مترجم

إقامة الصلوة والدعاء إليها. قال وكذا[1] عند جمهورهم البدعة قال وقال بعض البصريين تنعقد له وتستدام له لأنه متأول. قال القاضي فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع او بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب امام عادل ان امكنهم ذلك. فان لم يقع ذلك الا لطائفة وجبت عليهم القيام بخلع الكافر ولا يجب في المبتدع الا اذا ظنوا القدرة عليه فان تحققوا العجز لم يجب القيام وليهاجر المسلم عن ارضه الى غيرها و يفر بدينه. قال ولا ينعقد لفاسق ابتداءً فلو طرأ على الخليفة فسق قال بعضهم يجب خلعه الا ان يترتب عليه فتنة وحرب.

کہا یہی حکم اس وقت ہے جبکہ خلیفہ نماز کی پابندی اور نماز کی دعوت چھوڑ دے۔ پھر کہا اور یہی حکم جمہور علماء کے نزدیک ارتکاب بدعت کا بھی ہے اور قول قاضی عیاض بعض بصرے والوں نے کہا اس کے لیے بھی خلافت منعقد ہو جاتی ہے اور ہمیشہ رہتی ہے کیونکہ وہ بدعت[1] بعد میں طاری ہوئی ہے۔ قاضی عیاض نے کہا کہ اگر خلیفہ پر کفر طاری ہو جائے اور شریعت میں تبدیلی یا بدعت کا ارتکاب کرے تو امامت کے منصب سے خارج ہو جائے گا اور اس کی اطاعت ساقط ہو جائے گی اور مسلمانوں پر اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ضروری اور اس کی خلافت کو گلے سے نکال پھینکنا اور عادل امام کو قائم کرنا اگر یہ ان کے بس میں ہو سکے واجب ہو جائے گا۔ پس اگر یہ واقع نہ ہو مگر ایک گروہ کے لیے تو ان پر کافر کی ولایت کو ہٹانے کے لیے کھڑا ہو جانا واجب ہے اور بدعتی کے بارے میں یہ واجب نہیں ہے مگر جب ان کو اس پر قدرت کا گمان غالب ہو[2]۔ اگر انہیں عجز کا یقین ہو تو اس کے معزول کرنے کے لیے کھڑا ہونا واجب نہیں اور مسلمانوں کو اس کی حکومت سے ہجرت کر جانی چاہیے اور اپنے دین کو بچا لے جانا چاہیے۔ قاضی نے کہا کہ فاسق کی خلافت ابتداءً منعقد نہیں ہوتی ہاں بعد میں اگر خلیفہ پر فسق طاری ہو جائے تو بعض نے کہا اس کو علیحدہ کر دینا واجب ہے مگر اس صورت میں نہیں کہ فتنہ اور جنگ کا اندیشہ ہو۔

قول جماہیر سنت از فقہا و محدثین و متکلمین

قال جماهير اهل السنة من الفقهاء

جماہیر سنت فقہا، محدثین اور متکلمین کا قول

جمہور اہل سنت فقہا، محدثین اور متکلمین نے کہا کہ

---

[1] یعنی اگر وہ ابتداءً بدعتی ہے تو اس کی امامت منعقد نہیں ہوگی اور اگر بعد میں وہ بدعتی ہو گیا تو خود بخود معزول ہو جاتا ہے جبکہ بعض علمائے بصرہ کے خیال کے مطابق اس کی امامت منعقد بھی ہو جائے گی اور آئندہ بھی برقرار رہے گی۔ مترجم

[2] کافر کو تو ہٹانا ضروری ہے خواہ کچھ بھی ہو لیکن بدعتی کو ہٹانے کی قدرت کا ظن غالب ہو۔ مترجم

والمحدثین والمتکلمین لا ینعزل بالفسق والظلم وتعطیل الحقوق ولا یخلع ولا یجوز الخروج علیه بذلك بل یجب وعظه وتخویفه للاحادیث الواردة فی ذلك.

قال القاضی وقد ادعی ابو بکر بن مجاهد فی هذا الاجماع وقد رد علیهم بقیام الحسین وابن الزبیر واهل المدینة علی بنی امیة وبقیام جماعة عظیمة من التابعین والصدر الاول علی الحجاج مع ابن الاشعث وتاول هذا القائل قوله

ان لا ننازع الامر اهله

فی ائمة العدل وحجة الجمهور ان قیامهم علی الحجاج لیس بمجرد الفسق بل لما غیر الشرع وظاهر من الکفر - قال القاضی وقیل ان هذا الخلاف کان اولا ثم حصل الاجماع علی منع الخروج علیهم والله اعلم انتهی بلفظه

پس از مطالعهٔ این عبارت تصدیق اکثر مقدمات مذکوره حاصل میشود - بالجملہ بر اصول اہل سنت حال یزید بنسبت سابق متبدل شد. نزد بعضی کافر شد و نزد بعضی کفر او متحقق نگشت. اسلام سابق مخلوط بفسق لاحق شد. اگر حضرت امام کافرش پنداشتند در خروج بر او چه خطا کردند. امام احمد را همین رای پسند خاطر افتاد مگر چه خوش گفته است که

فسق، ظلم، حقوق کے معطل کرنے کے باعث بھی معزول نہ کیا جائے اور نہ ہٹایا جائے اور اس کی وجہ سے اس کے مقابلے کے لیے کھڑا ہونا جائز نہیں بلکہ اس کو نصیحت کرنا واجب ہے اور تنبیہ کرنا ضروری ہے۔ ان احادیث کی روشنی میں جو اس بارے میں وارد ہوئی ہیں۔

قاضی عیاض نے کہا کہ ابو بکر بن مجاہد نے اس سلسلے میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور امام حسینؓ اور ابن زبیرؓ اور اہل مدینہ کے بنی امیہ کے خلاف کھڑے ہونے کا ان پر رد کیا ہے۔ اور تابعین کی ایک بڑی جماعت اور صدر اول کے لوگوں کے حجاج ابن اشعث کے مقابلے میں کھڑے ہونے کی جو تردید کی ہے اور اس کہنے والے کے قول کی تاویل کی ہے کہ

ہم اہل امر سے کسی امر میں نزاع نہیں کریں گے۔

(یعنی) عادل اماموں کے بارے میں نزاع نہیں کریں گے اور جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حجاج کے خلاف کھڑا ہونا محض اس کے فسق کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس وجہ سے تھا کہ اس نے شریعت کو بدل دیا تھا اور کفر کا مظاہرہ کیا تھا۔ قاضی نے کہا کہ کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف اول اول میں تھا پھر ان کے خلاف خروج کی ممانعت پر اجماع حاصل ہو گیا واللہ اعلم ان کا کلام بلفظہ ختم ہوا

اس عبارت کے مطالعہ کرنے کے بعد مذکورہ اکثر مقدمات کی تصدیق حاصل ہو جاتی ہے۔ بالجملہ اہل سنت کے اصول پر یزید کا حال پہلے کی نسبت بدل گیا تھا۔ بعض کے نزدیک کافر ہو گیا اور بعض کے نزدیک اس کا کفر متحقق نہیں ہوا پہلا اسلام بعد کے فسق کے ساتھ مل گیا۔ اگر حضرت امام نے اس کو کافر سمجھا تو اس کے خلاف اٹھنے میں کیا خطا کی۔ امام احمد کو بھی یہ رائے پسند آئی ہے مگر

۱؎ امام احمد کو بھی یہی رائے پسند آئی ہے کہ یزید بعد میں کافر ہو گیا تھا لہٰذا امام حسینؓ نے اس کے خلاف علم جہاد بلند کر کے ٹھیک کیا کیونکہ وہ کافر تھا۔ مترجم

کفر کسی نزد یکی متحقق شود و نزد دیگراں نشود و ہمچنیں خروج بر کسی ایں و آں مختلف خواہد بود و اتفاق در تکفیر و تفسیق و تعدیل و تجریح کسی از ضروریات دینی یا از بدیہیات عقلی نیست کہ حاجت معذرۃ افتد۔ و در صورت فسق آنچہ پیش کردہ ام یاد خواہد بود۔ تاہم ہیچ صعوبتی بر اصول اہل سنت نیست۔ چہ یزید اندریں صورت یا فاسق معلن بود، تارک صلوٰۃ وغیرہ یا مبتدع بود چہ از رؤسای نواصب است[1] با ایں ہمہ عموم خلافتش غیر مسلم۔

جیسا کہ ممکن ہے کہ کسی شخص کا کفر ایک عالم کے نزدیک تو ثابت ہوتا ہے لیکن دوسروں کے نزدیک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کے خلاف اٹھنا اس کے اور اس کے حق میں مختلف ہو جائے گا اور کسی کی تکفیر و تفسیق اور تعدیل و تجریح میں اتفاق ہونا دینی ضروریات یا عقلی بدیہیات میں سے نہیں ہے کہ عذر کرنے کی ضرورت پیش آئے اور فسق کی صورت میں جو کچھ کہ میں نے پیش کیا ہے تمہیں یاد ہوگا۔ تاہم اہل سنت کے اصول پر کوئی دشواری باقی نہیں رہی ہے کیونکہ یزید اس صورت میں یا کھلم کھلا فاسق تھا، نماز کا ترک کرنے والا وغیرہ یا بدعت کا مرتکب تھا کیونکہ وہ نواصب کے سرداروں میں سے تھا۔ ان سب پہلوؤں کے پیش نظر اس کی عام خلافت کا ہونا مسلم نہیں۔

نظر بریں وجوہ بیاد ملحوظات سابقہ در حسنِ خروج بر و ہیچ قباحتی نے۔ با ایں ہمہ خروج بر کسی کساں تا حال نزد ہمہ جائز و اگر نزد ہمہ جائز نیست نزد بعض جائز چنانچہ از شرح عبارت نووی واضح است۔ و در مسائل مختلفہ خلاف یکی مر دیگراں را موجب تفسیق ایشاں آنرا و بطلان احمال او عند اللہ نمی تواں شد۔ چنانچہ دانستہ شد[2] و اگر فرضی کنیم بر عدم جواز خروج بر چنیں کساں اجماع است اجماع حادث است، اجماع قدیم نیست تا بر اصول اہل سنت در شہادت امام ہمام تردد کی راہ یابد۔ زیادہ از

ان دلائل کے پیش نظر، سابقہ مقدمات کو ذہن میں رکھتے ہوئے یزید کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور ان سب باتوں کے باوجود ان جیسے لوگوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہونا اب تک سب کے نزدیک جائز ہے اور اگر (اختلاف کی بنا پر) سب کے نزدیک جائز نہیں تو بعض کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ نووی کی عبارت کے مطالعہ سے واضح ہے اور اختلافی مسائل میں ایک شخص کا دوسرے سے اختلاف کرنا اس کا سبب نہیں ہو سکتا کہ وہ دوسرے لوگ اس اختلاف کرنے والے کو فاسق قرار دیں اور

---

[1] نواصب وہ لوگ ہیں جو حرام چیزوں کو اپنے نفسانی دلائل کے باعث حلال سمجھتے تھے جیسا کہ یزید بھی شراب پیتا تھا اور اس کو حلال سمجھتا ہوگا۔ آج کل کے شرابی بھی کہتے سنے گئے ہیں کہ شراب کی حرمت کا قرآن کریم میں کہیں ذکر نہیں ہے۔ ان کو کہنا ہے کہ رجس من عمل الشیطان سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ مترجم

[2] اگر اکثر لوگوں کے اتفاق کے خلاف کسی مسئلے میں کسی ایک صاحب الرائے نے اختلاف کیا تو اکثریت سے اختلاف کرنے والے کو نہ فاسق کہا جا سکتا ہے اور نہ اللہ کے یہاں اس کا اجتہادی عمل بیکار جائے گا جیسا کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ نے تنہا ہوتے ہوئے یزیدیوں کی مخالفت کی۔ مترجم

زیادہ اگر کسی گوید ایں جاید کہ حضرت امام دریں مسئلہ خطا کردند لیکن چوں المجتہد یخطی و یصیب چنانی ثواب بر نیت خطای اجتہادی دریں بارہ مزاحم حال نمیشود۔ چنانچہ در اصول اہل سنت صحیح است و مقرر است۔ چہ اگر بظن غروب روزہ افطار کرد تا نماز مغرب بخواند و ہنوز آفتاب غروب نشدہ بود۔ ایں کس را آخر عمر بخطای خود اطلاع نشد ہرگز عاقل تجویز نمیتواں کرد کہ از ثواب محروم ماند و تکلیف ما لا یطاق لازم خواہد آمد و ہو محال لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا

...... اس کے اعمال کو عنداللہ باطل ٹھہرائیں جیسا کہ جاتا گیا۔ اور اگر ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ اس جیسے لوگوں کے خلاف اٹھنے کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے تو وہ اجماع بعد کا ہے، قدیمی اجماع نہیں کہ اہل سنت کے اصول پر امام حسین کی شہادت میں کوئی شک نہ کیا جا سکے۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی کہہ سکتا ہے تو یہ کہ ممکن ہے کہ حضرت امام نے اس مسئلہ میں غلطی کی لیکن اس سے کیا فرق پڑتا ہے کیونکہ مجتہد سے غلطی بھی ہوتی ہے اور نیکی بھی۔ اس بارے میں خطائے اجتہادی کی نیت پر بھی ثواب و ثواب مزاحم حال نہیں ہوتا ہے چنانچہ اہل سنت کے اصول میں تصریح موجود ہے اور یہ امر واضح ہے۔ اس لئے کہ سورج غروب ہونے کے گمان میں اگر کسی نے روزہ افطار کر لیا یہاں تک کہ نماز مغرب بھی پڑھ لی اور ابھی تک سورج غروب نہیں ہوا تھا اور اس شخص کو عمر کے آخری حصے تک اپنی خطا پر اطلاع نہیں ہوئی تو کوئی عقلمند یہ فتویٰ نہیں دے سکتا کہ وہ ثواب سے محروم رہا ورنہ ایسی تکلیف جس کی طاقت نہ ہو لازم آئے گی اور وہ محال ہے کیونکہ اللہ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

آری بر طبق اصول شیعہ شہادت حضرت امام الشہداء در کشاد دین و ایمان شان ہم از دست میرود۔ نعوذ باللہ منہ۔ اگر باور نباشد بنگرید در کافی کلینی روایات دیں باب کہ ہر کرا تقیہ نیست دین و ایمان ندارد و ارشاد از ما سند نقل میکنم۔

اوّل:۔ عن ابن عمیر عن ہشام بن سالم عن ابن ابی بکر الاعجمی قال قال ابو عبد اللہ یا ابا عمر ان تسعۃ اعشار الدین فی التقیۃ ولا دین لمن لا تقیۃ لہ والتقیۃ فی کل شیء حتی المسح علی الخفین

ہاں شیعہ صاحبان کے اصول کے مطابق حضرت امام الشہداء کی شہادت[1] ان کے دین و ایمان کے ساتھ ساتھ ہاتھوں سے نکل جاتی ہے۔ نعوذ باللہ منہ۔ اگر یقین نہ ہو تو دیکھو اور کافی کلینی[2] میں، اس بارے میں روایات موجود ہیں کہ جو شخص تقیہ نہ رکھے اس کا دین و ایمان نہیں ہے۔ میں ان روایات کو مع سند کے نقل کرتا ہوں۔

پہلی روایت:۔ ابن عمیر سے انہوں نے ہشام بن سالم سے انہوں نے ابو بکر اعجمی سے روایت کی۔ ابو بکر نے کہا کہ ابو عبد اللہ نے کہا کہ اے ابا عمر نو حصے دین کے تقیہ میں ہے اور جس کا تقیہ نہیں اس کا دین نہیں اور تقیہ ہر چیز میں ہے حتیٰ کہ چمڑے کی جرابوں پر مسح میں بھی ہے۔

[1] مطلب یہ ہے کہ شیعوں کا ایک طرف تو دین و ایمان جاتا رہتا ہے اور دوسری طرف شہادت امام حسین بھی ختم ہو جاتی ہے۔ مترجم
[2] شیعہ حضرات کی معتبر کتاب۔ مترجم

روایت دیگر: عن محمد بن یحییٰ عن احمد بن محمد بن عمر بن حنظلہ و قال سالت ابا الحسن علیہ السلام عن القیام لولاۃ فقال ابوجعفر التقیۃ دینی و دین آبائی ولا ایمان لمن لا تقیۃ لہ

ازیں دو روایت مثل آفتاب روشن می برآید کہ ہر کہ تقیہ نکند بے دین و ایمان است۔

اکنون از حضرات شیعہ التماس است کہ اگر ہمیں تقیہ است حسن خاتمہ حضرت امام الشہدا معلوم چہ جائیکہ شہادت و ظاہر است کہ دریں دو روایت ہیچ گونہ گنجائش تاویل یا تخصیص نیست۔ اگر تاویل فرمایند یا تخصیص بعد ری وشخص نمایند موجب نخواہد بود۔ اکنون ازیں چارہ نیست کہ مذہب اہل سنت اختیار کنند۔ و اگر از اتباع حق عار و انکار است لاجرم از ائمہ دوازدہ کل یازدہ باقی خواہند ماند۔ انیہ صورت انکار از حق و اصرار بر مذہب باطل لازم خواہد آمد۔ چہ حضرت امام را دریں ضیق و ناچاری کہ قابل سی ہزار فوج جرار چند معدود بودند و آنہم یکی بعد دیگری شربت شہادت چشیدند تقیہ لازم بود۔ اگر اول امر امید بود، در آخر وقت کہ ہیچکس نماند تقیہ لازم افتادہ بود ؎

من آنچہ شرط بلاغ است با تو میگویم
تو خواہ از سخنم پند گیر خواہ ملال

وجواب دیگر انشاء اللہ تعالیٰ بشرط فرصت عنقریب بہ نظر سامی خواہد گذشت لا تقنطو

ایں دو روایت را کہ نقل کردہ شد اگر احتمال دروغ باشد مطابق نمایند۔ اگر نزد شما کافی کلینی نباشد نسخۂ

دوسری روایت: محمد بن یحییٰ سے انہوں نے احمد بن محمد بن عمر بن حنظلہ سے روایت کی اور کہا میں نے حضرت علی علیہ السلام سے حکام کیلئے اکرام کھڑے ہونے کے بارے میں پوچھا تو ابو جعفر نے فرمایا "تقیہ میرا اور میرے باپ دادا کا دین ہے اور جس کا تقیہ پر اعتقاد نہیں اس کا ایمان نہیں۔"

ان دو روایتوں سے آفتاب کی مانند روشن ہو جاتا ہے کہ جو شخص تقیہ نہ کرے بے دین و ایمان ہے۔

اب حضرات شیعہ سے گزارش ہے کہ اگر تقیہ یہی ہے تو پھر تو امام حسین رضی اللہ عنہ کا ایمان پر خاتمہ معلوم ہے شہادت تو کجا۔ اور ظاہر ہے کہ ان روایات میں کسی قسم کی تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہیں ہے۔ اگر وہ تاویل کریں یا کسی شخص اور دور کی تخصیص کریں تو قابل سماعت نہ ہوگی۔ اب اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ اہل سنت کا مذہب اختیار کریں اور اگر حق کی پیروی سے انہیں شرم آتی ہے یا انکار ہے تو پھر تو یقیناً بارہ اماموں میں سے گیارہ رہ جائیں گے اور اس صورت میں حق سے انکار اور جھوٹے مذہب پر ضد لازم آئے گی کیونکہ حضرت امام حسین علیہ السلام کو اس تنگی اور مجبوری میں کہ تیس ہزار فوج کثیر کے مقابلے میں چند گنتی کے آدمی تھے اور وہ بھی سب شہید ہو چکے تھے، تقیہ کرنا لازم تھا۔ اگر شروع میں غلبہ کی امید تھی تو آخری وقت میں جب کوئی نہ رہا تھا تقیہ کرنا ضروری تھا ؎

جہاں تک تبلیغ کی شرط ہے، میں تم سے کہتا ہوں
تم خواہ میری بات سے نصیحت اختیار کرو یا نہ

اور دوسرا جواب انشاء اللہ تعالیٰ بشرط فرصت عنقریب نظر گرامی سے گزرے گا ناامید نہ ہوں۔

یہ دو روایتیں جو کہ نقل کی گئی ہیں اگر ان کے جھوٹ ہونے کا شک ہو تو مطابق کریں۔ اگر تمہارے ہاں کافی

مطبوعہ طہران نزد ما موجود است ملاحظہ نمایند۔

اللّٰھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ و ارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمین فقط

کلینی: ہو تو طہران کا چھپا ہوا نسخہ ہمارے پاس موجود ہے ملاحظہ کریں۔

اے اللہ ہمیں حق دکھا دے اور اس کے پیچھے چلنے کی توفیق عطا فرما اور جھوٹ کو جھوٹ کر کے دکھا دے اور اس سے بچنا نصیب فرما اور ہماری آخری دعا یہ ہے کہ تمام تعریفیں رب العالمین کے لئے ہیں۔ فقط

(نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ الحمد للہ تو بتاریخ ۲۵ ربیع الاول ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۴ جولائی ۱۹۶۶ء مطابق ۲۰ اساڑھ ۲۰۲۳ بکرمی بروز پیر بوقت سوا گیارہ بجے صبح بمکان ۴۲۹ ڈیمپل کالونی لائلپور بخانہ پر نشست ہی میں ختم ہوا اور اس مکتوب کے ترجمے کا آغاز ۱۱ ربیع الاول ۱۳۸۶ھ ۳۰ جون ۱۹۶۶ء بروز دوشنبہ چھ بجے شام شروع ہوا تھا۔

والحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی رحمۃ للعالمین

محمد ابو الحسن شیر کوٹی

پانچواں مکتوب

مولانا فخرالحسن صاحب گنگوہی کے نام

از علیگڑھ یکم یا ۲ محرم ۱۲۹۰ھ دسمبر ۱۸۷۳ء بروز جمعہ یا ہفتہ

یہ پانچواں مکتوب بھی کہ اصل کتاب قاسم العلوم میں دسواں مکتوب ہے مولانا فخرالحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جن کا تذکرہ گزشتہ مکتوبات میں آپ نے پڑھا ہے۔ جہاں تک مکتوب کے مہینے کا تعلق ہے تو خط سے واضح ہے کہ محرم کے ماہ میں یہ خط لکھا گیا ہے جبکہ مولانا محمد قاسم صاحب دارالعلوم دیوبند کے تقسیم انعام کے جلسے سے فارغ ہو کر میرٹھ اور خورجہ شریک ہوتے ہوئے ۳۰ ذوالحجہ کو علیگڑھ پہنچے ہیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا فخرالحسن صاحب خورجہ ضلع بلند شہر میں نواب عظیم علی خاں صاحب رئیس خورجہ کے یہاں تیس روپیہ پر ملازم تھے۔ الغرض مولانا اس مکتوب کے اول میں لکھتے ہیں :-

عید کے بعد پندرھویں یا سولھویں تاریخ کو پھر دیوبند آکر ایک ہفتہ (دارالعلوم دیوبند میں) انعام کی تقسیم کی وجہ سے قیام کر کے جمعہ کے روز وہاں سے روانہ ہوا اور میرٹھ میں ایک رات گزار کر خورجہ پہنچا اور دو رات وہاں رہ کر آج شاید تیسواں ہے کہ یہاں علی گڑھ پہنچ گیا ہوں۔

دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روئدادوں کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ یہ جلسہ تقسیم انعام ۲۶ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ مطابق دسمبر ۱۸۷۳ء کو ہوا۔ لہٰذا اس کی روشنی میں متعین ہو جاتا ہے کہ مولانا نے یہ مکتوب محرم ۱۲۹۰ھ میں لکھا ہے۔

خلاصہ مکتوب | علامہ نصیرالدین مرحوم جو کہ شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے انہوں نے لکھا ہے کہ امام ہر قسم کے گناہ اور غلطی سے پاک ہوتا ہے۔ شیعہ حضرات بارہ ہستیوں کو اپنا امام مانتے ہیں جو اہلبیت سے نسب اور نسل تعلق

رکھتے ہیں۔ سنی اصحاب بھی ان کی جلالت علم کے قائل ہیں مگر امامت کو ان حضرات میں محدود نہیں سمجھتے بلکہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو بھی امام مانتے ہیں۔ شیعہ صاحبان کے یہاں امامت حسب ذیل حضرات میں منحصر ہے:-

حضرت علی کرم اللہ وجہہ، حضرت امام حسنؓ، حضرت امام حسینؓ، حضرت امام زین العابدینؒ، حضرت امام باقرؒ،
حضرت امام جعفر صادقؒ، حضرت امام موسیٰ کاظمؒ، حضرت امام علی رضاؒ، حضرت امام تقیؒ، حضرت امام نقیؒ،
حضرت امام عسکریؒ، حضرت امام مہدیؒ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

شیعہ حضرات کے یہاں امام مہدی کا پیدا ہو کر پانچ سال کی عمر میں غائب ہو چکے ہیں لیکن اہلسنت کے عقیدے کے مطابق وہ قرب قیامت میں پیدا ہوں گے۔

۱۔ المحقق طوسی نے ایک تو یہ لکھا ہے کہ امام گناہوں سے پاک ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ امام کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ رعایا میں غلطی کرنے کا احتمال ہوتا ہے لیکن امام میں نہیں ہوتا۔ اگر امام بھی غلطی کرے تو پھر تسلسل لازم آتا ہے کہ اس کی غلطی کی اصلاح کے لئے اور امام کی ضرورت ہے اور اگر وہ بھی غلطی کرے تو اس کی اصلاح کے لئے اور امام کی ضرورت ہے اس طرح ایک کی اصلاح دوسرے پر اور دوسرے کی تیسرے پر اور تیسرے کی چوتھے پر اور یہ سلسلہ ختم نہیں ہوگا جو منطق کے مطابق محال ہے لہٰذا ماننا چاہیئے کہ امام غلطی سے پاک ہو تاکہ تسلسل لازم نہ آئے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علامہ طوسی کی اس دلیل کو غلط قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام کا وجود قرآن کریم کے فرمانے کے مطابق اس لئے ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کا حکم دے اور برائی سے روکے، دوسرے لفظوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اس کا کام ہوتا ہے اور یہ کہ وہ لوگوں کو نماز اور زکوٰۃ کا پابند بنائے لیکن امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے سے خطا اور غلطی کا امکان ہو سکتا ہے اس کا غلطیوں سے معصوم ہونا لازم نہیں۔ اس صورت میں جبکہ اس کو غلطی سے معصوم قرار دے دیا جائے تو یہ لازم آتا ہے کہ اس کو کسی معاملے میں بھی رعایا اور اہل حل و عقد سے مشورے کی ضرورت نہیں حالانکہ خود رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا جا رہا ہے کہ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ یعنی صحابہ سے مشورہ کیجئے اور دوسری جگہ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ فرمایا گیا تو جب امام ہی کلام خداوندی کو سمجھ سکتا ہے اور تمام رعایا بے گنہ اس کا سمجھنا محال ہے کیونکہ امام تو ان کی غلطیوں کو ٹھیک کرنے کے لئے آتا ہے تو پھر دوسرے امام کی کیا ضرورت ہے اور قرآن کریم کی یہ آیتیں تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ اور هُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ اور هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ بیکار ہو کر رہ جاتی ہیں۔

یہ کیسے ممکن ہے کہ مسائل میں تو رعایا کی اصلاح کرے اور اس سے سمجھنے میں کوئی غلطی نہ ہو کہ کوئی دوسرا عالم اس کی اصلاح کر سکے۔ مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ امام کتنا ہی بلند مرتبہ کیوں نہ ہو پھر بھی وہ نبی کا نائب ہوتا ہے۔ اگر امام میں کسی مسئلے کے سمجھنے میں غلطی محال ہے تو انبیاء میں تو بدرجہ اولیٰ غلطی محال ہونی چاہیئے حالانکہ انبیاء علیہم السلام سے بھی بعض امور کے سمجھنے میں بھول ہوئی ہے مثلاً داؤد علیہ السلام نے ایک کھیت میں بکریوں کے گھس جانے اور چر لینے کے بدلے میں کھیت والے کو ساری بکریاں دلا دیں اس پر اللہ تعالیٰ نے فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ فرمایا کہ ہم نے سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ

کی سو جہ بوجھ عطا فرمائی۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کو خضر علیہ السلام یاد دہانی کراتے تھے اور وہ بھول جاتے تھے۔ آدم علیہ السلام نے بھول کر اس درخت کا پھل کھا لیا جس سے منع کیا گیا تھا۔

یہ بندہ مترجم ابوالحسن عرض کرتا ہے کہ جب عذاب کا آغاز ہوا تو نوح علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے فرمایا حَتّٰى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ یعنی جب ہمارا حکم آگیا اور تنور سے پانی ابلنے لگا تو ہم نے نوح علیہ السلام سے کہا کہ کشتی میں ہر چیز کے دو دو جوڑے اور اپنے اہل کو سوار کر لو۔ چنانچہ ایسا کیا گیا مگر جب بیٹا غرق ہونے لگا تو نوح علیہ السلام نے عرض کیا۔

رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ	اے رب بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے اور آپ کا وعدہ سچا ہے اور آپ حاکموں کے بڑے حاکم ہیں۔

دیکھئے نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے کو اہل سمجھا لیکن رب العالمین کا مقصد اہل سے کچھ اور تھا چنانچہ جواب ملا۔

يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ	اے نوح وہ تیرے اہل میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ عمل صالح نہیں رکھتا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ طوسی کا یہ کہنا کہ امام سے خطا اور بھول نہیں ہو سکتی تو غلط ہے دیکھئے نوح علیہ السلام کے اسی معاملے کو دیکھئے کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کے بارے میں نوح علیہ السلام سے کیا فرمایا اور آئندہ آیات ملاحظہ ہوں فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ اور پھر نوح علیہ السلام نے کیا عرض کیا رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۝ باری تعالیٰ اور نوح علیہ السلام دونوں کے کلام سے جو کچھ واضح ہے واضح ہے۔ لہٰذا امام سے سہو اور خطا فی الفہم کیا مشکل ہے لہٰذا طوسی کا یہ قول باطل ہے۔

علامہ طوسی کی دوسری دلیل اور اس کا رد

علامہ طوسی نے امام کی فہم میں غلطی سے معصومیت کے بارے میں دوسری دلیل یہ دی ہے کہ امام شریعت کا محافظ ہوتا ہے۔ اگر اس کی فہم میں غلطی جائز ہو سکتی تو وہ محافظ نہیں رہ سکتا۔

مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ اگر دین کی حفاظت کا یہ مطلب ہے کہ قرآن و حدیث کو اعدائے دین ضائع کر دیں تو امام دین کی حفاظت کے کام آئے گا تو ہمیں کیا انکار لیکن اس سے امام کی معصومیت عن الخطا کیسے ثابت ہوئی۔ اگر کوئی شخص قرآن کریم کو حفظ کرلے چاہے وہ گنہگار ہو تو قرآن کریم کے الفاظ کی حفاظت تو ہو گئی خواہ وہ معنی بھی نہ جانتا ہو اب رہے معنی تو علماء حافظوں سے کلام سن کر اس کے معانی بیان کر کے دین کی حفاظت کر لیں گے اور قرآن کریم کی حفاظت ہو جائے گی اور یہ بھی ضروری نہیں کہ امام امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اجراء سے پہلے ہی عالم ہو البتہ کسی عالم سے بوقت اجراء احکام ان کا علم ہو تو کافی ہے چنانچہ طالوت امام تھا لیکن حضرت شمویل کے بتلانے پر ہدایت پر عمل نافذ کرتا تھا۔ ہاں یہ افضل ہے کہ امام دوسروں سے علم میں زیادہ ہو لیکن ضروری نہیں کیا یہ کہ امام کا غلط فہمی سے محفوظ ہو؟

ضروری ہوا اور اس میں غلطی کا احتمال نہ ہو کیونکہ غلطی سے پاک ہونا صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے ہاں انبیاء علیہم السلام ہر قسم کے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے پاک ہوتے ہیں لیکن گناہ سے معصوم ہونا اور بات ہے اور فہم میں بھول ہو جانا اور بات ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب امام کا شریعت کی حفاظت سے دوسرے معنی یہ متعین کرتے ہیں کہ اگر طوسی کا مطلب امام کے نفس شریعت کی حفاظت سے یہ ہو کہ شریعت کو امام خود خدائے تعالیٰ سے لے کر آتا ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ اس کے لئے طوسی نے کوئی دلیل نہیں دی۔

طوسی کی تیسری دلیل

تیسری دلیل طوسی نے یہ دی ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ لہٰذا امام اولی الامر ہے اور اس کی پیروی جب ہی ممکن ہے جب وہ خطا سے معصوم ہو ورنہ اتباع کا حکم بے معنی ہے۔ نیز اگر وہ معصوم نہ ہوگا تو اس کے احکام کا انکار واجب ہو گا جو بے تعلق ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب اس دلیل کو بھی رد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ کیا ضرور ہے کہ امام ہی اولی الامر ہو علماء جو نائب انبیاء ہوتے ہیں وہ بھی اولی الامر ہیں۔ بالفرض اگر مان لیں کہ اولی الامر سے مراد خاص اصطلاحی امام ہے تو اس صورت میں اطاعت کا منشاء ان کا اولی الامر ہونا ہے نہ کہ مطلق ان کی ذات۔ نیز امام کا ہر حکم اگر اللہ کا حکم ہے تو قابل اطاعت ہے ورنہ اگر اپنا ذاتی ہو تو قابل اطاعت نہیں۔ جیسا کہ کھجوروں کی شاخ بندی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے فرمایا کہ اس کی کیا ضرورت ہے لیکن پھر فرمایا اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاُمُوْرِ دُنْیَاکُمْ اور پھر اہل مدینہ شاخ بندی کرنے لگے۔

علامہ کی چوتھی دلیل اور اس کا رد

علامہ طوسی نے کہا کہ اگر امام گناہ کرے تو وہ سب عوام سے کمتر ہو گا کیونکہ امام گناہوں کی برائیوں سے زیادہ آگاہ ہوتا ہے اور طاعتوں کی خوبیوں سے زیادہ خبردار۔ مولانا محمد قاسم صاحب نے علامہ کی اس دلیل کی بنیاد دو مقدموں پر بتلائی ہے۔

اول:- یہ کہ امامت اس شخص کی جو کمتر درجے کا نہ ہو لینے سے افضل اور اولادہ فاضل پر نہیں ہو سکتی۔

دوسرے:- یہ کہ امام کو گناہوں کی برائیوں اور طاعات کی خوبیوں سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ آگاہی ہونی چاہئے۔

مگر مولانا نے پہلے مقدمے کو یہ کہہ کر باطل کر دیا کہ طالوت کی امامت شموئیل علیہ السلام پیغمبر کے ہوتے ہوئے کیسے قائم کی گئی۔ طالوت حضرت شموئیل علیہ السلام سے افضل نہ تھا اور دوسرا مقدمہ اس طرح باطل کر دیا کہ امام کا دوسروں سے علم میں زیادہ ہونا ضروری نہیں کہ افضل ہے۔

خلاصہ تحقیقات طوسی

محقق طوسی کا اشارہ اس طرف ہے کہ حضرت علی اپنے علم اور فضائل کے اعتبار سے تمام میں افضل تھے لہٰذا ان کے ہوتے ہوئے کوئی امام بننے کا مستحق نہیں۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے فضائل سے کسی کو انکار نہیں لیکن کوئی ایسی تواتر ان کے پاس نہیں ہے جس سے وہ یہ ثابت کر سکیں کہ خلفائے ثلاثہ سے وہ افضل تھے اور افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی خلافت اور امامت درست نہ ہو بلکہ مولانا نے کہا کہ خلفائے ثلاثہ میں بعض ایسے فضائل ہیں جو اوروں میں نہ تھے۔ ہاں حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں بھی بعض فضائل ایسے تھے مثلاً شجاعت وغیرہ لیکن ایسا معاملہ پیش کرنا مشکل ہے جس میں

حضرت علیؓ کو کلی فضیلت حاصل ہو۔

اختلاف امتی رحمۃ

رہا اس حدیث کے متعلق حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی تحقیقات تو اس کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت کا اختلاف جبکہ ان کو دلی طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع مد نظر اور مقصود ہو اور اللہ تعالیٰ کے احکام کو بجا لانا پیش نظر ہو تو یہ جو اختلاف ہوگا وہ مجبوری ہوگا اور اس میں خواہش نفس اور حب جاہ وغیرہ کو دخل نہ ہوگا اور احقاق حق مد نظر ہوگا تاکہ صحیح راہ پر گامزن ہو سکیں۔

لیکن مختلف امتی میں جو اختلاف ہے اس اختلاف میں امت کے ارادے اور کرتوت کو دخل ہوگا۔ وہ مجبوری کا اختلاف نہیں ہوگا بلکہ ایسا اختلاف ہوگا جیسا کہ اہل کتاب کے بارے میں کہا گیا ہے۔

فَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ

انہوں نے واضح بینات کے آجانے کے بعد آپس میں سرکشی کی وجہ سے اختلاف کیا

لہٰذا حالت اضطرار اور حالت اختیار میں فرق ہے۔ پہلا اختلاف رحمت ہے اور دوسرا عذاب ہے۔

پانچواں مکتوب

بنام مولانا فخر الحسن صاحب

جواب استدلالات علامہ طوسی دربارۂ امامت

امامت کے بارے میں علامہ طوسی کے دلائل کا جواب

و

بیان معنی اختلاف امتی وحدیث ستختلف

اختلاف امتی رحمت اور حدیث ستختلف کی حقیقت کی وضاحت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جامع علوم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ
ہیمدان محمد قاسم پس از سلام مسنون شوق
مکنون عرض پرداز است۔ در اوائل عشرہ ماہ گذشتہ

جامع علوم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ
از ناچیز محمد قاسم سلام مسنون اور
شوق مکنون کے بعد عرض یہ ہے کہ گذشتہ

ماہ بازدہ و کہ بسیار انجام کار رفتن کول تا اختتام بخاری و صحیح مسلم قرار یافتہ بود و خواستہ بودم کہ با ریل نہم و بکول رسم۔ لیکن بہ ہماں ایام بعضے غیبی بعض اسباب ناگفتہ بہ را بر روی کار آورد۔ بجانب وطن کشید۔ پنجم ماہ در گو دیوبند رسیدہ ہفتم بوطن رسیدم و بیست و پانزدہم یا شانزدہم باز بدیوبند آمدہ یک روز بغرض تقسیم انعام دیگر قیام کردہ روز شنبہ از انجا روانہ شدم۔ و بمیرٹھ در میرٹھ یک شب گذاردہ بکول رسیدم۔ و دو شب در آنجا بودہ امروز نہ روز است غالباً کہ در اینجا رسیدہ ام۔ ہنگام واپسی از دیوبند نامہ آنعزیز رسید۔ از آنجا روز فکر جواب بسر بود اما در آں کہ ہم کاہلم و ہم بمشاغل کثیرہ شاغل۔ ہر روز حوالہ بفردا میکردم و بآنجا ہاں ضعف اول سعادت تحریر نہ شد۔ امروز کہ این مسطور تحریر اجوبہ خطوط احباب جنبانیدہ ام جواب نامہ آں عزیز نیز یاد آمد۔ تجسس افتادم۔ بدستم نیامد لیکن خط دیگر کہ متضمن خیالات علماء ملاقی در بارہ امداد حضرت حل و مسائل ضرورت امام معصوم بنظر آمد۔ چوں مطلب نیز بش

ماہ[1] کے پہلے دہے میں بہت بحث اور حجت کے بعد آخرکار بخاری اور مسلم کے ختم ہونے تک کول[2] (علیگڑھ) کی روانگی طے پائی تھی۔ میری خواہش تھی کہ ریل میں سوار ہوں اور علیگڑھ چلا جاؤں لیکن میں ان دنوں میں غیبی اور بعض ناقابل بیان اسباب کو ظہور میں لایا جس نے مجھے نانوتے میں کھینچ بلایا۔ گذشتہ ماہ کی پانچ[3] کو دیوبند پہنچ کر سات کو وطن پہنچا اور عید[4] کے بعد پندرھویں یا سولھویں[5] تاریخ کو پھر دیوبند آکر ایک روز (اسی لئے) انعام کی تقسیم کی وجہ سے پھر قیام کر کے ہفتے کے روز وہاں سے روانہ ہوا اور میرٹھ میں ایک رات گذار کر خورجہ پہنچا اور دو رات وہاں رہ کر آج غالباً نو روز ہوئے ہیں کہ یہاں علیگڑھ پہنچ گیا ہوں۔ دیوبند کو واپسی کے وقت آپ کا خط ملا۔ اسی دن سے اس کے جواب کا بوجھ سر پر تھا لیکن چونکہ معلوم ہے کہ میں کاہل بھی ہوں اور بہت سی مصروفیات میں مصروف بھی۔ ہر روز خط لکھنے کو کل پر ٹالتا رہا اور پھر وہی سستی جواب لکھنے میں رکاوٹ بنتی رہی۔ آج کہ احباب کے خطوط کے جوابوں کے لکھنے کی حرکت پیدا ہوئی تو آپ کے خط کو

---

۱ گذشتہ ماہ کے پہلے دہے سے یعنی ۱۲۹۵ھ کے ماہ ذوالحجہ کے پہلے دس دنوں میں۔ مترجم

۲ کول پچھلے زمانے میں علیگڑھ کو کہا جاتا تھا۔ مترجم

۳ ۵۔ ذوالحجہ ۱۲۹۵ھ مراد ہے۔ مترجم

۴ عید سے عید الاضحیٰ مراد ہے۔

۵ پندرھویں یا سولھویں یعنی ۱۶۔ ذوالحجہ کو کیونکہ [illegible] "۱۶ ذوالحجہ ۱۲۹۵ھ (دسمبر ۱۸۷۸ء) کو دیوبند کی جامع مسجد میں تقسیم انعام کے لئے ایک عام جلسہ منعقد ہوا۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اپنے دست مبارک سے انعام تقسیم فرمایا" (روداد ۱۲۹۵ھ)۔ یہ جلسے جمعہ کے روز جمعہ کی نماز کے بعد ہوا کرتے تھے۔ ۱۶ کو جمعہ کے روز جلسہ ہوا اور اگلے روز مولانا محمد قاسم صاحب ہفتے کے روز ۱۷ کو میرٹھ پہنچے۔ ۱۸ ذوالحجہ کو خورجے پہنچے۔ ۱۹۔۲۰ ذوالحجہ کو وہاں قیام فرمایا۔ ۲۱ ذوالحجہ ۱۲۹۵ھ کو [illegible] کے دن علیگڑھ پہنچے۔ دس دن علیگڑھ گذرنے کے بعد گویا دوسرے روز یکم محرم ۱۲۹۶ھ کو آپ نے یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب کو لکھا ہے۔ اس حساب سے یکم محرم اور اگر چاند ۲۹ کا ہو تو ۳۰ ذوالحجہ کو ہوگی اور وہ دن جمعہ یا ہفتے کا ہوگا۔ مترجم

همان است که در نامه ما خیر بود و این طرف چون این نامه
در روا روی وطن رسیده بود اتفاق تحریر جوابش نشده بلکه
مصلحة دید احتراز شد که جواب جمله مضامینش زیر قلم کشیده
نزد آن عزیز رسانم شاید بدهان یادم گذرد - ای عزیز دست
این افتاده باید گرفت - بار گناه نم خاتم کجا برد -

جواب لکھنا بھی یاد آیا۔ خط تلاش کرنے میں لگ گیا لیکن نہ
ملا لیکن آپ کا دوسرا پرانا خط' علامہ طوسی کے حضرت علی
کی امامت کے بارے میں اور " امام معصوم کی ضرورت "
کے دلائل پر شامل خیالات کے متعلق نظر پڑ گیا۔ چونکہ میرا
آخری مضمون بھی وہی ہے کہ جو آخری خط میں تھا اور اس
طرف چونکہ یہ خط بھاگ دوڑ میں وطن پہنچا تھا تو اس کے جواب کے لکھنے کا اتفاق نہ ہوا تھا اس لئے میری رائے
یہ ہوئی کہ اس کے تمام مضامین کا جواب لکھ کر آپ کے پاس بھیجدوں شاید آپ کے دل سے میرے لئے دعا نکل
جائے۔ اے عزیز اس عاجز کا ہاتھ پکڑنا چاہیے گناہوں کے بوجھ نے نہ جانے مجھے کہاں پہنچا دیا ہے۔

برادرم علامہ طوسی با این علم و عقل بسخنان ابلہ فریب
ابلہاں را فریبد - دلائل عصمت ائمہ که نوشته دعاوی
است نه دلائل - ہاں اگر این دعاوی را که در پیرایه دلیل
آورده باثبات میرسانید سوال دعوی عصمت ائمہ و
منصوص بودن آنہا می شد و اذ لیس فلیس.

میرے بھائی! علامہ طوسی اس علم وعقل کے ہوتے
ہوتے بیوقوفوں کو جال میں پھانسنے والی باتوں سے بیوقوفوں
کو فریب دیتے ہیں۔ انہوں نے اماموں کی گناہوں سے پاکی
کے متعلق جو دلائل لکھے ہیں وہ بس دعوے ہیں دلائل نہیں بلکہ
اگر ان دعووں کو جو دلائل کے لباس میں انہوں نے پیش کئے ہیں
ثابت کر دیتے تو وہ ان کی معصومیت کے دعوے کے اور ان کے منصوص ہونے کے دلائل ہو جاتے اور جب ان کو
ثابت نہ کیا تو دلیل بھی نہیں ہو سکتے۔

ضرورت امام در نظر علامہ طوسی

نه جسم کرد دلیل اول می نویسد

که احتیاج امام بہر این است که وجودش احتمال خطا است

علامہ طوسی کی نظر میں امام کی ضرورت

تم نے غور نہیں

کیا کہ طوسی پہلی دلیل میں لکھتا ہے کہ امام کی احتیاج اس لئے

لہ علامہ طوسی۔ طوس کے رہنے والے شیعہ حکیم یعنی محقق نصیرالدین ہیں۔ تمام علوم حکمت وفلسفہ، علم ہندسہ، علم فلکیات، علم ریاضیات کے ماہر
تھے۔ آغاز شباب میں اپنے وطن طوس سے نیشاپور گئے اور امام سراج الدین قمری کے درس میں شامل ہو گئے اور بہت بڑے ماہر علوم وفنون بن
گئے۔ بار بار قلعہ الموت اور اسماعیلیوں کے [illegible] کی جانب سے [illegible] فرقہ اسماعیلیہ [illegible] ان کو نیشاپور سے قلعہ الموت میں لے
گئے۔ یہاں موجود رہے۔ چنانچہ ایک روز ہلاکو شارح [illegible] اور قتل کی [illegible] قلعہ الموت لے گئے۔ سالہا سال وہاں قید رہے اس
قید کی حالت میں [illegible] اخلاق ناصری، رسالہ [illegible] (علم ہیئت میں)، [illegible] (اقلیدس میں) اور [illegible]
کتابیں لکھیں۔ قید سے چھوٹ کر ہلاکو خان کے دربار میں پہنچے [illegible] رصد خانہ [illegible] اور شرح اشارات کتابیں لکھیں۔ [illegible]
زمانہ کا بہت بڑا محقق، تمام علوم عقلیہ اور نقلیہ اور فنون ونثر میں [illegible] بلند درجہ رکھتا تھا۔ مگر مذہب کا شیعہ تھا۔ ۶۷۲ھ کی وفات [illegible]
میں ہوئی۔ مذہب انسان کو [illegible] ثابت کرنے کے لئے [illegible] علم وفضل بالائے طاق رکھ

(باقی ص۱۹۶ پر)

اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید انتہی۔

بہ دلیل طوسی جرح قاسم العلوم

سبحان اللہ چہ دلیل است و چہ

دعویٰ۔ اول ایں امر مسلم نیست کہ وضع امام بہر غرض مذکورہ است۔ بہر ہر دعویٰ دلیلی بکار است۔ اینکہ دعویٰ کردہ است کہ احتیاج امام بہر ایں غرض است از کجا آوردہ۔ از عقل و نقل شاہدی نیاوردہ۔

وجہ ضرورت امام بنظر قاسم العلوم

بلکہ اگر در لفظ قرآنی غور

بریم بدانیم کہ وضع امام نظر بہر امر بالمعروف و نہی عن المنکر است۔ ارشاد فرمودہ اند۔

اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ۔

چوں ایں قدر محقق است در ایں امر بحث میکنم کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر را عصمت ضروری است یا نہ۔

ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔ اگر امام میں بھی خطا کا احتمال ہو تو پھر تسلسل[1] لازم آتا ہے (اور تسلسل محال ہے) انتہیٰ۔

قاسم کی جرح طوسی کی دلیل پر

سبحان اللہ کیا دلیل ہے اور کیا دعویٰ

اول تو یہ امر تسلیم نہیں ہے کہ امام کی ضرورت مذکورہ غرض کے باعث ہے کیونکہ ہر دعوے کے لئے دلیل درکار ہے اور انہوں نے یہ جو دعویٰ کیا ہے کہ امام کی ضرورت اس وجہ سے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے، یہ دعویٰ کہاں سے گھڑا ہے انہوں نے اس کے لئے عقلی اور شرعی طور پر کوئی شاہد پیش نہیں کیا

قاسم العلوم کی نظر میں امام کی ضرورت

بلکہ اگر قرآن کریم کے الفاظ

میں ہم غور کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ امام کا تقرر صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے منع کرنے کے لئے ہوا کرتا ہے چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:۔

"وہ لوگ[2] کہ اگر ہم ان کو زمین میں اقتدار دیں تو نماز کو قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، لوگوں کو نیکی کا حکم کریں گے اور برائی کرنے سے منع کریں گے۔"

جب اتنی بات (ضرورت امام سے متعلق) تحقیق میں آ گئی تو پھر ہم اس بات میں بحث کرتے ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے معصوم ہونا ضروری ہے یا نہیں۔

(بقیہ ص ۱۹۵ سے) دیکھئے۔ علامہ طوسی نے امامت کے بارے میں جو کچھ کہا ہے حضرت مولانا قاسم صاحب نے اس کی دھجیاں اڑا کر رکھ دی ہیں۔ مترجم (تحریر الکلام اردو ترجمہ درۃ الاخبار فارسی صفحہ ۔۔۔ مطبوعہ اصلاحی پریس دہلی)

[1] تسلسل ایک منطقی اصطلاح ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ ایک چیز دوسری پر اور دوسری تیسری پر اور تیسری چوتھی پر چلی جائے اور یہ سلسلہ ختم نہ ہونے پائے۔

[2] اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ یہ آیت پارہ ۱۷ سورۃ ۲۲ رکوع ۶ میں ہے۔ مترجم

ضرورت عصمت برائے امر بالمعروف و نہی عن المنکر

ہر کہ بہرہ از عقل وارد مید اند کہ اگرچہ تحقق حوادث ضروری است فقط مبادی آں ضرور است اما اجزاء و شرائط ہرچہ جز ایں است از ضروریات نمی تواں شد۔ اجزاء داخل ماہیت حوادث می باشد۔ کار شرائط فقط ایصال اثر واسطہ فی العروض الی المعروض می باشد۔

الغرض در تحقق حوادث اگر ضروری است واسطہ فی العروض و واسطہ فی الثبوت و معروض ضروری است۔ اجزاء در جانب واسطہ فی العروض است و معروض در جانب واسطہ فی الثبوت کہ آنرا شرائط خوانند۔ چہ شرط آں است کہ خارج از ماہیت باشد۔ و باز موقوف علیہ او۔ و ازیں معروض ہمیں صفت است لیکن ہویدا است کہ عصمت نسبت امر بالمعروف وغیرہ واسطہ فی الثبوت است نہ واسطہ فی العروض نہ معروض۔

الخ در ماہیت اقامۃ صلوۃ و امر بالمعروف اگر

نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کے لئے پاکدامنی کی ضرورت

جس شخص کو عقل سے حصہ ملا ہے وہ جانتا ہے کہ حوادث کے وقوع میں آنے کے لئے کوئی ضروری چیز ہے تو وہ اس کے فقط مبادی ضرور ہیں یعنی اس کے اجزا اور شرائط ان کے سوا جو کچھ ہے وہ ضروریات میں سے نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اجزاء تو حوادث کی حقیقت میں داخل ہوتے ہیں اس لئے ضروری ہیں اور شرائط کا کام تو واسطہ فی العروض کا اثر معروض تک پہنچانا ہوتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ حوادث کے واقع ہونے میں اگر ضروری ہے تو واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت اور معروض ضروری ہے رہے اجزا تو وہ واسطہ فی العروض کی جانب میں ہیں اور معروض واسطہ فی الثبوت کی جانب میں ہے کہ اس کو شرائط کہتے ہیں کیونکہ شرط وہ ہوتی ہے جو کہ ماہیت سے خارج ہو کر پھر موقوف علیہ ہو۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ معروض اسی صفت پر ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ معصومیت امر المعروف وغیرہ کے لحاظ سے نہ واسطہ فی الثبوت ہے نہ واسطہ فی العروض ہے اور نہ خود معروض ہے۔ (لہٰذا معصومیت نہ جز کے درجہ میں ہے اور نہ شرط کے درجے میں)

قصہ یہ ہے کہ اقامت صلوۃ اور امر بالمعروف کی

؎ واسطہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک واسطہ فی العروض اور دوسرا واسطہ فی الثبوت۔ واسطہ فی العروض وہ ہوتا ہے جس میں واسطہ حقیقی طور سے متصف ہوتا ہے اور ذی واسطہ دوسرے درجے میں۔ جیسے ہاتھ کی حرکت قفل کھولتے ہوتے چابی کی حرکت کے لئے واسطہ ہے کہ دونوں متحرک ہیں۔ پہلے ہاتھ حرکت کرتا ہے اور پھر چابی ہاتھ کے واسطے سے حرکت کرتی ہے لیکن واسطہ فی الثبوت میں صرف واسطہ ہی متصف بالعرض ہوتا ہے اور ذی واسطہ حکماً متصف ہوتا ہے جیسے کشتی اور کشتی میں بیٹھنے والا کہ حرکت کشتی ہی کرتی ہے اور بیٹھنے والا ساکن ہوتا ہے لیکن وہ حرکت کشتی کے واسطے سے سوار کے لئے بھی ثابت ہے۔ مترجم

بلکہ ہیچ امری نمی بیند کہ با عصمت ہم آغوش بود بلکہ این ہم ضروری نیست کہ آمر بالمعروف وغیرہ وقت تکلیف او عالم بجمیع علوم باشد۔ آری اینقدر ضروری است کہ قبل از امر بالمعروف ونہی عن المنکر از معروف ومنکر آگاہ شود اگرچہ از زبان دیگر علما باشد۔ چنانچہ پیدا است ورنہ امامت بلال در کنار خود امامت حضرت پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم محل تامل خواہد بود۔ چہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم علوم تدریجی است۔ باقی ماند ایشکر تسلسل خواہد بود۔ سبحان اللہ این چنین فہم وفراست بچنیں علامہ را سزد۔ اگر مجموعہ دین معلوم یک علم می بود آنوقت البتہ اگر علامہ شیعیان این چنیں ارشاد می فرمود بجا بود ورنہ بطور معقول می تواند کہ در یک ہزار مسئلہ امام وقت تعمیم مدارک رعیت فرماید و در یک مسئلہ از رعیت تعمیم علم خود نماید۔ ہاں اگر بہ امام شوری در وقائع متنزلہ ومسائل وارد از علمائے رعیت لازم بودی و باز واجب بودی کہ ہر چہ در رای او آید بفرماید، اگرچہ مخالف دیگران باشد آن وقت دلیل مذکور شاید با تمام میرسید مگر شاید آیتہ۔

ماہیت کو اگر ہم غور سے دیکھیں تو کوئی بات ایسی نہیں نظر آتی ہے کہ عصمت کے ساتھ وابستہ ہو بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امر بالمعروف وغیرہ اپنی قدرت کے وقت تمام علوم کا عالم ہو۔ ہاں اس قدر ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے پہلے، معروف اور منکر سے واقف ہو اگرچہ دوسرے علما کی زبان کے ذریعہ سے ہی ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے ورنہ دوسروں کی امامت تو الگ رہی خود حضرت پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت محل تامل ہو جائے گی کیونکہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تدریجی علوم ہیں۔ باقی رہا علامہ کا یہ قول کہ تسلسل لازم آتے گا۔ واہ واہ کیا کہنے، اس جیسی فہم و فراست ایسے علامہ کو ہی زیب دیتی ہے۔ اگر سارا دین ایک ہی صاحب علم کے معلومات کا مجموعہ ہوتا اس وقت البتہ اگر شیعوں کے یہ علامہ یہ بات ارشاد فرماتے تو بجا تھا ورنہ عقلی طور پر ہو سکتا ہے کہ ہزار مسائل میں سے امام وقت رعایا کے معلومات کی تعمیم کرے اور ایک مسئلہ میں شاید رعایا اپنے علم کی تعمیم کراتے۔ ہاں اگر نازل ہونے والے واقعات اور پیش آنے والے مسائل میں علمائے رعایا سے مشورہ کرنا امام پر لازم ہوتا اور یہ بھی واجب ہوتا کہ جو کچھ اس کی رائے میں آتے فرما دے اگرچہ ان کا فرمایا ہوا دوسرے علما کے مخالف ہو کیونکہ اس وقت مذکورہ دلیل شاید پوری ہو جاتی مگر

شاید آیت ذیل،

وَالَّذِيْنَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ

(سورۂ شوریٰ رکوع ۴)

تا آخر نص صریح است۔ و جواب وسیلہ ای کہ از دنیا است ماخذ آیات شیعیان را چہ سود دارد۔ و آنہم چنیں علما رعیت را کہ متعدد فرق شود باشد۔ صیغۂ خطابات مثل یَا اَیُّھَا النَّاسُ، یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وغیرہ باز بہر چہ کار آید۔ و چنین آیۃ

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ

(سورۂ توبہ رکوع ۱۵)

اور وہ لوگ کہ ان کا معاملہ آپس میں مشورے سے ہوتا ہے۔

علامہ کے کان تک نہیں پہنچی ہے اور کہیں پہنچی کیا کام تو سینوں کا ہے۔ آیتوں کے مضمون سے شیعوں کو کیا تعلق اور وہ بھی اپنے زمانے کے اس جیسے علما کو جو اپنے فرقہ کو پیشوا ہیں اسکے علاوہ عام خطابات جیسے اے لوگو! اے ایمان والو! وغیرہ پھر کس مقصد کے لئے ہیں اور اسی طرح یہ آیت

"ان میں سے ہر فرقے میں کیوں نہ ایک گروہ"

خود باش سو گفتار خواہد ماند۔ اگر فہم کلام ربانی سواء معصوم دیگراں را محال بود ایں خطابات و جمیع آیات از قسم تکلیف مالا یطاق است وندامام را کلام ربانی کافی است آخر در شان ہمیں کلام تِبْیَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَهُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ فرمودہ اند۔ وقتیکہ امام را فہم کلام است وکلام تبیاناً لکل شئی باز چہ حاجت کہ امام معصوم باشد۔ آری اگر تبیاناً لکل شئی نبودی ضرورت وحی افتادی آنوقت اگر عصمت شرط می فرمودند گنجد ما ہیچ حرفی ضروری نیست ضروری مسلم لیکن مثل انبیاء اگر پیروی افعال ائمہ ہم از ہر قسم کہ باشد فرض بودی آنوقت البتہ بحکم برہان عصمت ائمہ ضروری بود علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی فرمودہ اند اطاعت و اتباع مطلق افعال لازم نفرمودہ اند بلکہ سنن معتادہ کہ پیش نظر ہر آئندہ وروندہ از اصحاب و علماء باشند۔ زیرا کہ خلفاء راشدین بحکم عموم خطاب اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ

وبحکم ارشاد عموم

من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو رد۔

مامور بآں اند کہ عمل بما اُنزِل کنند و پیروی ما سوا

خدا کی پناہ فضول ہو کر رہ جائے گا۔ اگر کلام خداوندی کا سمجھنا[1] ہو جائے تو آخر اسی کلام ربانی کی شان میں "ہر چیز کا بیان کرنے والا اور مومنین کے لیے خوشخبری، رحمت اور ہدایت اور متقین کے لیے ہدایت" اللہ تعالیٰ نے فرمائے ہیں جبکہ امام میں کلام سمجھنے کی قابلیت ہے اور کلام خود ہر چیز کا بیان ہے پھر کیا ضرورت ہے کہ امام معصوم ہو۔ ہاں اگر کلام ربانی ہر چیز کا بیان نہ ہوتا تو وحی کی ضرورت پڑتی اور اس وقت امام کے لیے معصوم ہونا شرط قرار دیتے کیونکہ معصومیت ہمارے نزدیک وہاں کے لیے ضروری ہے، ہم بھی ضروری کہتے۔ ہاں انبیاء کی طرح سے ائمہ کے افعال کی پیروی بھی خواہ وہ افعال کسی قسم کے ہوں اگر فرض ہوتی تو البتہ دلیل کی بنا پر ائمہ کا معصوم ہونا ضروری ہو جاتا کیونکہ انبیاء کی طرح ائمہ بھی واجب الاطاعت ہیں۔ مطلق افعال کی پیروی اور اتباع کو ضروری نہیں فرمایا ہے بلکہ وہ مروجہ سنتیں جو ان خلفاء نے صحابہ اور علماء میں سے ہر آنے اور جانے والے شخص کی نظروں کے سامنے کی ہوں اس لیے کہ خلفائے راشدین عام خطاب "پیروی کرو تم جو کچھ تمہاری طرف تمہارے رب کی طرف سے نازل ہوا اور اس کے سوا اولیاء کی پیروی مت کرو"[1] کے حکم کے مطابق اور اسی طرح عام حکم کے مطابق کہ "جس شخص نے ہمارے اس امر (یعنی دین) میں ایسی نئی بات پیدا کی جو دین میں سے نہیں ہے تو وہ قابل رد ہے"[2] اس بات کے مامور ہیں کہ اللہ کی طرف سے نازل کی گئی

[illegible]

[1] یہ آیت یہ ہے اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ ۭ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ۝
(سورہ اعراف رکوع نمبر ۱) مترجم

[2] اس حدیث کا گذشتہ کسی مکتوب میں حوالہ دیا جا چکا ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ حدیث یہ ہے:
عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَنْ اَحْدَثَ فِیْ اَمْرِنَا ھٰذَا مَا لَیْسَ مِنْہُ فَھُوَ رَدٌّ (بخاری و مسلم) مترجم۔

تحفہ ، ایں طرف خطاب كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ الخ بکافہ اہل اسلام فرمودہ ، و ہر واند فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ بعضہم بعضا لیکن ہا کاں در میہ امیر باشد یا خلیفہ ۔ تقریر چنیں زمانی رعیتہ را گنجائش رد و انکار و امیر و خلیفہ را استماع نصیحت ہر کس و ناکس و کار بود اکنون غور باید کرد کہ چوں رعیت چنیں باشد و امیر چناں وانہ فطرت حکم اِتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ و نمو سہ احدث التہ قافیہ را چناں تنگ کردہ باشد ممکن نیست کہ امری غیر مشروع و محدث جاری تواں شد ۔ اگر گاہ گاہے بحکم خطاء بشری و نقص فہم حکمی خلاف ما انزل خلیفہ صادر فرمودہ باشد لازم اہل دین تنبیہ فرمودہ باشند ۔ و بازہ بجادہ مستقیم آوردہ باشند ۔

چیز کی پیروی کریں اور اللہ کی نازل کی ہوئی چیز کے ماسوا کی پیروی نہ کریں اور اس طرف " تم ایک[1] ایسی امت ہو جو لوگوں کے لیے پیدا کی گئی ہو کہ لوگوں کو نیکی کا حکم کرتے ہو اور برائی سے منع کرتے ہو " کا خطاب تمام مسلمانوں کے کانوں میں پہنچا ہے اور " آپس میں نیکی کا ایک دوسرے کو حکم کرو " کے پروانے نے بے خوف لوگوں کے سینوں کو چاک کر دیا امیر ہو یا خلیفہ نظر بنا بریں تو رعایا کے ادنیٰ طبقہ کو رد کرنے اور انکار کی گنجائش رہتی ہے اور نہ امیر اور خلیفہ کو ہر کس و ناکس کی نصیحت کو سننے کی فرصت باقی رہتی ہے ۔ اب غور کرو کہ جب رعیت ایسی ہو اور خلیفہ اس طرح کا ہو ۔ دوسری طرف " پیروی کرو جو تمہاری طرف نازل کیا گیا " کا حکم اور " من احدث " کا نمو اس طرح قافیہ تنگ کر رہا ہو تو پھر ممکن نہیں ہے کہ کوئی بات بھی شریعت کے خلاف یا کوئی بدعت جاری ہو سکے ۔ اگر وقت بے وقت خطاء بشری اور غلط فہمی کے باعث خلیفہ نے خلاف قرآن کوئی حکم صادر کر دیا ہو تو اسی وقت دین کے اراکین نے ضرور تنبیہ فرمائی ہو گی اور پھر سیدھی راہ پر اس کو لے آتے ہوں گے ۔

الحاصل بیان کردہ شد کہ سنت خلفاء و آں خلفاء اول خواہ ہوں یا صواب گاہی بلکہ اگر فہم یافتہ شد سنت خود بر سلوک و شمول بودن آں دلالت دارد کہ بی تحریم عمل صورۃ نہ بندد ۔ چنانچہ محاورہ دانی عرب و واقفاں اصطلاحات قرآن و حدیث واقف اند ۔

اب غور کرو کہ سنت خلفاء و خلفاء ہو گی جو اول ہو گی تھی یا وہ جس کو غلطی قرار دیا جائے کہ جو ابتداء میں ان سے از روئے بشریت سرزد ہو گی تھا یا وہ امر درست جو بعد میں ارکان دین کے مشورے سے پایا ۔ خلفاء کی سنت وہیں مشغول ہو گی یا جو بعد میں قائم ہوئی بلکہ اگر غور سے جانچ ہو تو سنت کا لفظ خود اس بات کے مروج ہونے اور شمول رہنے پر دلالت کرتا ہے جس کی صورت بار بار عمل کئے بغیر قائم نہیں ہو سکتی ۔ چنانچہ عربی محاورات جاننے والے اور قرآن و حدیث کی تعبیرات سے واقف لوگ سمجھتے ہیں ۔

بالجملہ معصومیت اگر ضرور است در پیروی ، اعمال

خلاصہ یہ کہ معصومیت اگر ضروری ہے تو اعمال کی

[1] پوری آیت یہ ہے كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ۔ مترجم

ضروری است۔ باقی در نزول وحی آں را مدخلے نیست آرے در باب ایصال معصومیت از کذب ضروری است فقط مگر ایصال چیزی دیگر است ونزول چیز دیگر البتہ غرض در نزول ہمیں ایصال است در نبی و نائبان نبی فقط چہ اگر وحی متعلق بخاصہ نفس نبی می باشد آں دم بعصمت از کذب ہم سروکار نبود اہا لہذا۔ با ایں ہمہ میگوییم کہ امام ہرچند بلند مرتبہ باشد اما تا ہم نائب نبی است۔ اگر در امام خطاء فہم محال است در نبی بدرجہ اولی ممتنع خواہد بود مگر حافظان قرآنی میدانند کہ انبیاء مثل آدم و موسیٰ علیہما السلام و داؤد علیہ السلام در فہم مطالب و حقائق و وقائع خطا کردہ اند۔ حضرت آدم علیہ السلام در فہم حکم و خطاب

پیروی میں ضروری ہے۔ باقی وحی کے نزول میں اس کو دخل نہیں ہے۔ ہاں تبلیغ احکام کے سلسلے میں جھوٹ سے فقط پاک ہونا ضروری ہے لیکن کسی آیت کا پہنچا دینا اور بات ہے اور نزول آیت دوسری بات ہے۔ البتہ وحی کے نازل ہونے کی غرض نبی اور نائب نبی کو صرف وحی کا پہنچا دینا ہے۔ کیونکہ اگر وحی صرف پیغمبر کی ذات خاص سے متعلق ہو تو اس وقت کذب سے معصوم ہونے سے بھی کوئی سروکار نہ رہے گا۔ اس کے باوجود میں کہتا ہوں کہ امام کتنا ہی بلند مرتبہ ہو پھر بھی نبی کا نائب ہے۔ اگر امام میں سمجھنے میں غلطی محال ہے تو نبی میں بدرجہ اولیٰ غلطی ناممکن ہوگی۔ لیکن قرآن کے حافظ جانتے ہیں کہ جب بعض پیغمبر مثلاً آدم اور موسیٰ علیہما السلام اور داؤد علیہ السلام سے بھی حقائق اور واقعات کے مطالب کے سمجھنے میں بھول چوک ہوگئی ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام سے اس خطاب اور حکم کے بارے میں

لَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ

خطا کردند۔ و اگر شیعیان بمقابلہ ما گویند کہ ہر چہ کردند عمداً کردند خطا نکردند، عمداً گناہ بدتر از گناہ باشد۔ باقی حضرت موسیٰ علیہ السلام با ایں ہمہ سامان تذکر و اسباب یادگاری کہ انبیاء و کردن قصہ مصاحبت حضرت خضر علیہ السلام تا آخر صحبت ہویداست در فہم حقائق آں وقائع کہ حضرت خضر نمودند از کجا بجا رسیدند۔ و حضرت داؤد علیہ السلام باآنکہ نبی بودند در قصہ غنم حکم کردہ آیتہ

"کہ اس درخت کے پاس تم دونوں مت جانا"

بھول چوک ہوگئی اور اگر شیعہ ہمارے مقابلے میں یوں کہیں کہ انہوں نے جو کچھ کیا جان بوجھ کر کیا نہ کہ بھول سے کیا تو عمداً گناہ کرنا سہو سے بدتر ہوگا۔ باقی حضرت موسیٰ علیہ السلام باوجود ان تمام یاد دہانیوں کے سامان کے ہوتے ہوئے قصے کے یاد رکھنے کی وجہ سے واضح ہے پھر بھی ان واقعات کی اصلیت کے سمجھنے میں جو حضرت خضر سے ظہور میں آئے کہاں سے کہاں پہنچے اور حضرت داؤد علیہ السلام باوجود

لہ جان بوجھ کر گناہ کرنے کی تردید خود قرآن کر رہا ہے جیسا کہ فرماتے ہیں فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا آدم علیہ السلام نے درخت کے پھل کو بھول کر کھا لیا اور ہم نے جان بوجھ کر کھانے کا ارادہ نہیں پایا۔ (مترجم)

لہ موسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کا واقعہ مشہور ہے کہ کشتی کا تختہ توڑنے ایک لڑکے کو قتل کرنے اور دیوار سیدھی کرنے کے بارے میں موسیٰ علیہ السلام بار بار بھول میں پڑتے رہے تھے حالانکہ خضر علیہ السلام نے وہ وعدہ صبر سے واقعات دیکھتے جانے کی دو بار تاکید کی اور خضر علیہ السلام بھول کی معذرت کرتے رہے ہیں۔ مترجم

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ الخ

مذکور است، بحقیقة الامر نرسیده اند و حضرت سلیمان علیه السلام با آنکه تا آن زمان نبی نشده بودند حق بحقدار رسانیدند. والله اعلم بحقیقة الحال

اول

الحاصل اول، دلیل اول ناتمام است واگر تمام است هرچه در امام ضروری است در نبی ضرورتر. چون آنجا نیست اینجا چگونه ضروری بود. این است حال دلیل اول. واز حال دلیل ثانی مپرس که ازین هم بتر است.

نزد علامه طوسی امام حافظ شریعت است

علامه طوسی می نویسد که امام حافظ شریعت است. اگر خطاء در فهم او جائز باشد حافظ نباشد. سبحان الله

برین فهم و دانش بباید گریست

اگر مطلبش اینست که شریعت را وجودی است در خارج اما در محل آفات از دست تعدی مخالفان اندیشهٔ گم گشتگی

اس بات سے کہ نبی تھے مگر ان سے کھیت چر جانے کے بارے میں جو کہ آیت

"اور داؤدؑ[1] اور سلیمانؑ جبکہ فیصلہ کر رہے تھے کھیتی کے بارے میں جبکہ اس کو قوم کی بکریوں نے چر لیا تھا تو ہم ان کے حکم کو دیکھ رہے تھے۔ ہم نے سلیمانؑ کو اس مسئلہ میں سمجھا دیا" الخ

مذکور ہے داؤد علیہ السلام نبی ہونے کے باوجود حقیقت امر کو نہ پہنچے اور حضرت سلیمان علیہ السلام باوجودیکہ اس وقت نبی نہ تھے انہوں نے حق حقدار کو دلا دیا۔ باقی حقیقت حال کو اللہ زیادہ جانتا ہے۔

الحاصل پہلے تو یہ بات ہے کہ علامہ کی دلیل اول ہی ناقص ہے اور اگر مکمل مان لی جائے تو جو بات امام میں ضروری ہے وہ نبی میں زیادہ ضروری ہے جب نبی میں نہیں تو امام میں کس طرح ضروری ہے۔ یہ تو تھا اول دلیل کا حال۔ رہی دوسری دلیل اس کا تو پوچھنا ہی کیا کہ پہلی سے بھی بدتر ہے۔

علامہ طوسی کے نزدیک امام حافظ شریعت ہوتا ہے

علامہ طوسی لکھتے ہیں کہ امام شریعت کا حافظ ہوتا ہے۔ اگر اس کی فہم میں غلطی جائز ہو سکتی ہے تو پھر وہ حافظ نہ ہوا۔ سبحان اللہ

اس سمجھ اور علم پر رونے کا مقام ہے

اگر مطلب یہ ہے کہ شریعت کا خارج میں وجود ہے البتہ آفات کے موقع پر دشمنوں کی دستبرد سے گم ہو جانے کا

---

[1] داؤد علیہ السلام کا کھیت کے بارے میں فیصلہ اور سلیمان علیہ السلام کا تصفیہ گزشتہ مکتوب کے حاشیے میں گزر چکا ہے۔ یہ آیت سورہ انبیاء میں ہے۔ مترجم

سلم. ما نیز میگوئیم کہ شریعت محمدی درین عالم خود حضرت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم آوردہ اند کلام ربانی بطفیل اوشان نزول فرمودہ و خود اوشان صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ بیان مطالبش فرمودند. اما اندیشہ ازاست کہ اعادی بسیار نزد کلام اللہ را بسوزند و احادیث را کہ شرح معانی قرآنی است بشویند اگر چہ سامان بقای دین و زوال شرح متین ازین جہان باشد لیکن بہر نگاہداشت این چنین دین متین کردن حفظ نمای الفاظ معلوم کرد است فہم معانی چہ ضرور است

اندیشہ ہے کہ سلم. ہم بھی کہتے ہیں کہ شریعت محمدی اس دنیا میں خود حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں۔ کلام ربانی ان کے طفیل میں اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اور خود انہوں نے ہی صلی اللہ علیہ وسلم نے "يعلمهم الكتب والحكمة" کی گواہی کے مطابق اس قرآن کریم کا مطلب بیان فرمایا لیکن ایسے حوادث ہو سکتے ہیں کہ دین کے دشمن اس کو درہم برہم کر دیں اور کلام اللہ کو جلا دیں اور حدیثوں کو کہ قرآن کریم کے معانی کی شرح ہیں مٹا دیں یا جو بھی دین کی پراگندگی اور شرع متین کے زوال کی صورت اس دنیا میں ہو سکتی ہے کر ڈالیں لیکن اس جیسے دین متین کی حفاظت کیلئے کہ الفاظ معلوم کے لوگوں میں محفوظ ہوں معانی کا سمجھنا کیا ضرور ہے۔

حافظان قرآن الفاظ را یاد میکنند و از معانی خبر ندارند و عالمان کہ الفاظ را ندانند از وشان پرسیدہ معانی در بر آمدند

قرآن کریم کے حافظ صاحبان الفاظ کو یاد کرتے ہیں اور انہیں معانی کا کچھ پتہ نہیں ہوتا اور علما حضرات جو کہ الفاظ قرآن یاد نہیں رکھتے حافظوں سے پوچھ کر معانی نقل لیتے ہیں۔

اصل دین کلام مبین است

بالجملہ اصل دین کلام مبین است کہ

تبیانا لکل شیء برآں گواہ است و احادیث بحکم يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ شرح آں. ہر کہ این متن و این شرح را یاد کرد حافظ دین شد. فہمیدہ باشد کہ نفیسہ باشد آن وقت تنفیذ احکام کہ بجای امر بالمعروف و نہی عن المنکر است فہم دین ضرور است آں از خود فہم آمر فرود نیست چنانکہ دانستہ.

اصل دین کلام مبین ہے

بالجملہ اصل دین کلام مبین ہے کہ جو ہر چیز کو بیان

کرنے والا ہے اور حدیثیں يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ کے حکم کے مطابق اس کی شرح ہیں۔ جس شخص نے متن یعنی کلام اللہ اور اس کی شرح (یعنی احادیث) کو یاد کر لیا وہ دین کا حافظ ہو گیا خواہ اس کے معنی سمجھے ہوں یا نہ سمجھے ہوں۔ ہاں احکام کو نافذ کرنے کے وقت کہ یہ نافذ کرنا ہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے دین کا سمجھنا ضروری ہے اس کے لئے خود آمر کا سمجھنا ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو گیا ہے۔

ل احکام کے نفاذ کے وقت [illegible] ... کے سمجھانے کے [illegible]
[illegible] آمر خود [illegible] ۔ مترجم

و از همین جا است که طالوت امام بود و نبی نبود لیکن نبی را برابر میداشت که هرچه نبی بفرماید وی نیز همان بفرماید. دیگر مراد این است که اقامت دین بفرماید و نیز میگوئیم که امام مقیم دین و حامی شرع متین که همانا مرادف اقامت صلوٰة و ایتاء الزکوٰة و امر بالمعروف و نهی عن المنکر است نباشد لیکن این قدر علم هم ضرور نیست تا بعصمت از خطاء فهم چه رسد. آری افضل همین است که اعلم از دیگران باشد گر چه احتمال خطا ممکن نباشد چه این خود سوا ذات کبریائی ممکن نیست. نبی باشد یا ولی. چنانچه قصص مذکوره بایں تقریر که قصص اکابر انبیاء اند بهر اثبات این کلیه کافی است چه دیگران از انبیاء بدرجهٔ اولیٰ در محل خطا خواهند بود. و از قصص مذکوره درین باره دلیل کافی نیست قصه اسیران بدر که خود قصهٔ سرور انبیاء است دلیل عدم عصمت فهم انبیاء و امت.

اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ طالوت[1] امام تھا اور نبی نہ تھا لیکن اپنے ساتھ ایک نبی (شمویل علیہ السلام) بھی رکھتا تھا کہ جو نبی فرماتے یہ بھی وہی حکم دے۔ اور اگر اس کی (دلیل کی) مراد یہ ہے کہ دین کو قائم کردے۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ امام دین کو قائم کرنے والا اور شریعت متین کی حمایت کرنے والا ہوتا ہے کہ وہی نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے، نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کے مترادف ہے، لیکن اتنی بات کیلئے خود عالم ہونا ضروری نہیں ہے۔ کجا غلط فہمی سے محفوظ ہونا ضروری ہو۔ ہاں افضل بات یہی ہے کہ وہ دوسروں سے زیادہ عالم ہو۔ مگر یہ نہ کہ غلطی کا احتمال اس میں ممکن نہ ہو کیونکہ غلطی سے پاکی سوائے ذات خداوندی کے اور کسی کیلئے ممکن نہیں ہے۔ نبی ہو یا ولی۔ چنانچہ انبیا کے مذکورہ واقعات اس نظریے کہ وہ سب سے بڑے انبیا کے قصے ہیں اس قاعدہ کلیہ کے ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کیونکہ دوسرے (چھوٹے انبیا) بدرجہ اولیٰ خطا کی جگہ میں واقع ہو جائیں گے مگر مذکورہ واقعات اس بارے میں کافی و شافی دلیل نہیں ہیں تو بدر کے قیدیوں کا قصہ جو کہ خود انبیا کے سردار کا قصہ ہے۔ انبیا علیہم السلام کے غلط فہمی سے غیر معصوم ہونے کی دلیل ہے۔

الغرض عصمت عملی چیزی دیگر است و عصمت فہمی چیزی دیگر. درین قدر شک نیست که انبیاء دیده و دانسته مخالفت اوامر و نواہی خداوندی نمیکنند. و دلیلش یاد دارم که در پرچه های سابق عرض داشته ام لیکن ازین قدر عصمت فہمی

غرض یہ ہے کہ انبیا کی عملی عصمت (گناہ سے معصوم ہونا) اور چیز ہے اور فہم کی عصمت دوسری چیز ہے۔ اتنی بات میں شک نہیں ہے کہ انبیا جان بوجھ کر خداوند کریم کے اوامر و نواہی کی مخالفت نہیں کرتے ہیں اور اس کی دلیل مجھے یاد

---

[1] موسیٰ علیہ السلام کے بعد ایک بادشاہ جالوت نے بنی اسرائیل پر حملہ کیا۔ ان پر مسلط ہوا اور ان کو ان کے گھروں سے نکال دیا۔ بنی اسرائیل ایک جگہ جمع ہوئے اور اپنے زمانے کے پیغمبر شمویل علیہ السلام سے کہا کہ ہمارے لیے کوئی بادشاہ مقرر کریں تاکہ ہم جہاد کریں۔ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے طالوت کو بادشاہ مقرر کیا ہے چنانچہ طالوت کے ساتھ مل کر انہوں نے جہاد کیا۔ طالوت تمام اوامر و نواہی سے واقف تھا مگر حضرت شمویل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہدایت اور الہام کو نافذ کرتا تھا جس سے معلوم ہوا کہ طالوت تو امام تھا [illegible] کہ جنگ بدر کے قیدیوں کو استخارے سے قبل آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صحابہ کے مشورے سے فدیہ لے کر چھوڑ دیا تھا۔ اس کا ذکر گزشتہ مکتوب کے حاشیے میں آ چکا ہے۔ مترجم۔

لازم نمی آید۔

بانیہامیتہ:-

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ

بہر تفسیرے کہ گیرند بود نوع خطا۔ نہیں جملہ انبیاء و رسل دلالت دارد۔ و چوں نباشد ہر کہ محل حوادث نیست معرض خطا نتواں شد۔ ورنہ ہر کہ باشد در محل خطا است۔ لیکن وا تی محل حوادث نبودن منحصر در یک فرد است کہ ذات کبریائی است۔ علش ہمہ است و صاف کہ منشأ آں بجز وجود امرے نیست۔ ظلمت شیطانی و دیگر حوادث ظلمتہا و وسائل نیست کہ نورش را گم کنند و در خطا افگند۔ باقی در حکم اول ظلمت عدم دامنگیر حال اوست۔ چہ امکان خاص با قتران وجود و عدم

ہے پہلے اوراق میں عرض کر چکا ہوں لیکن اتنی بات سے غیر کی عصمت لازم نہیں آتی۔

ان سب باتوں کے باوجود آیت ذیل

"نہیں بھیجا ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول اور نہ نبی لیکن جب اس نے کوئی تمنا کی تو شیطان نے اسکی تمنا میں ملاوٹ کر دی۔"

جس تفسیر سے بھی ہم ذکر وہ آیت کریں گے تمام انبیاء اور رسولوں کی نفس خطا کے بیچ آجانے پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو کیونکہ جو ہستی حوادث کا محل نہیں ہے (یعنی لا تتبدل) وہی ہستی محل خطا نہیں ہو سکتی ورنہ ہر کسی سے خطا سرزد ہو سکتی ہے لیکن تمہیں معلوم ہے کہ حوادث کا محل نہ ہونا صرف ایک فرد میں منحصر ہے اور وہ ذات خدا ہے کیونکہ اس کا علم بید اور روشن ہے کیونکہ اس علم کا منشا وجود ان کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ شیطان کی پیدا کردہ تاریکی اور دوسرے ظلمت خیز

ــــه یہ آیت پارہ ۱۷ سورۂ حج رکوع ۱۳ میں ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی لکھتے ہیں "قدیم سے یہ عادت رہی ہے کہ جب کوئی نبی یا رسول کوئی بات بیان کرتا یا اللہ کی آیات پڑھ کر سناتا ہے شیطان اس بیان کی ہوئی بات یا آیت میں طرح طرح کے شبہات ڈالتا ہے یعنی بعض باتوں کے متعلق بہت لوگوں کے دلوں میں وسوسہ اندازی کر کے شکوک و شبہات پیدا کر دیتا ہے مثلاً نبی نے آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ الخ پڑھ کر سنائی شیطان نے شبہ ڈالا کہ دیکھو اپنا مارا ہوا حلال اور اللہ کا مارا ہوا حرام کہتے ہیں۔ یا آپ نے إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ پڑھا اس نے شبہ ڈالا کہ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ میں حضرت عیسیٰ و عزیر اور ملائکہ بھی شامل ہیں یا آپ نے حضرت مسیح کے متعلق پڑھا كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ شیطان نے سجھایا کہ اس سے حضرت مسیح کی ابنیت اور الوہیت ثابت ہوتی ہے اس القاء شیطانی کے ابطال اور رد میں پیغمبر علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی وہ آیات سناتے ہیں جو بالکل صاف ہوں اور ایسی ہی باتیں بتلاتے ہیں جن کو سن کر شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے گویا متشابہات کی ظاہری سطح کو لے کر شیطان جو اغوا کرتا ہے آیات محکمات اسکی جڑ کاٹ دیتی ہیں جنہیں سن کر تمام شکوک و شبہات ایک دم کافور ہو جاتے ہیں" علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی کی اس تفسیر سے انبیاء کی بھی خطاء [illegible]

(مترجم)

بندہ دید ہمین است کہ حکم خاصہ بایجاب وسلب ترکیب یافتہ

حوادث کی رسائی تک پہنچ نہیں ہے کہ وہ اس کے نور کو غبار آلود کر دیں اور ظلمت میں ڈال دیں لیکن ممکن ہستی میں سب سے پہلے تو تاریکی عدم اس کا دامن پکڑے ہوتے ہے کیونکہ امکان خاص وجود و عدم دونوں کے ممکن ہونے سے صورت اختیار کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ (قضیہ) حکمِ خاصہ کی ترکیب میں اثبات ونفی دونوں شامل ہیں۔

دوم صدور کدورات مظلمہ از بدن و متممات بدن اغذیہ واشربہ و فضلات آن ہا و اصحاب و اقران نیک و بد میرسد. و شیطان و جنات کہ در اصل خلقۃ مظلم افتادہ اند بوساوس کدورات و ایہامات ظلمت میگردانند بہر حال ماوراء ذات کبریا ہر کہ باشد در محل حوادث است و معرض کدورات. نبی باشد یا ولی. اما بہ نسبت ما گنہگاران تیرہ درون نور او شان صراحۃً نور است اما مقابل او تعالیٰ صفائی و شفافی کجا تا از خطاء و غلطی فہم عصمت ضروری باشد. غایۃ ما فی الباب مثل ما تیرہ درونان در ہر امر غلط نکردہ باشند. اما چون منشأ غلط فہم مشترک است اگر فرق است فرق شدۃ و ضعف است. خطاء فہم نیز مشترک باشد. ہاں فرق شدۃ خطاء و ضعف خطاء و قلۃ و کثرت بوجہ مذکور ضروری است.

دوسرے یہ کہ سیکڑوں تاریک کدورتیں جو بدن کی اور بدن کو تقویت دینے والی غذاؤں اور پینے کی چیزوں اور ان کے فضلات اور اچھے برے ہم زمانہ اور ساتھیوں کی طرف سے پہنچتی رہتی ہیں اور شیطان اور جنات کہ اصل میں تاریک خلقت واقع ہوتے ہیں طرح طرح کے وسوسوں سے صاف دل کو میلا کر دیتے ہیں۔ بہر حال ذات کبریائی کے سوا جو بھی ہے حوادث کے مقام اور کدورتوں کی جگہ میں ہے۔ خواہ وہ نبی ہو یا ولی۔ لیکن ہم سیاہ دل گنہگاروں کی بہ نسبت اولیا اور انبیا کا نور سراپا نور ہے لیکن پھر بھی اس اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں صفائی اور شفافی کہاں ہو سکتی ہے کہ بھول چوک اور غلط فہمی سے عصمت ضروری ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم جیسے سیہ دلوں کی طرح ہر بات میں انبیا اور اولیا غلطی نہیں کرتے بلکہ چونکہ غلط فہمی کا سبب ہم میں اور ان میں مشترک ہے اس لئے اگر ہم میں اور ان میں کوئی فرق ہے تو قوت اور

---

[1] جس چیز کے وجود و عدم کا ہونا ممکن ہو تو اس کو امکان خاص کہتے ہیں۔ مثلاً زَیْدٌ مَوْجُوْدٌ و زَیْدٌ لَیْسَ بِمَوْجُوْدٍ دونوں درست ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید کا وجود اور عدم وجود دونوں ممکن ہیں۔ مترجم۔

[2] حکمِ خاصہ وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے اور محمول کا سلب موضوع سے دونوں ممکن ہوں مثلاً زَیْدٌ مَوْجُوْدٌ میں زَیْدٌ موضوع اور مَوْجُوْدٌ محمول ہے۔ زید کے لئے نہ وجود ضروری ہے اور نہ عدم ضروری ہے اور حکمِ عامہ وہ قضیہ ہوتا ہے کہ اس میں جو حکم بیان کیا جاتا ہے اس کی مخالف جانب ضروری نہ ہو خواہ جانب موافق واجب ہو یا ممکن ہو۔ مثلاً اَللّٰہُ مَوْجُوْدٌ میں اللہ کے وجود کا حکم لگایا گیا ہے تو اس کی جانب مخالف یعنی اللہ کا عدم ضروری نہیں۔ یہ دونوں قضایا یعنی حکمِ خاصہ اور حکمِ عامہ عموم و خصوص کی نسبت رکھتے ہیں ہر حکمِ خاصہ پر حکمِ عامہ صادق آئے گا لیکن ہر حکمِ عامہ پر حکمِ خاصہ کا صادق ہونا ضروری نہیں۔ مترجم

ضعف کا ہے یعنے یہ خطا ہو جانا دونوں میں مشترک ہے۔ ہاں قلت[1] خطا اور ضعف خطا اور قلت خطا اور کثرت خطا کا فرق وجہ مذکور کی وجہ سے ضرور پایا جائے گا۔

و اگر غرض طوسی از لفظ شریعۃ این است کہ شریعۃ خود از خدا آرد اوّل این معنی بنسبت این لفظ از قبیل المعنی فی بطن الشاعر است۔

دوم این گزشتہ ہنوز دعوی است کہ بدلیلی مدلل نمی تواں شد۔

دلیل سوم طوسی

اکنوں حال دلیل سوم بشنو کہ چہ قدر پوچ است می گوید کہ بحکم اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم امتثال اوامر ونواہی امام واجب است۔ پس اگر معصوم نباشد اظہار بروی واجب باشد نہ امتثال۔ این دلیل نیز بر خیرہ و فراست جناب علماء شیعیان شہادتی میدہد کہ مپرس سبحان سخن از قبیل است کہ من چہ میگویم و طنبور من چہ میگوید۔ چہ حاصل آیۃ این است کہ اطاعت اہل امر باید کرد مگر چہ ضرور است کہ مراد از اہل امر امیر و امام باشد بلکہ علماء ربانی باشند۔ کہ بنیابت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوامر و نواہی نبوی و خداوندی بخلائق میرسانند و بہمین وجہ مطاع خلائق گردیدہ باشند۔ چنانچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنیابت خداوندی مطاع خلائق گردیدند۔ پس شیعیان کہ در این مقام مدلل انبا وجود این احتمال کہ بنسبت احتمال مقصود ایشاں بشہادت معنی اظہر است چگونہ استدلال بایں آیہ خواہند کرد۔ و مسلّما کہ مراد از اولی الامر امیر و امام مطلق است لیکن منشاء اطاعت ایشان ہمین اولی الامری است نہ نفس

اور اگر طوسی کی غرض لفظ شریعت سے یہ ہے کہ شریعت کو امام خود خدا سے لے کر آتا ہے تو اول تو اس لفظ کے یہ معنی کرنا بالکل ایسے ہی ہیں جیسا کہ کہا گیا ہے المعنی فی بطن الشاعر

دوسرے یہ کہ یہ پوچ کلام ابھی تک ایک ایسا دعویٰ ہے کہ جو کسی دلیل سے مدلل نہیں کیا جاسکتا۔

طوسی کی تیسری دلیل

اب طوسی کی تیسری دلیل کا حال دیکھو کہ کس قدر لچر ہے کہتے ہیں کہ اللہ کی اور رسول کی اور اولی الامر کی اطاعت کرو کے حکم کے مطابق امام کے اوامر اور نواہی کا بجالانا واجب ہے پس اگر امام معصوم نہ ہوتا تو اس کے احکام کا انکار واجب ہوتا نہ کہ احکام کو ماننا۔ یہ دلیل بھی شیعوں کے علماء کی سمجھ بوجھ (یعنی حماقت) پر ایسی شہادت دیتی ہے کہ کچھ نہ پوچھئے۔ بیان تو ایسی ہی ہے کہ جیسا فارسی کا محاورہ "میں کیا کہہ رہا ہوں اور میرا طنبور کیا کہہ رہا ہے" کیونکہ آیت کا خلاصہ تو صرف یہ ہے کہ اہل امر کی اطاعت کرنی چاہیئے مگر کیا ضرور ہے کہ اہل امر سے مراد امیر اور امام ہی ہو بلکہ علماء ربانی ہو سکتے ہیں کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب ہونے کی وجہ سے خدا اور رسول کے احکامات لوگوں کو پہنچاتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ مخلوق کے پیشوا بن گئے ہیں جیسا کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے نائب ہونے کی وجہ سے مخلوق خدا کے پیشوا ہوتے۔ پس شیعہ صاحبان کہ اس موقع پر مدلل بنے ہوتے ہیں اس احتمال کے ہوتے ہوئے کہ جو ان کے مقصود احتمال کی بہ نسبت معنی اظہر ہو

[1] یعنی انبیاء اور اولیاء کی بھی خطا بہت معمولی اور بہت کم ہو گی اور ہم جیسوں کی خطا بہت بڑی اور بکثرت ہو گی۔ مترجم

ذات او شان. چنانچه منشاء اطاعت نبوی صلی الله علیه وسلم وصف رسالت است نه ماهیت و ذات محمدی صلی الله علیه وسلم چنانچه لفظ رسول و اولی الامر خود برین قدر دلیل کافی است و طاعت ذاتی منحصر در آں ذات خداوندی است که خالق همه ذوات و اوصاف است و بهمیں وجه اسم ذات یعنی الله اختیار فرموده‌اند. لیکن چوں این چنیں است اگر ضروری است امتثال اوامر ضروری است که اوامر خداوندی باشند ورنه وصف رسالت و اولی الامری از میان تمام برخاست. پس اگر فرضاً نبی وقت ماورای اوامر خداوندی امری فرموده باشد چنانچه در صحاح اہل سنت موجود است که در تابیر نخل از خود منع فرموده. اطاعت در آں امر بحکم آیت لازم و واجب نیست چنانچه خود فرموده‌اند

سے زیادہ ظاہر ہے۔ اس آیت سے کس طرح استدلال کر سکتے ہیں اور ہم نے مانا کہ اولی الامر سے مراد امیر اور اصطلاحی امام ہی ہو لیکن ان کی اطاعت کا منشا ان کا اولی الامر ہونا ہے نہ مطلق ان کی ذات۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا منشا آپ کے رسول ہونے کا وصف ہے نہ ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور نہ آپ کی ماہیت انسانی۔ چنانچہ رسول اور اولی الامر کا لفظ اتنی بات پر خود کافی دلیل ہے اور ذاتی اطاعت اس ذات خدا تعالی ہی میں منحصر ہے جو کہ تمام ذوات اور ان کی صفات کا خالق ہے اور اسی وجہ سے اسم ذات یعنی (اطیعوا اللہ میں) اللہ اختیار فرمایا۔ لیکن جب بات یہ ہے تو اگر ضروری ہے تو انہی احکام کی اطاعت ضروری ہے جو کہ خدا کی طرف سے ہوں ورنہ رسالت اور صاحب امر ہونے کا وصف ہی جاتا رہے گا۔ پس اگر فرض کر لو کہ اپنے وقت کا نبی، اگر خداوندی احکام کے سوا کسی بات کا خود حکم دے جیسا کہ اہل سنت کی صحیح کتب میں موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجوروں[1] کی شاخ بندی سے منع فرمایا تو اس بات میں آیت کے حکم کے مطابق اطاعت لازم

انتم اعلم بامور دنیاکم

اور واجب نہیں ہے جیسا کہ خود حضور نے فرمایا "تم لوگ اپنے دنیا کے معاملات کو خوب زیادہ جانتے ہو۔"

---

[1] عرب کے لوگ کھجور کے نر درخت کے پھول مادہ درخت کے اوپر چھڑکتے تھے جس سے کھجوریں زیادہ آیا کرتیں۔ ایسا کرنے کو تابیر کہتے ہیں (مظاہر حق کتاب الایمان) حدیث یہ ہے:۔

عن رافع بن خدیج قال قدم نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ وهم یأبرون النخل فقال ما تصنعون قالوا کنا نصنعه قال لعلکم لو لم تفعلوا کان خیرا فترکوه فنقصت قال فذکروا ذالک له فقال انما انا بشر اذا امرتکم بشیء من دینکم فخذوا به واذا امرتکم بشیء من رأیی فانما انا بشر (مسلم)

رافع بن خدیج نے کہا کہ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینے تشریف لائے اور وہاں کے لوگ کھجور کے درختوں کی تابیر کیا کرتے تھے۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ تم کیا کرتے ہو۔ انہوں نے کہا ہم حسب عادت کرتے ہیں۔ فرمایا شاید کہ اگر تم نہ کرو تو بہتر ہے۔ لہذا انہوں نے چھوڑ دیا تو اس سال میوہ کم ہوا۔ راوی نے کہا یہ بات انہوں نے آنحضرت سے کہی تو آپ نے فرمایا میں تو ایک بشر ہوں۔ اگر میں تم سے تمہارے دین کے بارے میں کہوں تو اسے اختیار کرو اور اگر میں تم سے اپنی عقل سے کوئی بات کہوں تو اس کے سوا نہیں کہ میں ایک بشر ہوں۔

اور بعض روایات میں اسی حدیث سے متعلق یہ الفاظ ہیں "انتم اعلم بامور دنیاکم" "تم اپنے دنیا کے معاملات کو خوب جانتے ہو" (مظاہر حق)

او کرا قال۔ لیکن وقتیکہ اہل سنت درباره نبی چنیں گفتہ باشند و اوشاں چہ کنند۔ خداوند علیم کو چنیں پیغمبر باید چنانچہ دانستی و درباره امام بعدہ اولی تسلیم نخواہند کرد کہ بہر گونہ مطاع باشد و منکر و مدعا علیہ را دانی کہ باحتمالے رد قول منکر قیاس کرده جائیکہ خود منطوق کلام مستدل بہ باشد وہمیں وجہ بانیست ازیں آیۃ جملہ دیگر آورده اند کہ بمنزلہ شرح و تفسیر است قضیہ آیۃ اولی درباره اشاره مذکوراست جملہ

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ
إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ
تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

مطلب مذکور پس از مطالعہ ـــ جملہ واقعہ از علم الیقین بحق الیقین میرسد بلکہ بیامکانی خطا ائمہ دلالت دارد کہ میرسد مگر فہم بکاراست۔ ورنہ نابینایان را با ایں روشنی آفتاب ہم بنظر نمی آید۔

الغرض اگر امام معصوم نخواہد بود اگر در فہم معصوم نیست سہوا بحکم خطا نفتہ باشد منجملہ اوامر خداوندی نخواہد بود۔ فی بلکہ صفت امارت و اولی الامری نیز از میان خواہد خاست اگر کسی انکار کند بیا امام انکار نیکند و اگر تسلیم نمیکند انکار از حکم خداوندی نموده قول پیغمبر را ورد میکند عامر خود خدا را پس پشت می اندازد۔ گمنید انم کرده باعر علمائے شیعیاں چہ گل ہا دیده اند بجز اکنو موقعی (آتی)

یا ایسا کر فرمایا۔ لیکن جب اہل سنت نبی کے بارے میں ایسا عقیدہ رکھتے ہوں اور وہ بھی کیا کریں جب خداوند علیم خود اسی طرح فرماتے ہیں جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا تو امام کے بارے میں تو بالاولی تسلیم نہیں کریں گے کہ ہر طریقے سے وہ قابل اطاعت ہوگا اور منکر اور مدعا علیہ یعنی منکر دعویٰ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ مدعی کے خلاف ایک احتمال بھی نکل آئے تو مدعی کے دعوے کو رد کر دے کجا یہ کہ کلام کا واضح مفہوم وجہ استدلال ہو اور غالباً اسی وجہ سے آیت کے بعد دوسرا جملہ لائے ہیں جو اشارۂ مذکورہ کے بارے میں آیت اولیٰ کے متعلق شرح اور تفسیر کا درجہ رکھتا ہے۔ میری مراد یہ آیت ہے :-

"پس اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اس میں اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو اگر تم اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتے ہو"[1]

مذکورہ مطلب بعد والے جملے کے مطالعے کے بعد علم الیقین سے حق الیقین کے درجے پر پہنچ جاتا ہے بلکہ ائمہ کی لغزش کے ممکن ہونے پر اسی دلالت کرتا ہے کہ کچھ نہ پوچھو۔ مگر اس کے لئے سمجھ کی ضرورت ہے۔ ورنہ اندھوں کو تو آفتاب کی روشنی میں بھی کچھ نظر نہیں آتا۔

غرض یہ ہے کہ اگر امام معصوم نہ ہوگا تو اگر وہ فہم میں معصوم نہیں ہے تو وہ جو کچھ شبہے کے باعث کہہ چکا تو وہ مجملہ خدائی احکامات کے نہ ہوگا یہی نہیں بلکہ اس وقت اس بارے میں امامت اور صاحب امر ہونے کی صفت بھی درمیان سے اٹھ جائے گی۔ اس صورت میں امام کا کہنا ماننے سے انکار کر دینا، امام کا انکار کرنا نہیں ہے اور اگر اس کی غلط بات کو تسلیم نہ کرے تو حکم خداوندی کا انکار لازم

[1] یہ آیت پارہ ۵ سورۂ نساء رکوع ۸ میں ہے۔ مترجم

نہیں آتا جبکہ وہ امام کے غلط حکم اور باطل بات کو رد کر رہا ہے اور غیر اللہ کے حکم کو پس پشت ڈال رہا ہے۔ مگر میں نہیں جانتا کہ شیعوں کے علماء نے اس معاملے میں کیا گناہ دیکھا ہے سوائے اس کے کہ اس آیت کے موافق

اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ [1]

باشد دیگر چہ باشد

واگر خاطی در عمل است و باعتبار اعمال معصوم نیست انکار بر افعالش نداتم چہ طور مخالف فرمان واجب الاذعان

اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔

است ما چناں شنیدہ ایم کہ امر چیزی دیگر است و فعل چیزی دیگر۔ مقتضاء اطاعۃ اولی الامر امتثال او امر است نہ اتباع افعال تا انکار بر افعال امام مخالف ایں باشد

ایں است حال دلیل سوم۔

دلیل چہارم علامہ طوسی	اکنوں از حال دلیل چہارم نیز بشنو۔

علماء شیعیاں می فرمایند کہ اگر امام معصیہ کند از عوام در درجہ کمتر باشد۔ چہ امام از قبح معاصی آگاہ تر است و از مناقب طاعات خبردار تر ما میدانستیم کہ علامہ نصیر الدین لاجرم علامہ باشد ایں نمی دانستیم کہ ایں چنیں شتہاء ایں مرد نیز یاد آوردہ اند۔ بناء ایں دلیل بر دو مقدمہ است کہ

" اتباع کرو تم جو تمہارے رب کی طرف سے اتارا گیا ہے اور اس کے سوا اولیا کی پیروی مت کرو۔"

یہی ہے اور اس کے سوا کیا ہے۔

اور اگر امام سے کسی عمل میں خطا ہوتی ہے اور اعمال کے اعتبار سے معصوم نہیں ہے تو اس کے افعال پر نکیر کرنا میں نہیں سمجھتا کہ کس طرح خدا کے واجب الاطاعت حکم کے مخالف ہوگا جو اس نے فرمایا ہے کہ

" اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور جو تم میں سے صاحب حکم ہو۔" [2]

ہم نے تو ایسا سنا ہے کہ امر اور چیز ہے اور فعل دوسری چیز ہے۔ اولی الامر کی اطاعت کا مقتضا احکام کی تعمیل ہے نہ کہ اس کے افعال کی پیروی۔ کہ امام کے افعال سے انکار اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول کے مخالف قرار دیا جائے

یہ ہے علامہ طوسی کی تیسری دلیل کی حقیقت

علامہ طوسی کی چوتھی دلیل	اب علامہ طوسی کی چوتھی دلیل کا

شیعوں کے علامہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر امام گناہ کرے تو درجہ میں عوام سے کمتر ہوگا۔ کیونکہ امام گناہوں کی برائی سے زیادہ آگاہ ہوا کرتا ہے اور طاعات کی خوبیوں سے زیادہ خبردار ہوا کرتا ہے۔ ہم تو یہ سمجھتے تھے کہ علامہ نصیر الدین طوسی یقیناً علامہ ہوں گے لیکن ہم یہ نہیں جانتے تھے کہ اس قسم کی

---

[1] سورۃ اعراف رکوع ۱ پارہ ۸ آیت اس طرح ہے " اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ ۭ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ۔ مترجم

[2] پارہ ۵ سورۃ نساء رکوع ۸ ۔ مترجم

بہر اثبات دو مقدمہ مذکور ضروری است۔

مقدمہ اول | اول آنکہ امامت مفضول بر افضل و فاضل نمی تواں شد۔

مقدمہ دوم | دوم آنکہ امام را آگاہی و اطلاع بر قبائح معاصی و مناقب طاعات از دیگراں زیادہ تر باید۔

لیکن دانی کہ ہر دو مقدمہ باطل است۔ امامت طالوت دلیل بطلان مقدمہ اول است۔ و مناقشہ مسطورہ بالا کہ در شرط بودن علم و نبودن آں بہر امام گزشتہ مذکور شدہ بہر ابطال مقدمہ ثانیہ کافی است بااینہمہ علامہ را اگر دلیل بہم نرسیدہ بود ازیں مصادرہ علی المطلوب کدام مطلوب بدست افتاد۔ آخر دریں گفتن کہ امام را عصمت ضروری است و دریں قول کہ امام را اعلمیت و اعلمیہ ضروراست چنداں فرق نیست کہ آں را دعوی و ایں را دلیل گردانید۔ آرے اگر اول را دلیل و ثانی را دعوی قرار دادی قدرے گنجائش بحث بود کہ اول خاص است و مستلزم ثانی و ثانی عام است و مستلزم اول نیست۔ بالجملہ بہر اثبات خاص اگر عام را آوند بکار نمی آید۔ ہاں جہی نظر کہ عام مساوی خاص را لازم مل باشد مصادرہ لازم خواہد آمد۔

اور شیخ نے جو باتیں بھی انہوں نے ذکر کی ہیں۔ اس دلیل کا زیادہ دو مقدموں پر ہے کہ اس دلیل کو ثابت کرنے کے لئے یہ دونوں مقدمے ضروری ہیں۔

اول یہ کہ امامت اس شخص کی جو کمتر درجہ کا ہو اپنے سے افضل اور زیادہ فاضل پر نہیں ہو سکتی۔

دوسرے یہ کہ امام کو گناہوں کی برائیوں اور طاعات کی خوبیوں سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ آگاہی اور واقفیت ہونی چاہئے۔

لیکن تمہیں پتہ ہے کہ یہ دونوں مقدمے[1] باطل ہیں۔ پہلے مقدمہ کے باطل ہونے کی دلیل طالوت کی امامت ہے اور ذکر ہو بالا زیر ہے، معاملہ جو امام کے لئے عالم ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں ہے۔ دوسرے مقدمے کے باطل کرنے کیلئے کافی ہے۔ ان سب باتوں کے باوجود اگر علامہ کو کوئی دلیل دستیاب نہ ہو گی تو اس مصادرہ علی المطلوب[2] سے کون سا مقصد حاصل ہوا۔ آخر اس کہنے میں کہ امام کیلئے عصمت ضروری ہے اور اس قول میں کہ امام کے لئے زیادہ عالم ہوگا اور زیادہ عالم ہونا بہت ضروری ہے۔ چنداں فرق نہیں ہے کہ رد اول کو دعویٰ اور اسکو دلیل بنا دیا۔ ہاں اگر اول کو دلیل اور دوسرے کو دعویٰ قرار دیا ہے تو بحث کرنے کی قدرے گنجائش تھی۔ کیونکہ اول خاص ہے اور ثانی کو مستلزم ہے اور ثانی عام ہے اور وہ اول کو مستلزم نہیں ہے خلاف

---

[1] دونوں مقدمے یعنی کمتر درجہ والے کو فاضل تر پر امامت کا نہ ہو سکنا اور امام کا دوسروں کی بہ نسبت طاعات اور سیئات سے زیادہ واقف ہونا اس لئے غلط ہے کہ طالوت دونوں حالتوں میں حضرت شمویل علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کم درجہ تھا اور پھر اس کو امام بنایا گیا۔ مترجم

[2] دعوے ہی کو دوسرے عنوان سے دلیل بنا دینے کو مصادرہ علی المطلوب کہا جاتا ہے یہ علم المناظرہ کی ایک اصطلاح ہے۔ مترجم

[3] مطلب یہ ہے کہ جہاں خاص ہو وہاں عام پایا جائے گا اور جہاں عام ہو وہاں خاص پایا جانا ضروری نہیں۔ مترجم

یہ ہے کہ اگر خاص کو ثابت کرنے کیلئے اگر دلیل میں عام کو پیش کریں گے تو کام نہیں چلیگا - ہاں یہ خیال ہے کہ عام خاص کے لئے لازم ہوتا ہے، مصادرہ علی المطلوب لازم آجائیگا -

باقی ماندہ شرطش مصر معجزہ یعنی شد تعیین نیز منوی باشد ورنہ معرفت امام محال است - چہ معنوی صحت متواتر خارج بکہ چشم و گوش تواں دید و شنید - بہر ابطالش کا فیست کہ عدم منو و نیست و بہانا دریں دعوی قدم بقدم نصاری رفتہ اند کہ بشارت نبی اول بہ نبی ثانی شرط میکنند - ہاں اگر دلائل معہودہ ثبوت میرسید آنوقت دریں امر نیز بحث میکردیم بادنہمہ مراداش از تعیین اگر تعیین نام و نشانی و مقدد شکل و حسب و نسب است کہ مفادش تشخص جزئی باشد ایں چنیں تعیین در انبیاء مفقود کما هو مسلم ازآدم علیہ السلام گرفتہ تا بہ نبی آخر الزمان صلوات اللہ علیہم اجمعین کسی نیست کہ از سابق ایں چنیں تعیین بہرہ ور گروہ باشند - و اگر فرضت برائی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چنیں کردہ باشند آں تعیین دیگر امام مومن بکار آمد - ہاں معجزات علمی و عملی را اگر گوئی بجا است - لیکن ایں قدر فرق است کہ محتاج بیان نیست و اگر مراداش ایں است کہ بوصفی تعبیر کنند کہ بجز یک کس بر کس دیگر منطبق نشود -

باقی رہی یہ بات کہ چونکہ عصمت معنوی ہو گئی ہے تو اس کا اعلان بھی ضروری ہوگا ورنہ امام کی شناخت محال ہو جائے گی کہ یہ معنوی امر ہے ذکر خارجی کہ آنکھ اور کان سے دیکھ سکیں یا سن سکیں - اس کو باطل ثابت کرنے کے لئے کافی کا ذکر نا معنوی نہیں ہے - اور (علاوہ اس) اس دعوے میں نصاریٰ کے قدم بقدم چلے ہیں کہ جو پہلے نبی کی طرف سے دوسرے نبی کے لئے کی بشارت دینا شرط قرار دیتے ہیں - ہاں اگر یہ کئے گئے دلائل ثبوت کو پہنچ جاتے تو اس وقت ہم اس معاملے میں بحث کرتے - ان تمام باتوں کے باوجود اگر تعیین سے عطارد کی مراد امام کا حسب و نسب شکل و صورت اور نام و نشان کا تعیین کرنا تو اس کا فائدہ تشخص جزئی ہوگا اور اس قسم کا تعیین انبیاء میں جیسا کہ مسلم ہے نہیں پایا جاتا کجا یہ کہ امام میں پایا جائے - آدم علیہ السلام سے لیکر نبی آخر الزمان صلوات اللہ علیہم اجمعین تک ایک بھی نبی ایسا نہیں ہے کہ پہلے سے اس قسم کی تعیین اس کے لئے کسی نے کی ہو اور اگر فرض کر لو کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے اس قسم کی تعیین کی ہو تو وہ تعیین کس مومن کے لئے کام آئی - ہاں علمی اور عملی معجزات کے متعلق اگر کہو تو درست ہے لیکن ان میں اور اس میں واضح فرق ہے کہ جو بیان کا محتاج نہیں اور اگر عطارد کی مراد یہ ہے کہ یہ اس کا ایسا وصف بیان کریں کہ ایک کے سوا کسی دوسرے پر چسپاں نہ ہو سکے تو

اول خود تش مسلم ورنہ ما جرا ثابت مگر بالاتفاق قرآنی است ہم باشد

دوم در جملہ انبیا مفقود خصوصاً در اول انبیاء یعنی آدم علیہ السلام

اول تو اس کی ضرورت ہی کیا ورنہ اعجاز کی ضرورت کہ منکشف ہو خود ہی کیا رہیگی -

دوسرے تمام انبیا میں ایسی تعیین معدوم ہے خاص طور سب سے پہلے نبی یعنی آدم علیہ السلام میں -

---

ل یعنی علمی و عملی معجزات دیکھ کر لوگ ایمان لاتے اور نبی کی اس سے خاص تعیین ہو جاتی - مترجم

ل یہ کہ آدم علیہ السلام سے پہلے کوئی نبی یا انسان ہی نہ تھا جو آدم علیہ السلام کی تعیین کرتا ... کسی طرح کی تعیین کیسے کر سکتا ہے اور آدم علیہ السلام خود کسی کے خیال کے مطابق نہ ہو سکتے ہیں - مترجم

سوئم آنکہ ایں تعمیم در خلفاء اربعہ محمود چنانچہ آیۃ

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ

اگر بہ دیدہ تدبر دیدہ شود برہمیں قدر گواہی وادہ می کنیم۔

فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ

وحدیث

اِقْتَدُوْا بِالَّذِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ

بہر امامت ائمہ اربعہ یا دوازدہ شاں شاہد می تواں شد چہ لفظ من بعدی کہ در حدیث دوم است سوائے شیخین رضی اللہ عنہما بر کسی راست نمی آید۔ و در حدیث اول ہمیں لفظ با لفظ راشدین پیوستہ تعمیم خلفاء اربعہ میفرماید چہ معنی رشد کہ عبارۃ از اہتداء و اتباع نبویست من کل الوجوہ اگر یافتہ می شود چنانچہ از سیرۃ و صورۃ شاں ہویدا بود۔

بالجملہ اگر تعمیم مفرمودہ اند ہمراہ ایں مردماں فرمودہ اندنہ ہمراہ دیگراں و اگر مرادش از تخصیص آں باشد کہ خود امام

تیسرے ہم کہتے ہیں کہ یہ تعمیم خلفاء اربعہ کے لئے ہے۔

چنانچہ آیت (حسب ذیل)

"اللہ نے تم میں سے ان لوگوں سے وعدہ کیا ہے جو ایمان لائے"

کو غور کی نگاہ سے دیکھا جائے تو اتنی بات پر گواہی دیتی ہے اور حدیث

"تم میری سنت اور میرے بعد کے خلفاء راشدین کی سنت کو اپنے اوپر لازم کرو۔"

اور حدیث ذیل

"تم میرے بعد میں آنے والے لوگوں کی پیروی کرو۔"

چاروں اماموں یا اُن کے بارہ اماموں کی امامت کے لئے گواہ ہو سکتی ہے کیونکہ "من بعدی" کے الفاظ جو کہ دوسری حدیث کے ہیں سوائے شیخین (حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ) کے کسی پر ٹھیک نہیں ہوتے اور پہلی حدیث میں یہی لفظ راشدین کے لفظ کے ساتھ مل کر خلفاء اربعہ کی تعمیم کر دیتا ہے کیونکہ رشد کے معنی کہ وہ رشد یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی اور ان سے ہدایت حاصل کرنا ہے اور وہ رشد ان ہی حضرات میں پایا جاتا ہے جیسا کہ ان کی صورت اور سیرت سے ظاہر ہوگا۔

بالجملہ اگر تعمیم فرمائی ہے تو ان ہی اشخاص کے لئے فرمائی ہے نہ کہ دوسروں کے لئے اور اگر امام سے اس

ل پوری حدیث جو مشکوۃ "باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" میں ہے حسب ذیل ہے۔

عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ قَالَ صَلّٰى بِنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهٖ فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيْغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُوْنُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوْبُ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ كَأَنَّ هٰذِهٖ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ فَأَوْصِنَا فَقَالَ أُوْصِيْكُمْ بِتَقْوَى اللّٰهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا فَإِنَّهٗ مَنْ يَّعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِيْ فَسَيَرٰى اخْتِلَافًا كَثِيْرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ تَمَسَّكُوْا بِهَا وَعَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُوْرِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ (احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی مگر ترمذی اور ابن ماجہ نے صلوۃ کا ذکر نہیں کیا) مترجم

ما میدیم تعرض بر منصب امامت وحی از خدا آید۔ اگر تسلیم کنیم مطلبش
نخواهد بر آمد چه وحی امام اگر حجت باشد بهر او محجت باشد بهر دیگران که منکر
ولایتش تأمل دارند چه فائده خواهد کرد. چه تسلیم قول نبی یا ولی بعد تسلیم
نبوت و ولایتش ضروری است۔ و تسلیم نبوت و ولایتش تاثیری ندارد
ورنه یکی و مصادره علی المطلوب لازم خواهد آمد۔ و آنکه درباره شرط
بودن عدم سبق کفر عبارة ما تقدم دست بآیة

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

زده‌اند شاید بعالم سکر یا وقت وجد زده باشند. اگر فرض کنیم
کرده

إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا

از امام امام مصطلح شیعه مراد داشته‌اند ظلم کرده و غلیه معنون
است ظلم بالفعل بکدام دستاویز گرفته‌اند۔ اگر فهم باشد در جمیع
آیات اشارة بملکات و مراتب بالقوة است ورنه هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ
وغیرها۔ قرآن مشکل اقفال طفلان خواهد شد.
کس نمیداند که بهر متقیان بالفعل هدایت و داء کدام مرض است.
تحصیل حاصل است که از خداوند متعین محال و اگر تسلیم کنیم
که مرتبه فعل و ایمان آیات مراد است لازم آید که هدایت مشرکان و
کافران و فاسقان و ایمان و توبه ایشان محال باشد چه در
همین قرآن می فرمایند

کی دلیل یہ ہے کہ خود امام کے منصب امامت پر تقرر کے وقت، خدا کی
طرف سے وحی آتی ہے۔ اگر ہم مان بھی لیں تو طوسی کا مطلب کچھ نہیں نکلتا
کیونکہ امام کی وحی اگر حجت ہوگی تو ماننے والوں کے لئے ہوگی۔ دوسروں
کے لئے کہ ابھی اس کی امامت میں تامل رکھتے ہیں کیا فائدہ دے گی کیونکہ
نبی یا ولی کے قول کو تسلیم کرنا اس کی نبوت یا ولایت کو ماننے کے بعد
ضروری ہے۔ خود اس کی ولایت یا نبوت کو مان لینے میں کوئی اثر نہیں رکھتی
ورنہ وہی مصادرہ علی المطلوب لازم آئے گا اور یہ کہ امامت کے بارے
میں زمانہ سابق میں کفر کا نہ ہونا شرط قرار دیا ہے اور اس آیت

میرا عہد ظالمین کو نہیں پہنچتا۔

کو دستاویز بنایا ہے تو شاید نشہ کے عالم میں یا بے ہوشی کے وقت
بنایا ہوگا۔ اگر فرض کرلیں کہ

میں تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں

میں امام سے شیعوں کا اصطلاحی امام مراد لیا ہے تو پھر ظلم سے جو کہ
ظالمین میں ہے بالفعل ظلم کا ہونا کس دستاویز سے لیا ہے۔ اگر سمجھ
ہو تو اس جیسی آیات میں بالقوہ مراتب اور ملکات کی طرف
اشارہ ہے ورنہ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ وغیرہ قرآن کی آیتیں طفل
کے لئے بچوں کا کھلونا بن کر رہ جائیں گی۔ کوئی نہیں جانتا کہ بالفعل
متقیوں کے لئے ہدایت کس مرض کی دوا ہے۔ حاصل شدہ بات کو حاصل
کرنا فضول ہے جو کہ خدائے قدیر سے محال ہے اور اگر ہم تسلیم کریں
کہ اس جیسی آیات میں مرتبہ فعل مراد ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ مشرکوں،
کافروں اور فاسقوں کی ہدایت اور ان کا ایمان اور توبہ محال ہے کیونکہ
اسی قرآن میں فرماتے ہیں

ل یہ تینوں ٹکڑے ایک ہی آیت کے ہیں۔ آیت کی ترتیب اس طرح ہے: وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (پارہ الم سورۃ بقرہ رکوع ۱۵) ترجمہ: اور جب اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام کو چند باتوں (احکام) میں آزمایا انہوں نے ان کو پورا کر دکھایا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ابراہیم میں ضرور تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں۔ انہوں نے کہا اور میری ذریت میں سے بھی۔ فرمایا میرا عہد ظالمین کو شامل نہیں ہے۔ مترجم

۱۔ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ
۲۔ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
۳۔ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

الحق بجز آنکه ازیں الفاظ مراتب بالقوہ مراد داشتہ باشند چارہ نیست۔ ورنہ قصص ایمان آوردن بسیاری از کافران و توبہ کردن بسیاری از فاسقان کہ در ہمیں قرآن موجود است چہ معنے داشتہ باشد۔ آیت

اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ لَمَّا اٰمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ (قرآن کریم)

و ہم دیگر آیات را یاد کن و مدح توابان و احکام و خطابات توبہ و ایمان را پیش نظر کن و بازبگو کہ اگر توبہ کافران و فاسقان از محالات بودی ایں وقوع توبہ چگونہ بودی و ایں ہمہ خطابات چہ کار کشودی۔ مگر آنکہ نزد شیعیان ایمان آوردن کافران یا ہدایت یافتن فیض شیطانی باشد و فیض خدا نباشد نعوذ باللہ من ذالک

والحق اینست کہ نہ از امام دریں آیۃ امام مصطلح مراد است ونہ از ظالمین دریں آیۃ ظالمان بالفعل و کافرانکہ ہدایت یافتہ اند یا وقت خروج امام آخرالزمان یا پس و پیش آں ہدایۃ خواہند یافت دور تر کہ از کفر و فسق و ظلم چناں منزہ بودند کہ آب ...

۱۔ اور اللہ قوم کافرین کو ہدایت نہیں دیتا۔
۲۔ اور اللہ فاسقوں کی قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔
۳۔ اور اللہ ظالمین کی قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔

الحاصل اس کے سوا کہ ان الفاظ سے بالقوہ مراتب مراد لیں اور کوئی چارہ نہیں ہے۔ ورنہ بہت سے کافروں کے ایمان لانے اور بہت سے فاسقوں کے توبہ کرنے کے قصے جو کہ اسی قرآن میں موجود ہیں کیا معنی رکھتے ہیں۔ اور آیت (ذیل)

"مگر قوم یونس جب وہ ایمان لے آئی تو ہم نے ان سے عذاب کو ہٹا دیا"۔

اور دوسری آیات کو یاد کیجئے اور توبہ کرنے والوں کی مدح اور توبہ و ایمان کے خطابات کو پیش نظر رکھئے اور پھر بتایئے کہ اگر کافروں اور فاسقوں کی توبہ محالات میں سے ہوتی تو پھر قوم یونس کی توبہ کا واقعہ کس طرح ممکن ہوتا اور یہ مذکورہ بالا تینوں خطابات کیا مشکل کشائی کرتے۔ شاید کافروں کا ایمان لانا اور ہدایت پانا شیعوں کے نزدیک شیطانی فیض ہو گا، خدا کا فیض نہ ہو گا۔ تو ہم اس بات سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں۔

اور حق یہ ہے کہ نہ تو اس آیت میں امام سے اصطلاحی امام مراد ہے اور نہ ظالمین سے اس آیت میں بالفعل ظالم لوگ مراد ہیں اور جو لوگ کہ ہدایت یافتہ ہیں یا امام آخرالزمان (امام مہدی) کے نکلنے کے وقت یا اس سے آگے پیچھے ہدایت پائیں گے تو وہ

ؔ بالفعل کافرین، فاسقین اور ظالمین سے وہ کافر، فاسق اور ظالم مراد ہیں جن کی فطرت کفر، فسق اور ظلم کو ہمیشہ کے لئے قبول کر چکی ہو اور وہ کبھی ہدایت پر نہیں آتے۔ البتہ کتنے کافر ایسے ہیں جو ایمان لے آتے ہیں لہٰذا وہ بالفعل کافر تو ہیں لیکن بالقوہ نہیں کیونکہ وہ مومن ہو جاتے ہیں جیسے قوم یونس علیہ السلام

ؔ پوری آیت یہ ہے "فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَآ اِيْمَانُهَآ اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ لَمَّآ اٰمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيْنٍ" (سورۂ یونس رکوع ۱۰) یونس علیہ السلام کی قوم نینویٰ میں جو موصل کے پاس عراق میں ایک شہر ہے آباد تھی۔ یہ لوگ بت پرست تھے۔ پیغمبر نے ان کو بت پرستی سے منع کیا، مگر نہ مانے۔ آخر یونس علیہ السلام ان کو عذاب کی خبر دے کر اور غضب ناک حالت میں بستی کو چھوڑ کر چلے گئے۔ قوم کے لوگوں نے توبہ کی، بہت گڑگڑائے۔ سچے دل سے ایمان لائے تو اللہ تعالیٰ نے ان سے عذاب کو ہٹا دیا۔ مترجم

که از جماعت. آری چنانکه آب از صحبت آتش حرارت پیدا کند و آن وقت اطلاق حار بر آن درست می‌شود، همچنان کسانی که بجائی رسند یا نواحی یافت جوهر کفار و فساق و صفت کفر و فسق و ظلم گرفته مستحق این اطلاقات معروف یعنی کافر و فاسق و ظالم می‌شوند.

ہدایت یافتہ اپنی استعداد اور قوت کے مرتبے میں کفر، فسق اور ظلم سے ٹھیک اسی طرح پاک رہتے ہیں جیسا کہ پانی اپنی سرد فطرت میں حرارت سے پاک ہوتا ہے۔ اور جیسا کہ پانی آگ کی صحبت سے حرارت کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے اور اس وقت حار (گرم) کا لفظ اس پر بولا جانے لگتا ہے۔ اسی طرح سے وہ لوگ جنہوں نے ہدایت پائی یا ہدایت پاتے گئے وہ کفار اور فاسق لوگوں کی صحبت سے کفر فسق اور ظلم کا وصف لے کر ان مشہور اوصاف کے نام سے متصف ہو کر کافر، فاسق اور ظالم ہو جاتے ہیں۔

باقی ماند اینکه اگر امام مصطلح شیعه مراد نیست باز چه مراد است این اشتباه را انشاء اللہ تعالیٰ برطرف می‌کنیم

باقی رہی یہ بات کہ اگر امام سے شیعوں والا اصطلاحی امام مراد نہیں ہے تو پھر کونسا امام مراد ہے۔ یہ ہے شبہ۔ انشاء اللہ ہم ختم کئے دیتے ہیں۔

عزیز من: اول دو مقدمه یاد دارند -

مقدمه اول | تحقیق این سخن است که "وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ" تا مقصد صاحب قرآن معنی حقیقی لغت عرب مراد دارند.

میرے عزیز! پہلے دو مقدمے یاد رکھئے

مقدمہ اول | پہلے تو یہ بات کہ "نہیں بھیجا ہم نے کوئی رسول مگر اس کی قوم کی زبان میں" تو ظاہر ہے کہ خدا تعالیٰ قرآن کے الفاظ سے اصلی معنے جو عربوں کے نزدیک ہیں وہی مراد لیتا ہے۔ (اردو والے معنی مراد نہیں لیتا)

مقدمه دوم | دوم اینکه "إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا" فرموده اند.

إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا.

فرموده اند. اکنون دو مقدمه را نگه دار و بیین که خود در لغت این آیت معنی ظاهر آن است که معنی امام در محاورات عرب پیشوا است در هر امری که باشد لیکن در این آیه این معنی را مقید بحسن خود کرده اند که سواء از دوست نبوت امامت یاد نشود...

مقدمہ دوم | دوسری یہ کہ "إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا" تو فرمایا ہے (ابراہیم کو)

"میں آپ کو لوگوں کا امام بنانے والا ہوں۔"

فرمایا ہے۔ ان دو مقدمات میں اگر غور کو کام میں لاؤ تو تم خود جان لوگے کہ اس آیت کا مطلب نبوت عطا کرنے کا وعدہ ہے کیونکہ امام کے معنی عرب کے کلام میں پیشوا کے ہیں خواہ وہ کسی امر کا پیشوا ہو لیکن اس آیت میں حق امامت کو اپنے بنانے سے امام مقید

ے ہم تیر نشانہ پر لگاتے ہیں کا جملہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے ہمارا انکساری کے اظہار کے باوجود اس قسم کی لیاقت کا مظاہرہ کرتا ہے جو اہل علم اور صحت مند متقین کی قلم یا زبان سے مناظرے یا مباحثے کے وقت نکل جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم کا منہ اس جیسے جملوں کے لئے موزوں اور برمحل ہوتا ہے۔ مترجم

ے پوری آیت یہ ہے وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (پارہ ۱۳ سورۂ ابراہیم ۴)

امام جنس است که برای طریقه انقلاب امت و فصل نبوت معنی مفهوم بسم تیسیر خداوندی است که با ارسال رسل وہم ساخت تمیز دوشیوه هیچ حکمت باشد که خدا و رسول صلی الله علیه وسلم مقصدی خلافت احدی از خلفا نشده.

شبهه | و اگر در سیئات تصور کرده باشد که هر چه بعالم از حوادث سر میزند همه محمول خدا تعالی است.

جواب | جواب این است که براست الافراق و اسعد و بالاسعد است . و دوسة اول منسوب و ساختن شود و همین است که احسان و علم را بالتبع میکند و بصورة ثانیه حوادث منسوب بخدا می باشد . حق ارسال رسل و علم لدنی وغیره .

اگر برای تحقیق هر شخص مثال عرض میکنم گرامید شهرتو برفهم آن عرض میکردم .

و دلیل دیگر که بر اثبات امامت امام برحق حضرت علی الله عنه قائل آن نیست که این علم معلوم ابن کند . شمه از اوصاف که امام کس نیستند آنست اگر مراد این همین اوصاف ایمان نباشد میگفت که او اوصاف دارد الغا جنسیه بر اوصاف شفقت کرده است . بیان مجموع اشعار بود . لکن دارا همین است که اگر تسلیم کنیم که امام مفضول با وجود فاضل قبیح است و همچو کس استحقاق بنی تعرایست نامرتی کسانی که از خلفا ثلثه در اوصاف محدوده فاضل تر از خود در زمان خداوندی کردند خلافت از ایشان سلب آید

کیونکہ تاکہ نوع نبوت کے سوا کوئی اور امامت نہ پائی جائے . بالجملہ امام ایک جنس ہے کہ نبی اور ظیفی اس کی قسموں میں سے ہے اور نوع نبی کی فضل خدا کی طرف سے بخشے جانے کا مفہوم ہے جو ارسال رسل کے ساتھ جاری ہوا اور ہارا ہے اور شیعہ کی بات ہوگی کہ خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم خلافت سے کسی ایک کی بھی خلافت کے درپے نہیں ہوا ہے .

شبہ | اور وہ بات جو تمہارے دل میں کھٹکتی ہو کہ دنیا میں جو حوادث بھی سرزد ہوتے ہیں وہ اللہ کے ہی پیدا کئے ہوئے ہوتے ہیں .

جواب | اس کا جواب یہ ہے کہ درست ہے لیکن واسطہ اور بلا واسطہ کا فرق ہے . پہلی صورت میں حوادث دوسروں کی طرف منسوب ہوتے ہیں اسی وجہ سے کہ احسان اور علم کو ان کی طرف نسبت کرتے ہیں اور دوسری صورت میں ذات حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتے ہیں مثلاً رسولوں کا بھیجنا اور علم لدنی وغیرہ .

اگر بجائے تحقیق ہر ایک مثال پیش کرتا لیکن شہرت کی وجہ سے آنجناب کی فہم پر چھوڑتا ہوں .

اور دوسری دلیل کہ امام برحق خلیفہ (حضرت علی) کی امامت کو ثابت کرتے ہیں (طوسی نے) بیان کی ہے وہ اس قابل نہیں ہے کہ اہل علم اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوں . (ترجمہ) اوصاف کے تحت وہ کوئی بھی نہیں ہاں اگر کوئی ترانہ اوصاف کے گوشے کے لئے دیوان میں ملاکر کہتے کہ چوتھے خلیفہ (حضرت علی) کی خوبیاں کا پلہ تینوں خلفا کی خوبیوں کے پلہ کی نسبت بھاری ہے تو یقیناً ہمارا انکار کی گنجائش نہ تھی . اب تو بھی یہی کافی ہے کہ اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ مفضول کی امامت فاضل کے ہوتے ہوئے ٹھیک نہیں ہے جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں جگہ دیکھ لیا پھر بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ تینوں خلفا اوصاف محدودہ کے دور میں زیادہ فاضل تھے ورنہ خدا

ل علم لدنی وہ علم ہوتا ہے جس میں بندے کے کسب کو دخل نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ اپنی جانب سے تحصیل کے بغیر کسی کے دل میں ڈال دے جیسے خضر علیہ السلام کو علم ہوا کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں . وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا . مترجم

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ[1]

بخوش ہمہ اسپ بترتیب مذکور نمودہ نفرمودی، باقی الکل ثبوت این اوصاف از ذوات خلفائے ثلاثہ بداہت است کہ ہیچ جز انکار ثبوت اوصاف مذکورہ در حضرت علی رضی اللہ عنہ قرار شدہ باشد

ہر کسی را بہر کاری ساختند

این خدمت بمقابلہ روافض[2] و خوارج[3] شد۔ با اینہمہ میگوئیم کہ اگر حضرت شجاعت وغیرہ اوصاف معدودہ را از کثرت وقائع مسموع دیدہ اگر مشہود دریافتند میدانم کہ تقدیم مصطفیٰ نیز نزد شیعیان ناپسند باشد۔ مقتضائے این دلیل آن است کہ حضرت مرتضیٰ را اول پیشوا خلق میکردند۔ آخر از دست حضرت مرتضیٰ رضی اللہ عنہ ہا کشتہ شدند و حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم یکبار ہم کافری را بجنگ نہ کشتہ و نکشتہ اند ہم

قیاس کن زگلستان من بہار مرا

چون از کشف حقیقت جملہ مزخرفات طوسی کہ در باب امامت رقم نمودہ بود، فراغت یافتیم و خوب دانستیم کہ مراد از

اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا

وہ وعدہ جو خلافت کے بارے میں آیت (ذیل) کی شکل میں نازل ہے[1]

"وعدہ کیا ہے اللہ نے ان لوگوں سے جو تم میں سے ایمان لائے اور اچھے عمل کئے۔"

سب کے کانوں تک پہنچا ہے، مذکورہ ترتیب ظہور میں نہ آتا۔ باقی ان اوصاف کو تینوں خلفاء کی ہستیوں میں ثبوت کا انکار ایک مکابرہ انکار ہے کیونکہ اس کا جواب حضرت علی رضی اللہ عنہ میں اوصاف مذکورہ کے ثبوت کے انکار کے سوا نہیں ہو سکتا لیکن مصرعہ:

"ہر ایک آدمی کو کسی کام کے لئے بنایا ہے"

یہ خدمت روافض کے مقابلے میں خارجیوں نے انجام دی۔ علاوہ بریں ہم کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ میں شجاعت اور دوسرے اوصاف معدودہ کی فراوانی کو اور مشہور لڑائیوں سے دریافت کیا ہے تو پھر ہم یہ جانتے ہیں کہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقدم ہونا بھی شیعوں کے نزدیک ناروا ہوگا۔ اس دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ مخلوق کا اول پیشوا بنتے۔ آخر حضرت علیؓ کے ہاتھ سے سینکڑوں کافر مارے گئے اور حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ نے ایک بار بھی ایک کافر کو جنگ میں قتل کر کے نہ دیکھا ہے۔

"میرے باغ سے میری بہار کا اندازہ لگاؤ۔"

جب طوسی کی تمام فضولیات کی حقیقت سے امامت کے بارے میں جو لکھی گئیں نقاب اٹھا کر ہم نے فراغت پائی اور ہم نے خوب جان لیا کہ

"میں تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں۔"

---

[1] پوری آیت یہ ہے: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَیُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِیْنَهُمُ الَّذِی ارْتَضٰى لَهُمْ (سورۃ نور رکوع ۷)

[2] روافض وہ فرقہ جو حضرت علی کرم اللہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وصی اور خلیفہ بلافصل مانتا ہے۔ مترجم

[3] خارجی وہ فرقہ ہے جو حضرت علیؓ کی امامت سے نکل کر ان کو مسلمان بھی نہیں مانتا۔ یہ لوگ علمائے اسلام کے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہیں۔ مترجم

چیست ایں نیز دانستہ باشی کہ ایں فرقہ شیعہ کہ امام حسب مصطلح شیعہ نیز مجعول من اللہ باشد وحی بر او می آید و احکام خدا بر وی نزول می فرماید کامل پیدائی نیست چہ در مقام مناظرہ میان ادعوی مجرد سعدی تی بخشد ۔ دلیل حکم بدست می باید ۔ واگر بالفرض دلیل ناطق اعوی متکلم حق ہم انبیاء خود داشتہ باشد باز بجرم دلیل زبان آں دعوی را در مقام مناظرہ پیش نو اہند کرد ۔ اینجا قصہ بحث ایں است۔

دیدیم کہ وقوع ایں چنیں امامت بعد از رحلت حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم منقوض نیست و صفت خاتمیت است چہ امام بمصطلح شیعہ دیگر وحی کرده شود مراد ازاں نبی است نہ غیر آں ۔ وحی بر او می آید و نسخ احکام سابقہ می فرماید ۔ در نبی زیادہ ازیں چہ خواہد شد ۔ حرف در امام پیشوا اگر و انیز فرقی نیست باشد کہ در ہر قول و فعل و امور دیگراں اتباع دیگراں کنند نہ باشد آں ۔ مثلاں پیدا ۔ و دیگر کنند بوجہ ارشاد او کنند یا واسطہ دیگراں را پیشوا می توانند ۔ چنانچہ علمائے اسلام برائے آں انبیاء سابق حسب ارشاد نبوی صلم پیشکیم ۔ پس وقتی کہ او آمدہ نسخ احکام سابقہ نمود ورنہ چہ کسی است کہ نبی نگویند و امام نخوانند۔

سے کیا مراد ہے تو یہ بھی تمہیں معلوم ہو گیا ہو گا کہ شیعوں کا یہ امام شیعوں کی اصطلاح کے مطابق بھی اللہ کی طرف سے بنایا جاتا ہے ۔ اس پر وحی آتی ہے اور خدا کے احکام اسی پر نازل ہوتے ہیں اس کا کچھ پتہ نہیں کیونکہ مناظرہ کے مقام میں دلیلوں کو صرف دعویٰ کر دینا کوئی فائدہ نہیں دیتا بلکہ اس کے لئے کوئی ٹھوس دلیل چاہئے اور اگر بالفرض کوئی دلیل متکلم جانے کے دعوے کو توڑنے والی اپنی دلیل میں لا بھی سکتے ہوں تو پھر کس منہ اور زبان سے اس دعوے کو مناظرہ کی مجلس میں پیش کریں گے یہاں پر قصہ اسی طرح ہے ۔ دیکھتے نہیں ہو کہ اس جیسی امامت کا حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد واقع ہونا اسی صفت ختم نبوت کی وجہ سے ٹوٹ کر رہ گیا ہے کیونکہ شیعوں کا اصطلاحی امام اگر غور کیا جائے تو ان کے نزدیک وہ نبی کے ہم معنی ہے ۔ اس پر وحی آتی ہے اور پہلے احکام کو وہ منسوخ بھی کرتا ہے تو نبی میں اس سے زیادہ کیا ہوتا ہے ۔ غرض اس کے امام اور پیشوا بنانے سے یہی مطلب ہے کہ ہر قول و فعل اور امور دینیہ میں دوسرے لوگ اس کی پیروی کریں سوائے اس کا اتباع ذکر یں وہ دوسرے نبی بھی یا ولی ۔ اور اگر کریں تو اس کے حکم سے کریں ۔ بغیر واسطے کے دوسروں کو اپنا پیشوا بنائیں چنانچہ ہم بہت سے احکام میں نبی صلعم کے ارشاد کے مطابق اگلے انبیا کے احکام کی پیروی کرتے ہیں ۔ پس جب امام پیدا ہو اور اس نے پہلے احکام کو منسوخ کر دیا تو پھر ان شیعوں کے امام کی نبوت میں کیا کمی رہ گئی کہ اس کو نبی نہ کہیں امام کہیں ۔

تحقیق حدیث

اِخْتِلَافُ اُمَّتِیْ رَحْمَۃٌ

اکنوں وقت آں است کہ از معنی حدیث

اِخْتِلَافُ اَصْحَابِیْ رَحْمَۃٌ

کہ حسب تحریر آنعزیز بیہقی در مدخل از ابن عباس و دار قطنی و دارمی و ابن عساکر از ابن عمر روایت کردہ اند و حاکم تصحیح آں نمودہ ہرچہ بذہن نارسا ایں ایمیران آید بلا خوف گزارش شود

"تحقیق حدیث"

"میری امت کا اختلاف رحمت ہے"

اب ہم اس مقام پر پہنچ گئے ہیں کہ اس حدیث یعنی

"میرے صحابہ کا اختلاف رحمت ہے"

جیسا کہ آپ کی تحریر کے موافق بیہقی نے مدخل میں ابن عباس سے اور دار قطنی اور دارمی اور ابن عساکر نے ابن عمر سے روایت کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے ' اس ناچیز کے ناسمجھ ذہن میں جو کچھ آتا ہے اپنی یادگار کے طور پر بیان کر دیتے ۔

مقدمات کہ بس نفیس و نازک است

بس نفیس و نازک است زیر قلم میکشیم۔

مقدمۂ اولیٰ: آنکہ افعال لازم حسب اصطلاح صرف و نحو ہموارہ افعال مالم یسم فاعلہ و صفت مفعول می باشند۔ آری بوجہ آنکہ مفعول بجائے فاعل ہم نشستہ ہر جا ابتدا می افتد (کہ مفعول فاعل می شود) مگر اقامت ایشان فاعل نشستہ درباب اعراب می بود چنانچہ مفعول فعل مجہول می باشد تاہم اگر کسی را درچہ شناخت صیغہ پیر ہم ہست کافی بود لیکن اگر اعراب ہم اعراب فاعل است و صیغہ ہم صیغۂ فاعل اگر از جملہ کار می کنند (کہ مفعول را فاعل دانند) چہ دور است۔ الغرض اگر حقیقۃ الحال را کما ہو فہم کنند ہر فعل را از فاعل و مفعول ناگزیر است و فعل مفعول و مفعول بے فاعل نباشد۔ پس اگر در مثال ضَرَبَ زَیْدٌ مثلاً زید فاعل است مفعول نیز موجود است لیکن لازم است نہ متعدی کہ زید را فاعل قرار دہند و مفعول دیگر برآمد۔ الغرض ایں را مفعول خوانی و صفت حاصل بہرا و بجا باشد۔

مقدمات جو کہ بہت ہی نفیس اور نازک ہیں

تین مقدمے جو کہ بہت نفیس اور نازک ہیں تحریر کرتا ہوں۔

پہلا مقدمہ اولیٰ یہ کہ وہ افعال جو مفعول نہیں چاہتے صرف و نحو کی اصطلاح کے مطابق ہمیشہ فعل مجہول ہوتے ہیں (یعنی ان کی نسبت فاعل کی طرف نہیں ہوتی) اور مفعول کی صفات ہوتے ہیں۔ ہاں اگر فاعل کی جگہ مفعول کو رکھ دینے کی وجہ سے بہر حال تھا۔ نظر رکھنے والے فعل میں ابتدا کی ہی ذکر مفعول کو فاعل جانتے ہیں اگر کسی کو فقط فاعل کی جگہ رکھ دینا اعراب میں بھی ہوتا ہے تو فعل مجہول کے بارے میں تم دیکھتے ہو تو پھر بھی کلام آسان ہے کیونکہ صیغہ کا مختلف ہونا ہدایت کے لئے کافی تھا۔ یہاں کہ اعراب فاعل کا اعراب ہے اور صیغہ بھی فاعل کا صیغہ ہے تو اگر دیکھنے والا غلطی کر جائے (کہ مفعول کو فاعل جان لے) تو کیا بعید ہے۔ اس جگہ اگر حقیقت حال کو کما حقہ سمجھیں تو مسئلہ یوں ہے کہ ہر فعل کے لئے فاعل اور مفعول لازم ہے اور فاعل مفعول کے بغیر اور مفعول فاعل کے بغیر نہیں ہوتا ہے۔ پس اگر مثال کے طور پر ضَرَبَ زَیْدٌ (زید کو مارا گیا) میں زید فاعل ہے تو مفعول بھی موجود ہے لیکن لازم ہے کہ متعدی کہ زید کو مفعول فاعل قرار دیں اور دوسرا مفعول نکالیں۔ بہرحال اس کو مفعول کہو اور اس کے لئے فاعل پیدا کرو۔

سہذا افعال لازم ہمیشہ مطاوع افعال متعدیہ می باشند کہ در وہ شریک این افعال می باشند چنانکہ می گویند کہ

اس کے ساتھ ہی یہ بھی خیال میں رکھیں کہ افعال لازم ہمیشہ متعدی افعال کے تابع ہوتے ہیں جو کہ ہمارے یہاں لازم افعال کے شریک ہیں جیسا کہ کہتے ہیں کہ

اَلْتَسَتُہٗ فَقَامَ وَ اَقْعَدْتُہٗ فَقَعَدَ وَ قَطَعْتُہٗ فَانْقَطَعَ

"میں نے اسے کھڑا کیا تو وہ کھڑا ہو گیا اور میں نے اسے بٹھایا تو بیٹھ گیا اور میں نے اس کو کاٹا تو وہ کٹ گیا۔"

و امثال ذالک۔ ایں مطاوعت بطور مذکور قرینۂ دیگر است۔ پس اگر افعال لازم، افعال مالم یسم فاعلہ می باشند فاعل آن، فاعل افعال نہ باشد کہ آنہا مطاوع آن افعال متعدیہ می باشد۔

اور اسی طرح کی اور مثالیں۔ یہ مذکورہ مطاوعت (یعنی فعل لازم کا فعل متعدی کے پیچھے آنا) اس امر کا ایک دوسرا قرینہ بن جاتا ہے کہ افعال درحقیقت ایسے افعال ہوتے ہیں جن کا فاعل مذکور نہیں ہوتا

لہ جیسے جاء عمرو زید آیا لیکن جاء فعل لازم ہے مفعول نہیں چاہتا صرف فاعل پر ختم ہو گیا ہے۔ مترجم

مقصد دیگر

چوں ایں قدر محقق شد۔ مقصد دیگر بشنو کہ بعضے افعال عرضیہ اتصافات عرضیہ با متعلق خود نسبتے خاص میدارند کہ باعتبار آں نسبت فاعلیت آں افعال مر صفات آں را می سزد۔ مثلاً آئینہ وقت مقابلۂ آفتاب اگر سر جہتی نور کا باشد بہر ایصال آں نور تا بہ در و دیوار وغیرہ اشیاء کہ مقابل آئینہ باشد و مقابل آفتاب نبود وجود آئینہ در میان ضروری است۔

بالجملہ یک مفعول گاہے واسطہ مفعولیت مفعول ثانی می شود۔ آئینہ و در و دیوار وغیرہ ہمہ در تنویر مفعول آفتاب اند ہم آئینہ و در و دیوار وغیرہ و فاعل ہماں یک آفتاب است و بس۔ مگر بایں نظر کہ بظاہر بدر و دیوار وغیرہ نور از آئینہ میرسد اگر آئینہ را در حق در و دیوار وغیرہ فاعل گوئند بجا است و افعال ممکنات خصوصاً افعال اختیاریہ ہم ازیں قسم اند۔ فاعل حقیقی ہماں یک ذات پاک خدا تعالیٰ است و قوۃ ارادیہ با دیگر قواء جلیہ سر جہتی مفعول است و مفاعیل ظاہرہ کہ آنرا مفاعیل خود می انگاریم نیز مفعول او تعالیٰ است مگر اول واسطہ ایصال فعل و اثر ثانی است و فرق میاں ایں قسم افعال و آں افعال کہ دو مفعول را اقتضا کنند۔ مثل اعطاء و علم وغیرہ آں است کہ در قسم ثانی

اور ان کا فاعل درحقیقت ان افعال مخصوصہ کا فاعل ہی ہوتا ہے مجھ کے بے مثال نہ ہوتے ہیں۔

دوسرا مقصد

جب اس قدر تحقیق میں آگیا تو دوسرا مقصد سنو کہ بعض عرضیہ[1] افعال جن کی مراد ہے عرضی اتصافات اپنے متعلق کے ساتھ ایک خاص نوعیت کا تعلق رکھتے ہیں کہ اس تعلق کے اعتبار سے ان افعال کا فاعل ہونا ان کے معروضات کے لئے کہہ سکتا ہے۔ مثلاً آئینہ آفتاب کے سامنے ہونے کے وقت اگر نورانی ہوسکتا ہے تو اس نور کو در و دیوار وغیرہ اشیاء تک پہنچانے کے لئے جو کہ آئینہ کے مقابل ہوں اور آفتاب کے بالمقابل نہ ہوں اس آئینہ کا وجود درمیان میں ہونا ضروری ہے۔

بالجملہ ایک مفعول کبھی دوسرے مفعول کی مفعولیت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ چنانچہ آئینہ اور در و دیوار وغیرہ سب تمام روشن ہونے میں آفتاب کے مفعول ہیں کہ آئینہ اور در و دیوار وغیرہ کے لئے فاعل فقط ایک آفتاب ہے مگر اس خیال سے کہ ظاہر میں در و دیوار وغیرہ کو نور آئینہ سے پہنچتا ہے اس لئے اگر آئینہ کو در و دیوار وغیرہ کے حق میں فاعل کہیں تو درست ہے اور تمام ممکنات[2] عالم کے افعال خاص طور پر ارادی[3] افعال تمام اسی قسم سے ہیں۔ اصل فاعل وہی ایک خدا تعالیٰ کی ذات پاک ہے اور قوت ارادیہ دوسری عملی قوتوں کے ساتھ سراسر مفعول ہے اور ظاہری مفعولات کہ ان کو ہم اپنے فعل کا محل وقوع خیال کرتے ہیں وہ اصل میں وہ بھی اللہ تعالیٰ کے مفعول ہیں۔ پہلا مفعول دوسرے مفعول تک فعل

۱۔ عرضیہ افعال وہ کہلاتے ہیں جو ذاتی افعال نہیں ہوتے جیسے آئینے کا نور آئینے کا عرضی فعل ہے اصلی نہیں بلکہ آفتاب سے حاصل ہوا ہے جو اصلی ہے اسی طرح عرضی اتصافات کو سمجھ لیں۔ مترجم

۲ ممکنات عالم کے افعال سے مراد باری تعالیٰ کے سوا مخلوقات کے افعال مثلاً انسان و زمین وغیرہ کیونکہ جتنی اشیاء ممکنات ہیں جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ ممکنات عالم کے افعال ہیں۔ مترجم

۳ ارادی افعال وہ ہوتے ہیں جو انسان یا کوئی جاندار اپنے ارادے سے کرتا ہے مثلاً اٹھنا، بیٹھنا، چلنا پھرنا، کھانا پینا یہ سب افعال ایسے ہیں جو ارادے سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مترجم

مقابلِ آں از ضروریات تحقق آں افعال می باشد۔ و در قسم اول موقوف علیہ ضروری بود مگر موضوع فعل متعدی یک مفعول می باشد کہ وجود آں نیز ضروری است گو باشد یا ہمچنان ممکن است کہ نباشد۔

حقیقت کے) فعل اور اثر کے پہنچنے کا واسطہ ہے اور اس قسم کے افعال وہ افعال ہیں کہ دو یا تین مفعول کا تقاضا کرتے ہیں۔ مثلاً اعطاء وغیرہ ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری قسم (یعنی ان افعال میں جو دو یا تین مفعول چاہتے ہیں) میں ان کے مفعولات خود ان افعال کے مفہوم کے تحقق کے لئے ضروری ہیں۔ اور قسم اول میں موقوف علیہ اور ضروری فعل کے تحقق کے لئے صرف ایک مفعول ہوتا ہے ایک دوسرے کا ہونا تو ضروری ہے اور اس کا ہونا ممکن ہے۔ اسی طرح نہ ہونا بھی ممکن ہے۔

مقصد سوم

سوم آنکہ در بعضی افعال مانند حب و بغض و اشتیاق وغیرہ وجہ مرکوز است کہ بیک جہت متعدی است و بیک جہت لازم۔ خصوصاً ایں تقریر آں است کہ مفاہیم اینہا در تحقق و فہم خود محتاج و منہم اند و دو شئی ضروری است۔ فوقیت و تحتیت مثلاً در حق بعض آنہا لازم است باین اعتبار کہ در طرف ثانی موجب تحقق مقابل خود است در حق طرف ثانی متعدی است۔ مگر بنا بر ایں نظر کہ تحتیت و فوقیت انواع متقابل اند، ایک قسم نیست کہ وجود شی ازیں طرف بآں طرف بتصور آید۔ اطلاق تعدی بحسب ظاہر بجا باشد۔ لیکن دقیقہ مرکوز است کہ ہر کہ ما اول گیرد لاجرم در طرف ثانیش برو شرط بایں گفت کہ اصل تعدی است چہ بنا و آں بر یکی تاثیر است و بین گر جائیکہ اختلاف و جہت ہم از میان برخیزد کہ ایں منشاء ہم نباشد۔ و در توجیہ تاثیر حاصل کن مثلاً مفہوم تقابل و مخالفت و توافق و مشاکلت ہر چند مثالی است لیکن ایں دو اگر متقابل و مخالف و موافق و متشاکل آں لو آنی آں را نیز متقابل و مخالف و موافق و متشاکل ایں دانی۔ مثل فوقیت و تحتیہ و فاعلیت و مفعولیت اختلاف وجہ نیست کہ تعین منتہی لیکن تعدی را دلالت کہ گاہی بی واسطہ حرف می باشد و وقتی بواسطہ حرف عارض مانند آ۔ و حق گاہی دیں وقت و مراد ہا باشد ایں لفظ را یک بر ما

تیسرا مقصد

تیسرے یہ کہ بعض لازم افعال جیسے اختلاف و اتفاق وغیرہ ہیں وہ حقیقت میں ایسے ہیں کہ ایک حیثیت سے متعدی ہیں اور ایک حیثیت سے لازم۔ اس تقریر کا خلاصہ اگر تم سمجھنا چاہو تو یہ ہے کہ اضافی مفاہیم کے لئے کم سے کم دو چیزیں ضروری ہیں۔ آنے کے سلسلے میں دونوں جانب اور دو طرفوں کا ہونا ضروری ہے یا جانا ضروری ہے مثلاً جنہوں کا اوپر نیچے کا پایا جانا اور ان کا اپنے مقابل کے فہم و تحقق پر موقوف ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اوپر کی شناخت کے حق میں اور نیچے کی شناخت کے بارے میں اگر لازم ہے تو اس لحاظ سے کہ دوسری طرف میں اپنے مقابل کے لاحق ہونے کا موجب ہے اس لئے دوسری طرف کے حق میں وہ متعدی ہے۔ گو کہ ہر جگہ اس خیال کے ساتھ کہ اوپر نیچے دونوں ایک دوسرے کے مقابل نوع ہیں۔ دونوں ایک ہی قسم کی نہیں ہیں کہ اس کا اس طرف سے اس طرف پہنچنا تصور میں آ سکے۔ اس لئے متعدی ہونے کا دعویٰ ظاہر کے اعتبار سے بے جا معلوم ہوتا ہے لیکن اس قدر ضرور ہے کہ جس کسی کو بھی پہلے ہوگی لامحالہ وہ اپنے دوسرے کے مقابل میں ہوگا پائے گا کہ متعدی ہونے کی بنیاد یہی ہے کیونکہ اس کی بنیاد تاثیر پر ہے لیکن جس جگہ کہ وجہ کا اختلاف درمیان سے اٹھ جائے گا وہاں یہ منشاء بھی نہیں ہوگی کہ تاثیر کی توجیہ حاصل کرنے کے لئے مثلاً تقابل، اختلاف، توافق

ف اس عبارت کا یہ مطلب ہے کہ سقف کی فوقیت اپنے حق میں اور زمین کی تحتیت اپنے حق میں لازم ہے متعدی نہیں ہے لیکن چونکہ سقف کی فوقیت زمین کی تحتیت کا موجب اور زمین کی تحتیت، سقف کی فوقیت کے متحقق ہونے کا موجب ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حق میں متعدی ہے۔ مترجم

تعدی میگویند و خواہر چناں فتنہ افعال ذکر بی واسطہ متعدی شوند متعدی خوانند۔ مگر مقصد مفہوم اختلاف چوں خود کردیم دانستیم کہ اختلاف ہر چند لازم است ما اضافی است و ہر دو طرف آن یکجنس می باشند ما ہم دو کس یا دو چیز اگر اختلاف و تخالف باشد این اگر مخالف آن است و مختلف از آن، آن نیز مخالف این است و مختلف از این۔ غرض ہر دو طرف یک مفہوم عارض می شود۔

اور متناقض کا مفہوم ہر چند کہ اضافی ہے لیکن تم اگر اس چیز کو اس چیز کا مخالف و موافق اور اس کے متناقض کہو گے تو اس کو بھی اس کا مقابل، مخالف، موافق اور اس سے متناقض جانو گے کیونکہ اولاً تو اضافی، ثانیاً فاعل ہونے اور مفعول ہونے کی مانند نوعیت کا اشتمال نہیں ہے کہ اسی قسم کا فعل کہلائے۔ لیکن متعدی ہونے کو تم جانتے ہو کہ کبھی تو کسی حرف کے واسطے کے بغیر ہوتا ہے اور کسی وقت حروف جارہ میں سے کسی حرف ب، عن، الی اور حتی وغیرہ کے واسطے سے ہوتا ہے۔ ہاں یک نظر والے سب کو متعدی کہتے ہیں اور اہل عرب صرف انہی افعال کو جو بغیر واسطہ حرف جر متعدی ہوتے ہیں متعدی کہتے ہیں لیکن (لفظ) اختلاف کے معنی میں جب ہم نے غور کیا تو پایا کہ اختلاف ہر چند لازم ہے لیکن اضافی ہے اور اس کے دونوں اطراف ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ دو آدمیوں یا دو چیزوں کے درمیان اگر اختلاف اور تخالف ہو یہ اگر اس کا مخالف اور اس سے مختلف ہے تو وہ بھی اس کے مخالف اور اس سے مختلف ہوگا۔ غرضکہ دونوں طرف ایک ہی مفہوم عارض ہے (یہ اس سے مختلف اور وہ اس سے مختلف ہے)

وچوں اینقدر محقق شد بداں کہ در اختلاف اصحابی وغیرہ اضافۂ اختلاف الی الاصحاب ہر چند بظاہر نظر اضافۂ مصدر الی الفاعل است لیکن اگر بغور بینی، بدانی کہ اضافت الی المفعول است مگر بواسطۂ فی۔ حاصل کلام الحال این صورۃ آن شد کہ

اور جب اس قدر تحقیق میں آگیا تو جان لو کہ در اختلاف اصحابی وغیرہ اختلاف کی نسبت اصحاب کی طرف ہر چند بظاہر نظر میں مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہے لیکن اگر غور سے دیکھو تو جانو گے کہ اضافت مفعول کی طرف ہے لیکن فقط جار فی کے ذریعہ سے ہے۔ اس صورت میں کلام کا حاصل یہ ہوا کہ

الاختلاف فی اصحابی رحمۃ

و غرض شارع ازیں کلام آن است کہ اختلافی کہ در امتہ من از جانب او تعالی افتادہ منشاء آں رحمت باشد نہ غضب و وجہش آن است کہ چوں اصحاب و امتہ را مد نظر و مقصود وی اتباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و امتثال اوامر و نواہی خداوندی باشد۔ پس اگر اختلاف باشد بجبوری باشد اعنی با آنہمہ اہتمام تمام بجانب اتباع و امتثال کہ از لفظ اصحابی و امتی ہویدا است ورنہ اطلاق این لفظ نازیبا است چنانکہ پیدا است ممکن نیست کہ منشاء اختلاف حب جاہ یا کینہ پروری یا خواہشی از خواہشہای دنیوی نفسانی باشد اگر باشد نارسائی فہم یکے از مختلفاں باشد۔

" اختلاف میرے صحابہ میں رحمت ہے "

اور صاحب شریعت (پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم) کی غرض اس بات سے یہ ہے کہ جو اختلاف میری امت میں خدا تعالی کی جانب سے واقع ہو اس کا منشا رحمت ہوگا نہ کہ غضب اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اصحاب اور امت کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع، پیش نظر اور مقصود ہے اور خدا تعالی کے احکام اور نواہی کی بجا آوری مقصود ہے تو پھر جو اختلاف ہوگا وہ مجبوری ہوگا یعنی اتباع اور امتثال کو پورے اہتمام کے ساتھ اختیار کرتے ہوئے اختلاف ہوگا جیسا کہ اصحابی اور امتی سے ظاہر ہے ورنہ اس لفظ کا اطلاق نازیبا ہو جائیگا جیسا کہ ظاہر ہے۔ ایسی صورت میں ممکن نہیں ہے کہ اختلاف کا منشا حب جاہ یا کینہ پروری یا دنیوی نفسانی خواہشات میں سے کوئی خواہش ہو اگر منشاء اختلاف ہو تو بھی اختلاف کرنے والوں میں سے کسی ایک کی سمجھ کی نارسائی ہوگی۔

لہ یعنی صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اس بات کا پورا اہتمام کرتے ہیں کہ وہ منشائے نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم کر کے اس کا اتباع کریں لیکن اگر اس ذریعہ...

تعلیم پس گنجائش نداشته نیست که عتاب و عقاب مستوجب مرتکب آن گردد.

و اگر داشتی منزور افتادی و دیگر نداشته امت و اصحاب را وسعتی بخشیده که در صورت اتفاق نکنی نمود و میدانی تو سع چه قسم رحمت و عنایت است.

و اما

"ستختلف امتی"

فرموده بوعید

فَكُلُّهُمْ فِي النَّارِ

توانیده نه آنچه اضافت خاطیه اختلاف کا نسب مختلف امت چنانچه امتی را فاعل صیغه ستختلف نهاده اند و میدانی که انتساب فاعلیه بطه دگونه می باشد:

یکی بطور اصدار چنانچه در افعال متعدیه می باشد.

دوم بطور انفعال چنانچه در افعال لازمه.

باز انفعال را دو قسم منقسم ساخته اند.

یکی آنکه منفعل متصف ما قدر را از فاعل اعنی واسطه فی العروض بگیرد و ذات او بحال خود ماند. اعنی حقیقتش هم عروض همان باشد که قبل عروض بود. چنانکه در اکثر افعال لازمه از قیام و قعود وغیره مشهود میگیری. ذات قائم و قاعد وقت عروض قیام و قعود هم همان است که پیشتر عروض بود.

دوم آنکه از حقیقت خود بر گردد قبل از عروض چیزی دگر شده باین قسم را صیرورة گویند. پس چنانچه در

اس پر نظر رکھتے ہوئے ساتھ کی گنجائش نہیں ہے کہ عتاب اور عذاب کا سزاوار ہو۔ یا چہ (اختلاف کرنے والے) مواخذہ کے مستوجب ہوا اور جب یہ نہ یا تو اصحاب اور امت تو وسعت مل گئی جو کہ امت کے باتفاق کہ صورت میں عمل دیکھی اور تمہیں معلوم ہے کہ یہ امت کی تو سیع کس قسم کی رحمت اور عنایت ہے۔

اور وہ بات کہ

"عنقریب میری امت اختلاف کرے گی"

فرما کر اس وعید کے ساتھ کہ

"تمام جہنم میں ہیں"

ٹھیک ہے۔ اس جگہ اختلاف کے فاعل ہونے کی اضافت اختلاف کرنے والوں کی جانب ہے چنانچہ "امتی" کو "ستختلف" کے صیغہ کا فاعل رکھا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ فاعلیت کا منسوب کرنا دو طرح پر ہوتا ہے۔

ایک تو صادر کرنے کے طور پر جیسا کہ متعدی افعال میں ہوتا ہے۔

دوسرے انفعال کے طور پر جیسا کہ لازم افعال میں ہوتا ہے۔

پھر انفعال کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

ایک یہ کہ متاثر ہونے والا عارض ہونے والی صفت کو فاعل یعنی واسطہ فی العروض سے حاصل کرے اور اس کی ذات اپنی حالت پر رہے یعنی اس کی حقیقت عارض ہونے کے وقت بھی وہی ہو جو عارض ہونے سے پہلے تھی جیسا کہ اکثر لازم افعال میں جیسا کہ قیام (کھڑا ہونا) اور قعود (بیٹھنا) وغیرہ میں تم دیکھتے ہو۔ کھڑا ہونے والا اور بیٹھنے والا کھڑا ہونے اور بیٹھنے کی حالت پیش آنے کے وقت وہی ہے جو کہ قیام و قعود سے پہلے تھا۔

دوسری قسم وہ ہے جو اپنی حقیقت سے بدل جانے کے بعد اختیار ہوتا ہے۔ پہلے سے کوئی اور شے بن جانے کے بعد اس قسم کو صیرورۃ کہتے ہیں جیسا کہ

(بقیہ حاشیہ) منشا کے سمجھنے میں کوشش کے باوجود ان کی ایک غلط فہمی ہو جاتی ہے اور وہ دوسرے اصحاب سے اختلاف کرتے ہیں تو ایسی اجتہادی غلط فہمی کی وجہ سے صحابہ قابل مواخذہ نہیں ہیں۔ مترجم

ۓ ایک حقیقت یا ایک حالت سے دوسری حقیقت یا حالت کی طرف منتقل ہونے کو صیرورت کہا جاتا ہے۔ مترجم

"صاحب طبی خذ قا"

لِلنِّیّة مثلاً "خذ فیہ" عارض میشود بچناں در جملہ صیرورات خیال باید کرد۔ و نگنیں مراتب ہرچند معروض صفت عارض لاحق است کہ معروض صفت زائل گردد۔ چہ غذ فیت بر کری عارض بود نہ آنکہ طبیعی کہ حیث ہو طبیعی معروض غذ فیت شدہ ورنہ لازم آید کہ اجتماع آں دو مفہوم شود کہ مابین آں نسبت منع جمع است و با ہم ربط نقصہ و نماند لیکن ابقاء معروض بعد عروض و ہم برتبہ معروض ... چناں حضرت مستر منکر شد بجز احتمال دیگری نباشد لیکن باین نظر کہ ... معروض دیگری در نظر بود اشد ... معروض دیگری۔ معروض را بعلت وصف زائل معروض قرار میدہند۔

"ہوگئی پکی مٹی ٹھیکری"

میں "مٹی ہونا" ختم ہو کر "ٹھیکرا" عارض ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تمام صیرورات کو خیال کرنا چاہئے۔ اس جیسے موقعوں میں عارض ہونے والی صفت کا معروض ہرچند وہی ہے جو کہ صفت کا معروض تھا کیونکہ وہ چیز جو ٹھیکرا ہے جو کہ پہلے مٹی تھی۔ یہ نہیں کہ مٹی کے مٹی ہوتے ہوئے ٹھیکرا بھی اس کو عارض ہو گیا ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ دو ایسے مفہوم متحد ہو جائیں جن کے درمیان نسبت منع الجمع کی ہے اور دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں (جیسا کہ آگ اور پانی کہ کوئی چیز عارض ہو تو اس کا باقی رہنا عارض ہونے کے وقت اور عارض ہونے کی جگہ ایسا واضح ہے چونکہ اس کا منکر بجز فلاسفہ کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا لیکن اس خیال کے

پیش نظر کہ ایک صفت کے زائل ہونے اور دوسری صفت کے عارض ہونے کو ابتداء یہ دونوں امر منظور ہوتے ہیں کہ گذشتہ دوسرے وصف کے عارض ہونا اس لئے معروض کو وصف زائل کے عنوان سے بھی معروض قرار دیتے ہیں۔

عوارض انضمامیہ ہر صیرورت کو لازم باشد کہ چنانچہ بیان کرد لیکن اگر یعنی قید مشمولہ امکان خاص کہ مرکب از دو امکان عام مستقار حق باشد جمیع افعال نیز مرکب از دو فعل است چنانچہ بیان نمود و تفاوت حقیقی مختلف "تیز از ہمین قسم است لاجرم فاعل آں کہ پہلا مرتبہ مختلف است اسم فاعل قرار داشتہ کہ داں کہ خلاف اصل کہ مصداق اسم فاعل ہر دو باشد الا طبیعت انضمام بود بر کہ مسبب دو اتصال

عوارض و اعراض جو صیرورت کے لئے ہوتے ہیں اگرچہ بظاہر بسیط اور حقیقی ہیں لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو امکان خاص کی مانند کہ جو دو متضاد حقیقی امکان عام سے مرکب ہوتا ہے۔ اسی قسم کے افعال بھی دو متضاد حقیقی افعال سے مرکب ہوتے ہیں چونکہ مختلف جو کہ لفظ و الاختلاف بھی اسی صیرورت کی اسی قسم میں داخل ہے۔ اس لئے لفظ "مختلف" اس کا فاعل کہ وہ صفت اختلاف کا معروض ہے۔ اسم فاعل کو

لے منع الجمع ایک ایسی نسبت ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان پائی جاتی ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں جیسا کہ آگ اور پانی کہ ان کا ایک جگہ جمع ہونا ممکن نہیں ہو سکتا۔ مترجم

ٹ امکان خاص اور امکان عام منطق کی دو اصطلاحیں ہیں جن میں سے امکان عام میں صرف جانب مخالف کی عدم ضرورت کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور امکان خاص میں جانب موافق اور جانب مخالف دونوں غیر ضروری ہوتی ہیں۔ مثلاً الانسان موجود ممکنہ خاصہ ہے کہ انسان کا وجود بھی ضروری نہیں ہے اور عدم وجود بھی ضروری نہیں۔ یہی ممکنہ عامہ کی مثال ہو سکتی ہے کہ اس میں جانب مخالف کی عدم ضرورت کا اظہار ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں امکان خاص دو امکان عام سے مرکب ہوتا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ امکان خاص مرکب ہے اور امکان عام بسیط ہوتا ہے۔ مترجم

وانستہ باشی کہ استثناء الا واحدۃ استثناء منقطع است و میکو کہ متصل باشد مگر کہ ملحوظ آں باشد کہ از حالت اصلی کہ وحدت بود بکثرت کہ لازمہ خواہد کرد۔

والہ ابتغاء احتساب اختلاف بکتاب متعلق است احتساب فاعلیت است نہ احتساب مفعولیت کہ بواسطہ باشد چہ اگر تشبیہ اختلاف ایشاں باشد بعید است زیرا کہ اضافت بمعنی لام است بمعنی فاعل ۔ ایشاں آیت را فاعل قرار دادہ اند نہ مفعول فیہ ۔

وجہ دخول نار

و وجہ دخول نار ایں باشد کہ حالت سابقہ کہ مصداق آیت بود اہل آں را فراموش کردہ گذاشتند

چنانچہ فاعل گردانیدن ایشاں دلیل بر آں است و ایں از آں قبیل باشد کہ حق تعالیٰ در کتاب فرمودہ اند

فَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ

اہل کتاب بعد وضوح حقیقت دین و کتاب خود کہ بمنزلہ بینات واضح است خود بوجہ عداوت و بغض آں را بگذاشتند ۔ وداخل کرد ایں

قرار دیا تاکہ تم جان لو کہ اصلی حالت سے یعنی تم پہلے جملہ داخل کے ایک ہونے کے مصداق ہے وہ لوٹ گئے اور اسی سے تم نے یہ بھی جان لیا ہوگا کہ الا واحدۃ (مگر ایک) کا استثناء منقطع ہے اور اگر یہ استثناء متصل ہو مگر اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ امت اصلی حالت سے جو کہ وحدت تھی اس طرح کی کثرت میں تبدیل ہو گئی ۔

خلاصہ یہ کہ یہاں اختلاف کی نسبت اختلاف کرنے والوں کی جانب ان کے فاعل ہونے کے اعتبار سے ہے نہ کہ مفعول ہونے کے اعتبار سے کیونکہ اس سے حرف جار ہوتی ہے کیونکہ اگر اختلاف امت کی طرح یہاں پر بھی اضافت آ سکتی تھی کہ اضافت لام کے معنی میں ہے نہ کہ لام کے معنی میں ۔ یہاں پر امت کو فاعل قرار دیا ہے نہ کہ مفعول فیہ ۔

آگ میں داخل ہونے کی وجہ

اور آگ میں داخل ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ پہلی حالت کو جو کہ امت ہونے کی مصداق تھی انہوں نے اس کو فراموش کر دیا چنانچہ ان کا فاعل قرار دینا اسی پر دلیل ہے اور یہ بالکل اسی طرح کی بات ہوگی جیسے کہ اہل کتاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ۔

" اہل کتاب نے اختلاف کیا اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح آیات آ چکی تھیں ، آپس میں ضد کی وجہ سے ۔"

یعنی اہل کتاب اور دین کی حقیقت واضح ہو جانے کے باوجود صاف نشانیوں کے آنے کے بعد محض سرکشی اور بغاوت کی وجہ سے

ا استثنائے منقطع وہ ہے جو مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہ ہو ۔ مثلاً آئی تمام جماعتے اور مقصود ان سے ضرور کر جو کہا ۔ خالد کے سوا تو یہ منقطع استثناء کہلاتا ہے اور اگر استثناء کو مستثنیٰ منہ کے ساتھ بیان کر دیا جائے تو یہ متصل استثناء کہلاتا ہے جیسے آ گئی تمام جماعت لیکن خالد نہیں آیا ۔ مترجم

ا پوری آیت اہل کتاب کے بارے میں یہ ہے " كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (سورہ بقرہ رکوع ۲۶)

چنیں اختلاف گردش و آں جملہ زیر عہد باشد و نقص و مثل آں
قابل آں نیست کہ از ما در گذرند.

بالجملہ ایں اختلاف از افعال الٰہیہ لوشتن است و اختلاف کہ
بہ نقش خانہ شد از حرکات اضطراریہ - و ثواب و عقاب متفرع بر آں
است. بر اضطرار نتوان شد. آری چنانکہ شکل نیکو و سیرۃ نیک
اگرچہ بل ثواب نیست مگر رحمت خداوندی است ہمچنیں اختلاف کہ مجبوری
باشد اگرچہ قابل ثواب نیست قابلیت آں ہم رحمت دارد و چوں نباشد برخی از
ارادہ بندہ نیست فاعلش محض ارادہ خداوندی است. و آں ہم از
افعال خداوندی باشد. اکنوں مگر محرک آں فعل بسیار از افعال
بندہ کار شدہ آں را جزو اقسام قہر و غضب و آثار آں و انند و نہ
از آثار رحمت شمرند. زیرا کہ محرک غضب را ارادہ ناسزا ضرور ی
است و محرک رحمت آں جیزی باشد کہ انبیا کار باشد. یعنی فضل
نیک خواہ علمی باشد یا جزوی و گاہی یا سبب ہم التفات رحمت نمود
چنانکہ محرک ہم عالم و عطاء استعدادات حسنہ و صفات عیبہ و اشکال
نیکو و دیگر نعماء بے اختیاری بسبب ظہور صورت بستہ.

اہل کتاب نے اس کو مجھ لیا اور تمہیں معلوم ہے کہ اس طرح کا اختلاف
کہ اس کو پیدا ہونا بندے کی جبری عادت کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ گزشتہ
اسباب وغیرہ اس قابل صفات نہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ در گذر کرے۔

بالجملہ یہ اختلاف اس کی ارادہ کی جگہ کر آوازیں ہیں سے
ہے اور وہ اختلاف جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رحمت فرمایا ہے۔
مجبوری کا ہے اور ثواب اور عذاب ارادہ پر ہوا کرتا ہے۔ حالت مجبوری
پر نہ ہوگا۔ ہاں جیسے کہ خوبصورت شکل اور خوش خلقی اگر قابل ثواب
نہیں ہے تاہم خدا کی رحمت تو ہے۔ اسی طرح وہ اختلاف کہ مجبوری سے
اگر ثواب کا قابل نہیں تو بھی رحمت کے قابل تو ہے اور کیوں نہ ہو
چیز بندے کے ارادے سے نہیں ہے اس کا فاعل محض خدا کا ارادہ ہے
وہ بلا اور خداوندی افعال سے ہے۔ اب مگر اس نے وہ حرکت بھی محرک
بندوں کے افعال میں سے ہوتا ہے تو اس فعل کو قہر و غضب کے اقسام اور
اس کے آثار میں سے جانیں گے وہ رحمت کے آثار میں سے شمار کریں گے
کیونکہ غضب کو حرکت میں لانے کے لئے برا ارادہ ضروری ہے اور رحمت
کو حرکت میں لانے کا باعث کچھ تو محرک ہوتا ہے جو کہ بندوں میں سے ہو
یعنی نیک کام خواہ علمی ہو یا جزوی اور کبھی بغیر سبب کے وہ رحمت کی حرکت

ع آنست چنانچہ تمام دنیا کا پیدا ہونا انہیں کی بہترین اور صفات عیبہ کی بخشش اور تحسین شکلیں اور دوسری غیر اختیاری نعمتیں ہیں
(عالم رحمت ... کے سبب ظہور میں آئی.)

باقی ماند ایں کہ اگر اختلاف متضمن معصیت است لہٰذا باید کہ در ہر دو
جانب معصیت باشد لازم آید کہ مصداق اختلاف ایں ہم ہر دو جانب
جائز گردیدہ باشد.

باقی رہا یہ شبہ کہ اگر اختلاف معصیت کو شامل ہے تو چاہیے کہ
دونوں طرفوں میں معصیت پائی جائے اور لازم آتا ہے کہ اختلاف ہونے کا
مصداق دونوں طرف ناجائز ہو جائے.

جواب جواب ایں است کہ دلیل ما مقرر است کہ اختلاف ہر جا
کہ باشد متضمن معصیت باشد. نہ آنکہ وہ ہر دو طرف جنگجویانہ ہر
دو جانب متضمن معصیت می باشد و لازم ہم نیست. چنانچہ از قرآن ایں ثابت ہے.

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ کیا ضروری ہے کہ اختلاف جہاں
جہاں بھی ہو وہ معصیت کو شامل ہے تو کہاں کا ضابطہ ہے ہاں
ہاں دونوں میں معصیت کو شامل ہوسکتی ہو اور کسی نہیں چنانچہ کم تو یہ کہ سوال
کرنے والے جانتے ہیں

اول ایں مقدمہ مسلم کہ ہر تر ہم سوال مشتبہ کہ در گمان ... قرینہ
حل ... قرینہ ... دیگر جانب میکشد کہ در

اول یہ مقدمہ مسلم ہے کہ شبہ کے حل میں ایک کو دوسرے پر ترجیح
دینے کے لئے کوئی وجہ ترجیح ہونا چاہئے۔ یہاں پر اختلاف ... رحمت کا

اختلاف اسمی صیرورة نباشد و در مختلف باشد. فقط ازين جهة اختلاف اسمی و هم جملهٔ مختلف به روه اطلاق باشند جهة افراد اختلاف.

و اما اختلاف منقسم به دو قسم باشد.

۱. یکی متضمن صیرورة
۲. دیگر آنکه متضمن صیرورة نبود

و اما مراد ما که بنسبت ماهیة اختلاف مستعمل نیست. چه اختلاف بین الشیئین بهر دو طور متصور است. یکی آنکه اول منقلب شود چنانکه گرم است و آنکه سرد و بعد شد باشند و در اصول اختلاف از حیثیة موضوع واقع شود. چنانچه زید در حالت قیام مخالف عمرو است اگر قاعد باشد. یکی از این اختلاف قیام و قعود. اختلاف در زید نبود در حقیقة عمرو فرق نرسید که صیرورة گفته شود. و اما قدر مشترک حاصل نیست میگوییم که اختلاف به چهار باشد صیرورة تقسیم [اول] اوبود. بلکه از ضروریات تقسیم اوست. چه اختلاف را لازم است که حالت اولی که اتفاق بود زائل شده حالة دیگر به پیش آید که آنرا اختلاف گویند. مگر به اینچنین که هیچ از لوازم و ضروریات انقلاب است مثل زمان و علاوه آنهم از حیثیة جنس و منقلب گردد فی بکره که موصوف و معروض اختلاف باشد آنرا. چه است که از حالة بحالت دیگر نشد. غایب آنکه در مختلف اسمی معروض اختلاف اسمی است نه آنکه فاعل اوست و در اختلاف اسمی موصوف و معروض نیست. بلکه فرق چنانچه گفته شد از آنچه مندرج به بیس است موصوف آن در جمله مسائل مذاهب است در غیره ظاهر است. که اختلاف که بین مذاهب است با آنکه همه در ده بیان آید صورت دهد. اگر فرقی غیر آن شافعی المذهب حنفی شود لازم حالة اولی زائل شود و حالة ثانیه بجایش قائم خواهد شد و بعد تعبیر مناسب عن ذی وقوع آن معلم اختلاف در معاملات قرآنی دلیل کامل

اطلاق کیا جاتا ہے اور ان مختلف قسموں میں داخل نہ کی وجہ کا قرینہ وجہ کو اس طرف لے جاتا ہے کہ اختلاف اسمی میں صیرورت نہ ہو اور مختلف میں ہو۔ زیادہ سے زیادہ جملہ اختلاف اسمی اور نیز جملہ مختلف دونوں عبارتوں میں جو بھی اختلاف کے افراد کا تعلق بیان نہیں کیا گیا ہے۔

اسی طرح اختلاف دو قسموں میں تقسیم ہوگا۔

۱. ایک تو وہ جو صیرورت کو شامل ہو
۲. دوسرا وہ جو صیرورت کو شامل نہ ہو۔

اور یہ بات تم تو جانتے ہی ہو کہ نفس اختلاف کے اعتبار سے یہ تقسیم نہیں ہے کیونکہ دو چیزوں کے درمیان اختلاف دونوں طرح پر متصور ہے۔ ایک یہ کہ پہلی حالت بدل جائے جیسا کہ گرم ہے اور وہ سرد ہو کر دونوں کے دونوں اپنی حقیقت پر رہیں اور نا تھا اور میں حقیقت اور مسئلہ کے علاوہ تبدیلی واقع ہو جائے چنانچہ زید کھڑے ہونے کی حالت میں عمرو کے جو وہ بیٹھا ہوا ہو مخالف ہوگا لیکن اس اختلاف قیام و قعود سے زید کے زید ہونے اور عمرو کے عمرو ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑا کہ اس کو صیرورت کہا جائے اور اگر اتنی بات نا کہنے خاطر رہے تو ہم کہتے ہیں کہ اختلاف جہاں کہیں بھی ہوگا صیرورت بھی اس کو لازمی ہوگی بلکہ اس کے متحقق ہونے کے لئے اس کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ اختلاف کے لئے ضروری ہے کہ پہلی حالت جو اتفاق کی تھی زائل ہو کر اس کی جگہ دوسری حالت آ جائے کہ اسی کو اختلاف کہتے ہیں۔ مگر اس معنی میں نہیں کہ جو کچھ انقلاب کے لوازم اور ضروریات ہیں مثلاً زمان و مکان وغیرہ اپنی حقیقت سے بدل جائیں بلکہ جو اختلاف کا معروض اور موصوف ہوگا اس کے لئے ضروری ہے کہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف رخ کرے اور یہاں تم جان چکے ہو کہ مختلف اسمی میں اختلاف کا معروض اسمی ہے کیونکہ وہ اس کا فاعل ہے اور اختلاف اسمی میں اسم اختلاف کا معروض اور موصوف نہیں ہے بلکہ فرقہ ہے جیسا کہ اضافت جنس کے معنی میں اضافت کا مقتضا کہلاتا ہے اور اختلاف کا موصوف اور اسم ہے جیسا کہ تمام مسائل مذاہب

است مثل فاختلفوا فیہ وغیرہ بلکہ در کلام اللہ در سورۂ روم ہیں۔ اور کچھ یہ ظاہر ہے کہ جو اختلاف مذاہب کے درمیان میں ہے
وہ صورت کے درمیان آگے بغیر صحت اختیار نہیں کر سکتے۔ اگر ہم فرض کریں کہ کوئی شافعی المذہب حنفی ہو جائے تو لازمی طور پر پہلی حالت زائل
ہو گئی اور دوسری حالت اس کی جگہ قائم ہو جائے گی اور اضافت بعض کی درست قرار دینے کے لیے اختلاف کے سلسلے میں کی ہو حالت قرآنی میں
آیا مثل فاختلفوا فیہ وغیرہ بلکہ کلام اللہ کی سورۂ روم میں ہے:۔

"ومن آیاتہ خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والوانکم ان فی ذلک لآیات للعالمین"

"اور اس کی آیتوں میں سے آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا اور تمہاری بولیوں اور رنگوں کا اختلاف ہے۔ بیشک اس اختلاف میں دنیا والوں کے لیے نشانیاں ہیں:"

فرمودند - از ینجا ہویدا است کہ السنہ والوان را ظرف اختلاف قرار دادہ اند و مشار الیہ ذلک ہمیں السنہ والوان می نماید۔ زیرا کہ ہم در ومن آیاتہ اول اختلاف را منجملہ آیات شمردند - یا اگر مشار الیہ ذلک ہمیں خلق و اختلاف دارند لازم آید کہ ہم ظرف باشد وہم مظروف۔ و اگر مشار الیہ ذلک السنہ والوان باشد احدیہ صورت بشہادت فی ذلک اضافۂ اختلاف السنتکم اضافۂ جنس بنوع باشد۔ مگر آنکہ باعتبار لفظ حیثیۃ صورت کہ بمشاہدہ اختلاف شدہ، روحیہ بمجاز نفس اختلاف را ہم ظرف آیات قرار دادہ باشند۔ صورت حال بنابریں حکمت آں باشد کہ نفس اختلاف نیز منجملہ آیات است۔ بازو دریں ہم آیات بسیار برای عالمان نہادہ اند۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

اس آیت سے یہ ظاہر ہے کہ زبانوں اور رنگوں کو اختلاف کا ظرف قرار دیا ہے اور ذلک کا اشارہ انہی زبانوں اور رنگوں کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ ومن آیاتہ کے حکم کے موافق اول اختلاف کو منجملہ آیات شمار کیا۔ پھر اگر ذلک کا اشارہ اسی خلق اور اختلاف کو قرار دیں تو لازم آتا ہے کہ اختلاف ظرف بھی ہو اور مظروف بھی۔ اور اگر ذلک کا مشار الیہ السنہ اور الوان ہوں گے۔ اس صورت میں فی ذلک کی شہادت کے باعث اختلاف السنتکم کی اضافت بیانی کے معنی میں ہو گی لیکن حیثیت صورت محمول ہونے کی وجہ سے جو کہ مذکورہ اختلاف کے مشاہدہ کا نتیجہ ہے وہ یہ ہے کہ مجازی طور پر نفس اختلاف کو بھی آیات کے ہم ظرف قرار دیا گیا ہو اور اس صورت میں صورت حال وہ ہو گی کہ نفس اختلاف بھی منجملہ آیات کے ہے۔ پھر اس اختلاف میں بھی بہت سی نشانیاں اہل علم کے لئے رکھ دی ہیں اور اللہ ہی حقیقت حال کو زیادہ جانتا ہے۔

مختصر از ینجا ہم متصور کرد کہ حیثیت مقتضی بقاء ظرف بحالہ خود است اگرچہ مظروف متغیر الحال باشد فاعلیۃ اگرچہ نسبۃ اضافی است کہ تغیر فاعل را نخواہند فاعل بحال خود باشد۔ و اگر فرض ہمہ تغیر و امثال ست لاجرم تغیر در فاعل رو دہد۔ پس در صورۃ اختلف اختلف امتی اضافۃ و اصل ظرفیۃ است فیما بین اختلاف و امۃ و در ...

مختصر اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ظرفیت اس بات کی مقتضی ہے کہ ظرف اپنے حال پر باقی رہے اگرچہ مظروف کی حالت بدلتی رہے اور فاعلیت ایک اضافی کی نسبت ہے جو فاعل میں تغیر کو نہیں چاہتی تو فاعل اپنے حال میں رہے گا اور اگر فرض خود تغیر اور اس کی مثل ہو تو یقیناً فاعل میں تغیر پیش آئے گا۔ پس اس صورت میں "اختلاف امتی" میں اختلاف

لہ سورۂ روم رکوع ۳

انتساب فاعلیت است و فعل مشتقین سیرورۃ چنانچہ ہویدا است باالجملہ مرجع مرکب اضافی بجانب جملہ اسمیہ باشد کہ دوام و ثبوت را خواہد۔ و جملہ مشتقّات جملہ فعلیات کہ تجدد را مقتضی است و میدانی کہ تجدد در عرضیات متصوراست نہ در طبیعیات و لوازم ذات لیکن اختلاف کہ مقتضائے ذات باشد لاجرم دوام خواہد و اگر چنیں باشد ہمیں اختلاف باشد کہ منشاء آں نارسائی فہم بود و اختلاف کہ بوجہ عوارض معلومہ از افعال ذمیمہ باشد و نیات ذمیمہ باعث او بود لاجرم متجدد باشد بحسب تجدد دقائق ۔ واللہ اعلم بالصواب لیکن اول قابل درگذاشت است کہ مستوجب توسع باشد و ثانی موجب عتاب کہ اکثر منجر بعذاب بود ۔ واللہ الہادی

اور اس کے درمیان ظرفیت کی نسبت اور اضافت ہے اور مستنف میں فاعلیت کی نسبت ہے۔ فعل صیرورت تغیر کو شامل ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود مرکب اضافی کا مرجع جملہ اسمیہ کی طرف ہوا کرتا ہے جو کہ ہمیشگی اور ثبوت کو چاہتا ہے اور جملہ مستنف جملہ فعلیہ ہے جو تجدد کو مقتضی ہے اور تم جانتے ہو کہ تجدد عرضیات میں متصور ہوتا ہے نہ کہ طبیعیات اور ذات کے لوازم میں۔ لیکن جو اختلاف کہ مقتضائے ذات ہوتا ہے اور یقیناً اسے ہمیشگی حاصل ہوتی ہے۔ اگر ہے تو وہ اس قسم کا اختلاف ہوتا ہے کہ اس کا منشاء عقل کی نارسائی ہے اور وہ اختلاف جو کہ عوارض معلومہ یعنی افعال ذمیمہ سے ہوگا اور بری نیتیں اس کا باعث ہوں گی۔ یقیناً

وہ اوقات کے بدلنے سے ہر سیکنڈ کے باعث متجدد ہوگا باقی اللہ ہی ٹھیک جانتا ہے لیکن پہلا اختلاف (اختلاف امتی) درگذر کے قابل ہے جو توسع کا موجب ہے اور دوسرا (مستنف والا) اختلاف عتاب خداوندی کا موجب ہے جو اکثر عذاب کی طرف لے جانے والا ہے ۔ اور اللہ ہی راہ دکھاتا ہے۔

چوں دریں قدر تحریر آ تعرض مجمل کفایت است ۔ وقت آں است کہ قلم را باز دارم و بخشد تعالیٰ آں عزیز خود استعداد نیکو دارند بمقتضائے حسن ظن خود ایں نارسا را بسوزہ میگیرد خیر اگر پسند آیدا ز انطرف است ورنہ اتفاق وصول کل شیء ہستند پس بہ الرحمٰن لطفاً باہم متنبہ فرمایند کہ ناکارہ ہیچ ساں در عالم بیگانگی قلم برداشتہ نوشتہ ام۔

چونکہ اس قدر مجمل تحریر کرنے کافی ہے اس لیے اب وقت کا تقاضا یہ ہے کہ قلم کو روک دوں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے آں عزیز خود عمدہ استعداد کے مالک ہیں اپنے حسن ظن سے اس نارسا کو بیکار سمجھ لیتے ہیں۔ خیر اگر پسند آئے تو اللہ کی طرف سے سمجھئے کیونکہ اس کے لائق فضل ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے اور اگر میرے خلاف کہا ہو تو مجھے آگاہ فرمائیں کہ ناکارہ نے اکتا کر سے بے سوچے سمجھے قلم برداشتہ لکھ دیا ہے۔

بعلاوہ ازیں مشتق خود را من سلام رسانند و مرا یکے از مشتاقاں دیدار خود دانند۔

اپنی مجلس میں بیٹھنے والوں کو میری طرف سے سلام پہنچا دیں اور مجھے اپنے مشتاقین ملاقات میں سے ایک کہیں۔

نور چشم از طرف شاہ مولوی احمد حسن و مولوی محمود حسن

مجھے معلوم نہیں کہ کتاب رسی اور مولوی احمد حسن اور مولوی محمود حسن

۱؎ افادات علمیہ کہ یہاں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اور جیسے مضامین عالیہ کو فی البدیہہ بلا فکر و تامل لکھنے کو انحصار کیا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو حسن لدنی سے بہرۂ وافر عطا ہوا تھا۔ مترجم

باہم جمع نہادہ اند کہ اکثر موکلاں بکار رہ روانی شامی کشند ۔

باقی اندعا رغیر یاد ہم دانند کہ ذریعہ نجات می کنیز دعا ر احباب ہیچ نیست ۔

غالبا بتقریب نکاح مولوی محمود حسن تا دیوبند قدم رنجہ فرمایند لیکن افسوس کہ کرایہ زادہ بکلی افتادہ است ۔ فقط

(شیخ الہند اسیر مالٹا) کی طرف سے بہت دعا ہی کیا کرو اس لیے کہ اکثر موکلان آپ لوگوں کے کام کی طرف کھینچتے ہیں ۔

باقی دعائے خیر مجھے یاد رکھیں کہ نجات کا ذریعہ احباب کی دعا کے سوا اور کچھ نہیں ہے ۔

غالبا مولوی محمود حسن کے نکاح کی تقریب میں دیوبند قدم رنجہ فرمائیں گے لیکن افسوس کہ علی گڑھ راہ سے ایک طرف واقع ہوا ہے ۔ فقط

لہ شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی شادی محرم یا صفر ۱۲۹۰ھ مطابق جنوری یا فروری ۱۸۷۳ء کو ہوئی ہے ۔ یہ لڑکی حضرت مولانا قاسم صاحب کی بہن تھیں ۔ (م)

(تاریخ خوشنویسی) اس مکتوب کا ترجمہ ۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۰ھ مطابق ۲۳ جولائی ۱۹۶۸ء کو شروع کیا گیا اور بتاریخ ۱۰ ربیع الآخر ۱۳۸۰ھ مطابق ۳ جولائی ۱۹۶۸ء بعد نماز جمعہ وقت ... ختم ہوا ۔ والحمد للہ ۔

تعارف

چھٹا مکتوب

مولوی فدا حسین صاحب کے نام

تعارف مکتوب الیہ

یہ چھٹا مکتوب جو اس مجموعہ مکتوبات "قاسم العلوم" میں تیسرا مکتوب ہے۔ مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے جن کا نام آپ سے گزشتہ مکتوبات میں سے کسی ایک مکتوب میں تعارف کرا چکے ہیں جو عصمت انبیاء کے متعلق تھا۔ اصل کتاب میں یہ مکتوب تیسرا ہے اور عصمت انبیاء کے جائزے کا باقی ہے اور ہم نے اس مکتوب کو چھٹے نمبر پر رکھا ہے نیز مولوی فدا حسین صاحب کا جو اجمالی تعارف وہاں ہم نے پیش کیا ہے مطالعہ کر لیا جائے۔

خلاصہ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب

مولوی فدا حسین صاحب نے مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کے متعلق حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر کو اپنے لئے مجمل قرار دے کر لکھا ہے کہ مجھے شاہ صاحب کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر سے تسلی اور اطمینان حاصل نہیں ہوا۔ ان کے نزدیک آیت کی تفسیر تشنہ تفصیل ہے۔ نیز انہوں نے شاہ صاحب کی تفسیر پر جو تنقید کی معلوم ہوتی ہے کہ شاہ صاحب کا فتویٰ اللہ ہے اور دلیل ادھوری ہے۔ یہ صورت حال حضرت مولانا کے جواب مکتوب سے معلوم ہوتی ہے۔ حیرت یہ ہے کہ مولوی فدا حسین صاحب نے شاہ عبدالعزیز کی تفسیر کی عبارت اپنے خط میں تحریر نہیں کی اس لئے ہمیں یہ عبارت پیش کرنی پڑی۔

تفسیر آیت از شاہ عبدالعزیز صاحب

شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی میں سورۂ بقرہ میں وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ واضح رہے کہ اس وقت مطبع حیدری بمبئی کی تفسیر عزیزی مطبوعہ ۱۲۹۲ھ ہمارے پیش نظر ہے۔ بہرحال شاہ صاحب علیہ الرحمۃ کی تفسیری عبارت یہ ہے:۔

وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ یعنی وگرآں جانورے کہ آواز برآوردہ شدہ شہرت دادہ شدہ در حق آں جانور کہ بِغَيْرِ اللّٰهِ یعنی برائے غیر خدا است۔ خواہ آں شہرت باشد یا در نیت کہ بطریق بہوگی (؟) دہ مگر یہ کہ بنام او	اور وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ یعنی وہ جانور کہ جس پر آواز لگائی گئی ہو اور اس جانور کے حق میں شہرت کی گئی ہو کہ لِغَيْرِ اللّٰهِ یعنی خدا کے سوا کسی کے لئے ہے خواہ وہ شہرت ہو یا کوئی ذکر نہ ہو کر جو کچھ کیا ہے

بلند و لوح جن مسلط بر خانہ یا سرای کہ بقتل آن جانور از ایذای آن سکنہ آنجا دست بردار شود یا قوت با روان کردن نبی خود خواہ ہر ملک ولی پیر را بدین طریق جانور مقرر کردہ و چنانکہ این ہمہ حرام است و در حدیث صحیح وارد است کہ ملعون من ذبح لغیر اللہ یعنی ہر کہ بہ تقرب جانور کند بغیر خدا ملعون است خواہ وقت ذبح نام خدا بگیرد یا نہ زیرا کہ چون شہرت دادہ کہ این جانور برای فلان است ذکر نام خدا وقت ذبح فائدہ نکرد چون آن جانور منسوب بآن غیر گشت و خبثی در وی پیدا گشت کہ زیادہ از خبث مردار است۔ زیرا کہ مردار را ذکر نام خدا جان داد است و جان این جانور را بغیر قرار دادہ کشتہ اند و آن عین شرک است و ہر گاہ این خبث در وی سرایت کرد۔ دیگر بذکر نام خدا حلال نمیشود۔ مانند سگ و خوک کہ اگر بنام خدا ذبح ساختہ شوند حلال نمیگردند

کہ اس کے نام پر دیتے ہیں خواہ کسی گھر یا سرائے پر مسلط جن کے نام پر کہ وہ جانور دینے بغیر اس گھر کے رہنے والوں کو ایذا پہنچانے سے باز نہیں آتا ہے یا قوت کو بے نہیں دیتا اور خواہ کسی پیر یا پیغمبر کے لئے اسی طریقہ پر جانور مقرر کر کے دیں تو یہ سب طریقے حرام ہیں اور صحیح حدیث میں وارد ہے کہ ملعون من ذبح لغیر اللہ یعنی جو شخص جانور کے ذبح کرنے سے غیر خدا کا تقرب چاہے تو ملعون ہے خواہ ذبح کے وقت خدا کا نام لے یا نہ لے کیونکہ جب اس نے مشہور کر دیا کہ یہ جانور فلاں کے سبب تو خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت مفید نہیں کیونکہ وہ جانور اس غیر خدا کی طرف منسوب ہو گیا اور اس میں ناپاکی پیدا ہو گئی جو کہ مردہ جانور کی ناپاکی سے بھی زیادہ ہے کیونکہ مردار نے تو خدا کا نام لئے بغیر جان دی ہے اور اس جانور کی جان کو غیر خدا کے لئے نامزد کر کے مارا ہے اور وہ بالکل شرک ہے اور جب یہ گندگی اس جانور میں سرایت کر گئی تو پھر خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی حلال نہیں ہوتا جیسا کہ کتا اور خنزیر، اگر ان کو خدا کا نام لے کر ذبح کریں تو حلال نہیں ہو جاتے ہیں۔

و نکتہ این مسئلہ آنست کہ جان را بجز جان آفرین نیاز کردن درست نیست و ماکولات و مشروبات و دیگر اموال را نیز اگرچہ از راہ تقرب بغیر اللہ دادن حرام و شرک است اما ثواب آن چیزہا را کہ عاید بدہندہ میشد بکسی غیر ساختن جائز است۔ زیرا کہ انسان را میرسد کہ ثواب عمل خود را بغیر خود بخشد چنانچہ میرسد کہ مال خود را بغیر خود دہد و جان جانور مملوک انسان نیست تا او بکسی تواند بخشید و نیز دادن مال از جہت مستوجب ثواب است کہ آدمیان بوی منتفع میشوند و چون مردہ را بعد از مفارقت این جہان قابل انتفاع بعین مال نماندہ اند طریق نفع رسانیدن آنہا در شرع چنین قرار یافت کہ ثواب اموال را کہ بمستحقان میرسانند بآنہا عاید سازند و چون جان جانور اصلا قابل انتفاع آدمی نیست در زندگی پس از مرگ نیز قابل انتفاع او نباشد آنہا نمیشد۔ از طرف مردہ کردن و در حدیث صحیح آمدہ است بعضی خبیثہ ہمین است کہ دادن جان برای خدا ثوابی کہ دارد آن مردہ بخشیدہ شود نہ آنکہ ذبیحہ برای مردہ کردہ اید۔

اور اس مسئلے کی حقیقت یہ ہے کہ جان کو جان آفرین کے سوا نذر کرنا درست نہیں ہے اور کھانے پینے کی چیزوں اور دوسرے اموال کو بھی تقرب کے طور پر غیر اللہ کو دینا حرام اور شرک ہے لیکن ان چیزوں کے ثواب کو جو کہ دینے والے کی طرف عاید ہوتا ہے دوسرے کی ملکیت میں دے دینا جائز ہے کیونکہ انسان کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے عمل کا ثواب اپنے سوا کسی کو بخش دے، اسی طرح یہ بھی اسے حق پہنچتا ہے کہ اپنا مال اپنے سوا کسی کو دے دے لیکن جانور کی جان انسان کی مملوک نہیں ہے کہ وہ کسی کو بخش سکے اور نیز اس وجہ سے مال دے دینا ثواب کا باعث ہے جس سے آدمی نفع حاصل کرتے ہیں اور جب مردے اس جہان سے چلے جانے کے بعد اصل مال سے نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں رہتے تو ان کو نفع پہنچانے کا طریقہ شریعت میں اس طرح قرار پایا کہ اموال کو جو حقداروں کو دیتے ہیں ان کا ثواب مردوں کو بخش دیں اور چونکہ جانور کی جان زندگی میں آدمی کے نفع حاصل کرنے کے بالکل قابل نہیں ہے تو مرنے کے بعد بھی انسان کے استفادہ کے قابل نہیں ہوتی۔ اس مردے کی طرف سے قربانی کرنا صحیح

حدیث میں آیا ہے لیکن اس کا مطلب یہی ہے کہ خدا کے لئے جان دینے کا ثواب ہے اور اس مردے کو بخشا جاتا ہے نہ یہ کہ ذبح ہی مردے کے لئے کیا جاتا ہے۔

و بعضی جہال اسلمین درین مقام مکابرہ می کنند و می گویند کہ گوشت را پختہ بنام مرده داده اند بلاشبہ جائز است و مانیز ازان ذبح کردن جانور بنام مرده ہمین قدر مقصد میداریم۔

برای فہمیدن ایشان یک نکتہ کافی است کہ با ایشان باید گفت کہ ہرگاہ شما ذبح کردن جانور بنام غیر خدا قصد میکنید اگر عوض آن جانور گوشت بہای آن خریده و پختہ بفقرا خورانید در ذہن شما آن نذر ادا میشود یا نہ۔ اگر میشود راست میگوئید کہ مقصود شما از ذبح غیر از گوشت خورانیدن برای ثواب آن مرده نبود والا تقرب بذبح نذر او کرده آید و شرک صریح لازم می آید۔

و در معنای این آیت کہ در چہار جا از قرآن مجید وارد شده تامل باید کرد۔ کہ مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ فرموده اند نہ مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَیْرِ اللّٰہِ پس ذبح کردن بنام خدا ہمراه شہرت دادن و آواز بر آوردن کہ فلانی گاو فلانی و بز فلانی میکنیم ہیچ فائده نمیکند۔ و گوشت آن جانور حلال نمیگردد۔ و اُھِلَّ را بر ذبح حمل کردن خلاف لغت و عرف است۔ ہرگز اہلال در لغت عرب و عرف آن دیار و آن وقت بمعنی ذبح نیامده در ہیچ شعر و ہیچ عبارت بلکہ اہلال در لغت عرب بمعنی بلند کردن آواز و شہرت دادن است۔ چنانچہ اہلال ہلال و اہلال طفل و اہلال بمعنی تلبیہ حج وغیره ذلک مستعمل است۔ و اگر کسی بگوید کہ اَھْلَلْتُ لِلّٰہِ ہرگز بمعنی ذَبَحْتُ لِلّٰہِ فہمیده نخواہد شد و نیز اگر اُھِلَّ را بر ذبح حمل کرده شود پس ذبح لغیر اللّٰہ مراد خواہد شد نہ باسم غیر اللّٰہ از کجا فہمیده شود کہ دعای این مرده حاصل شود پس دریں عبارت اہلال را بمعنی ذبح گرفتن باسم غیر اللّٰہ نہ جاے

اور بعض جاہل مسلمان اس موقع پر کج بحثی سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ گوشت کو پکا کر مردوں کے نام پر دینا بلاشبہ جائز ہے اور ہم بھی مردے کے نام پر جانور کے ذبح کرنے سے اتنا ہی ارادہ رکھتے ہیں۔

ان کے سمجھانے کے لئے ایک نکتہ کافی ہے اور وہ یہ کہ ان سے کہنا چاہئے کہ جس وقت تم جانور کے ذبح کرنے کو غیر خدا کی نذر کرتے ہو اگر اس جانور کے عوض اتنا ہی گوشت خرید کر اور پکا کر فقیروں کو کھلا دو تو اس صورت میں تمہارے ذہن میں وہ نذر ادا ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اگر ہو جاتی ہے تو ٹھیک کہتے ہو کہ تمہارا مقصود ذبح سے گوشت کھلانے کے سوا اس مردے کے ثواب کے لئے اور کچھ نہ تھا ورنہ اگر ذبح کے ذریعہ تقرب کے طور پر اس کو نذر کیا جاتا ہے تو کھلا شرک لازم آتا ہے۔

اور اس آیت کے معنی میں کہ قرآن مجید میں چار جگہ آیا ہے غور کرنا چاہئے کہ مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ فرمایا ہے نہ کہ مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَیْرِ اللّٰہِ۔ پس خدا کے نام کے ساتھ ذبح کرنا اور اس کے ساتھ شہرت کرنا اور آواز دے کر کہنا کہ فلاں کی فلاں گائے اور فلاں بکری فلاں کے نام کی ہے تو کوئی فائدہ نہیں دیتا اور اس جانور کا گوشت حلال نہیں ہوتا ہے اور اُھِلَّ کو ذبح پر محمول کرنا لغت اور عرف کے خلاف ہے۔ اہل عرب کی زبان اور اس دیار کے عرف میں اس وقت ذبح کے معنی میں نہیں آیا نہ کسی شعر میں اور نہ کسی عبارت میں۔ بلکہ اہلال عرب کی لغت میں آواز بلند کرنے اور شہرت دینے کے معنی میں آیا ہے۔ چنانچہ اہلال ہلال اور اہلال طفل نومولود اور اہلال تلبیہ حج وغیرہ کے معنی میں مستعمل ہے اور اگر کوئی کہے اَھْلَلْتُ لِلّٰہِ ہرگز ذَبَحْتُ لِلّٰہِ کے معنی میں نہیں سمجھا جائے گا اور نیز اگر اُھِلَّ کو ذبح پر محمول کیا جائے تو ذبح لغیر اللّٰہ مراد ہوگا ذبح باسم غیر اللّٰہ کہاں سے

باسم غیر اللہ ساختن قریب بتحریف کلام الٰہی میرسد۔

اہلال کو ذبح کرنے کے معنی میں لینا۔ پھر لغیر اللہ کو باسم غیر اللہ کی جگہ کرنا کلام اللہ کو تحریف کے قریب پہنچا دیتا ہے۔

در تفسیر نیشاپوری میگوید

اجمع العلماء لو ان مسلما ذبح ذبیحة وقصد بذبحها التقرب الی غیر اللہ صار مرتدا وذبیحته ذبیحة مرتد۔ انتہی

وکفار در جاہلیت در وقت برآمدن از خانہ و در راہ بنام بتان آواز میکردند و چون بمکہ معظمہ میرسیدند طواف خانہ کعبہ میکردند [illegible] طواف ایشان [illegible] ظاہر گردانیدن تجمل بود ولہٰذا حکم شد کہ

فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا

پس در تجانیز [illegible] آواز برآمدند و شہرت دادند کہ این جانور از فلان است و بنام اوست و برای او میکنیم و در وقت ذبح بنام خدا ذبح کنانیدند اصلا موجب ترتب حلت و حرمت [illegible] نزد عوام طریق ذبح جانور به نیت [illegible] کہ متوسلات شیعیہ است برای رسانیدن ثواب [illegible] چنانچہ فاتحہ و قل و درود خواندن طریق شیعیہ است برای رسانیدن [illegible] مشروبات [illegible] بقصد رسانیدن ثواب آن بارواح [illegible] یا بقصد تقرب [illegible] ذکر نام خدا بران جانور [illegible] کہ تقرب بغیر خدا از دل [illegible] و خوف آن شہرت و آواز، شہرت [illegible] دہند کہ از این کار برگشتیم۔

آنچہ مذکور شد کہ در سورۂ بقرہ بہٖ را بر لغیر اللہ مقدم آوردہ و در سورۂ مائدہ و انعام و نحل مؤخر۔ وجہش آنست کہ اصل [illegible] است کہ با متصل فعل و مقدم بر متعلقات دیگر [illegible] درین مقام [illegible] فعل است مانند [illegible]

سمجھا جائے، اگر ان لوگوں کا مدعا حاصل ہو۔ یہی اس عبارت میں

نیشاپوری۔ تفسیر میں کہتے ہیں۔

"علما کا اجماع ہے کہ اگر مسلمان نے کوئی ذبیحہ ذبح کیا اور اس کے ذبح کرنے سے غیر اللہ کی طرف تقرب کا ارادہ کیا تو وہ مرتد ہو گیا اور اس کا ذبیحہ مرتد کا ذبیحہ ہوگا (یعنی حرام ہے) (ختم ہوا کلام نیشاپوری)

اور کفار زمانۂ جاہلیت میں گھر سے نکلنے کے وقت اور راہ میں بتوں کے نام پر آواز دیا کرتے تھے اور جب مکہ معظمہ پہنچتے تھے تو خانۂ کعبہ کا طواف کرتے تھے ان کا طواف خانۂ کعبہ پر ہرگز تجمل [illegible] لہٰذا حکم ہوا کہ

لہٰذا اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی کفار نہ جائیں۔

پس یہاں بھی یہ سب پکار کر کہہ دیا اور مشہور کر دیا کہ فلاں کا یہ جانور ہے اور اسی کے نام کا ہے اور اسی کے لئے ہم کرتے ہیں اور ذبح کے وقت خدا کے نام پر ذبح کرایا تو [illegible] حلال ہونے کا موجب نہیں ہے اور اس کا [illegible] جانور کے ذبح کرنے کا طریقہ [illegible] جس کے [illegible] جان پہنچانی ہو اس کا طریقہ [illegible] ہے چنانچہ سورہ فاتحہ اور قل اور درود شریف کا پڑھنا [illegible] ثواب پہنچانے کے ارادے سے کریں یا تقرب اور شرارت کو دفع کرنے [illegible] کے ارادے سے [illegible] خدا کے نام کا ذکر اس جانور پر اس وقت [illegible] تقرب کو دل سے دور کر کے اور اسی شہرت و آواز کے خوف دوسری آواز اور شہرت دیں کہ اس کام سے ہم نے رجوع کر لیا۔

اب ہم اس بات پر [illegible] کہ اس سورۂ بقرہ میں بہٖ کو لغیر اللہ سے پہلے لائے ہیں اور سورۂ مائدہ اور انعام اور سورۂ نحل میں بعد میں لائے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل ترتیب ہے کہ ب کو فعل کے متصل اور دوسرے متعلقات سے مقدم لائیں

و تضعیف پس حتی الامکان ملاحظہ اصل باشد۔ سوای موضع اول
قرآن است۔ در این موضع بر ہمان اصل خود استعمال فرمودہ اند و در
سورتہای دیگر آنچہ محل انکار و دار سرزنش است پیشتر ذکر بغیر
اللہ مقدم آمدہ و لہذا در باقی سورتہا جزء فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ نیز
مذکور نداشتہ اند۔ زیرا کہ در اول قرآن مصرح شدہ آمدہ است
مآلہ ہر چہار چیز کہ ذکر شد یعنی مردار و خون و گوشت خوک و
جانورے کہ برای غیر خدا مقرر کردہ ذبح نمایند از آں جنس است کہ
بہیچ وقت و در جمیع حالات حرام است و از آں قبیل نیست کہ بر
فرقے حرام باشد و برای دیگراں حلال مانند مال زکوۃ و صدقات یا
در حالتے حرام باشد و در حالت دیگر حلال مانند دوائے گرم کہ بر محرور
مزاجاں حرام است و چوں مزاج نہایت برودت پیدا کند
حلال میشود۔ آری در وقت ناچاری خوردن این چیزہا باوجود
حرمت معاف میگردد۔ (تفسیر عزیزی سورہ بقرہ جلد اول
از صفحہ ۵۸۹ تا صفحہ ۵۹۲)

کیونکہ یہ اس مقام پر مجرور اور تضعیف کی طرح فعل کو متعدی بنانے
کے لئے ہے۔ پس حتی الامکان اصل سے متصل ہوتا ہے اور یہ قرآن کریم
پہلی جگہ ہے۔ اس جگہ میں ذیا، کو اس کے اصل جگہ میں استعمال فرمایا ہے
اور دوسری سورتوں میں جہاں انکار اور سرزنش کی جگہ ہے غیر اللہ کے
لئے ذبح کی تو وہاں پہ مقدم آتی ہے لہذا باقی سورتوں میں بھی
فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ کو بھی موقوف رکھا ہے کیونکہ قرآن کے اول حصے میں
مصرح ہو گیا ہے اور یہ چاروں چیزیں جو کہ مذکور ہوئیں یعنی مردار،
خون اور خنزیر کا گوشت اور وہ جانور جو غیر خدا کے لئے مقرر کرکے ذبح
کریں اس جنس سے ہیں کہ تمام فرقوں پر تمام حالات میں حرام ہیں اور
اس قبیل سے نہیں ہیں کہ ایک گروہ پر تو حرام ہوں اور دوسروں کے لئے
حلال ہوں جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقات کا مال۔ یا ایک حالت میں تو حرام
ہوں اور دوسری حالت میں حلال جیسا کہ زہر یا معجون گرم جو کہ گرم
مزاجوں پر حرام ہے اور جب ایسے کے مزاج میں برودت پیدا ہوئے تو
حلال ہو جاتی ہے۔ ہاں حالت اضطرار میں حرمت کے باوجود ان چیزوں
کا کھانا معاف ہو جاتا ہے (فتح العزیز یا تفسیر عزیزی جلد اول
سورۃ بقرہ صفحہ ۵۸۹ تا صفحہ ۵۹۲) مترجم۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے وَمَآ اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ کی تفسیر میں نہایت مدلل اور مفصل جو کچھ لکھا ہے ہم نے آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ اس تفسیر کے پیش نظر شاہ صاحب اور دیگر مفسرین میں جو اختلاف ہے وہ صاف ظاہر ہے۔ عام مفسرین کا نظریہ تو یہ ہے کہ وہ جانور جس پر ذبح کے وقت خدا کے نام کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو وہ بے شک حرام ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک آیت میں وہ جانور مراد ہے جس کو غیر اللہ کی نذر کے لئے مشہور کیا گیا یا پکار کر کہہ دیا گیا ہو کہ فلاں شیخ کا بکرا ہے۔ ایسا جانور خواہ اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو اس کا کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر نیت کو بدل کر اللہ کی نذر کے لئے مشہور کیا گیا ہو تو یہ حلال ہو جاتا ہے تو گویا عام مفسرین مَآ اُھِلَّ کو مَا ذُبِحَ کے معنی میں جانتے ہیں اور شاہ صاحب مَآ اُعْلِنَ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ بنذر یعنی جو اللہ کے سوا کسی بت یا پیر یا ولی کی نذر و نیاز کے لئے اعلان کیا گیا ہو۔ شاہ صاحب کی تفسیر میں کوئی اجمال نہیں نہایت صاف بات ہے کہ وہ اس دور ہو اور ولیا کی ادا ہو۔

بہر حال مفسرین اور شاہ صاحب کی تفسیر میں اختلاف ہے لیکن حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے دونوں مفسرین کے تفسیری رجحانات میں مطابقت پیدا کی ہے اور فرمایا ہے کہ جو مفسرین یہ فرماتے ہیں کہ ذبح کے وقت جو لوگ جانور کو اللہ کے نام کے سوا کسی اور کا نام لے کر ذبح کرتے ہیں وہ بھی حرام ہے نیز یہ حرمت کی وجہ اور بھی ہوتا ہے جس کو غیر اللہ کے لئے نذر و نیاز کے طور پر مقرر کر کے نامزد کر دیا گیا ہو جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے فرمایا ہے گویا جانوروں کی حرمت میں یہ دونوں صورتیں شامل ہیں لہذا زمانے کے حالات کے ساتھ ساتھ جانوروں کے حرام ہونے کی مختلف صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ یہ مختصر

مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں :-

لیکن سرمایۂ حرمت ایں قسم ہا فرمان اہلال نیست بلکہ خبث است و وجہ خباثت آں و وجہ تقبیح از اوراق سابقہ ہمچو روز روشن گشت دیگر در ذیل اسباب حرمت آں ما ذکر کردہ اند قابل آں نیست کہ بر بناء آں تردد باید کرد غصب و سرقہ گوشت و جلالہ بودن جانور نیز داخل اسباب حرمت مذکور نیست۔ اندریں صورت جرمیکہ بجانب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہم عائد خواہد شد ہمیں قدر خواہد بود کہ آنچہ نہ قسم ما اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ نبود در بحث ما اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ در آوردند و آنچہ ازیں قبیل نبود دریں سلک کشیدند گر صد احادیث کہ استطراداً [illegible] و ہم دیگر [illegible] باوالی مناسبت ذکر می شوند ہمہ از قسم جرائم معدود خواہند شد تنہا شاہ صاحب را دریں جرم گرفتن کار انصاف نیست۔ باایں ہمہ در تفسیر باوصاف ہر جا اعتبار حال [illegible] قاعدہ [illegible] نمایند و وقتی زمانۂ استقبال را ملحوظ نظر می گردانند ... پس اگر شاہ صاحب بلحاظ زمانۂ گذشتہ ایں قسم را گر ما دریں تحقیق آں مستقیم فقط باعتبار معنی و لحاظ زمانۂ ماضی مجد ما اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمردہ اند گناہ نیست کہ ایں قدر شور بیجا انگیختہ طرف بر خاستہ مگر آں کہ آرزوی تبرک شیخ سدو ایں ہمہ جا بیجا گوی نیز باشند (مکتوب قاسمی)

یہ بات ہوئی کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نسبت ہے اور اس سلسلے میں اس کی خباثت کی وجہ گزشتہ اوراق میں روز روشن کی طرح واضح ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اس بات کے قابل نہیں ہے کہ اس کی بنا پر تردد کرنا چاہئے۔ جانور کا غصب اور گوشت کی چوری اور جانور کا جلالہ ہونا مذکورہ حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے اوپر عائد ہوگا وہ اتنا ہی ہوگا کہ جو چیز ما اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی قسم سے نہ تھا وہ ما اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی بحث میں لے آئے اور جو مسئلہ اس فہرست میں نہ تھا وہ اس سلک میں انہوں نے پرو دیا مگر سیکڑوں احادیث ضمنی طور پر لے آنے اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنیٰ تعلق کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی قسم میں شمار کئے جائیں گے۔ اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑنا انصاف کی بات نہیں ہے۔ اس کے باوجود تفسیر میں ہر جگہ زمانۂ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کبھی گزشتہ زمانہ کی اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت زمانۂ استقبال کو ملحوظ نظر بناتے ہیں جیسا کہ وہ متعدد مقامات میں تم نے معلوم کر لیا ہے۔ پس اگر شاہ صاحب نے زمانۂ گزشتہ کے لحاظ سے اس قسم کو کہ جس کی تحقیق کی گئی ہے فقط لغوی معنی کے لحاظ سے

مجد ما اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمار کیا تو اول گناہ نہیں ہے کہ اس قدر بے جا شور ہو، علاوہ ازیں اگر یہ بات ہو کہ شیخ سدو کے تبرک کی آرزو نے یہ سب بے جا و بے جا باتیں کہلوائی ہوں گی۔

غرض یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا فیصلہ شاہ صاحب کے ما اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تفسیر کیا ہے یہ ہے وہ آپ کے ملفوظ سے جو بہ آں امام مقدمہ میں بھی اشارہ کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کیجئے۔ (مترجم)

اصل

چھٹا مکتوب

بنام مولوی فدا حسین صاحب

در تحقیق ما اُھلّ بہٖ لغیر اللہ و ایضاح معنی قید عند الذبح

ما اُھلّ بہٖ لغیر اللہ کی تحقیق اور عند الذبح ذبح کے وقت کی قید کی

کہ اکثر مفسراں افزودہ اند

معنی کی وضاحت جو کہ اکثر مفسروں نے زیادہ کی ہے

کنٹونمنٹ پبلک لائبریری
روڈ راولپنڈی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ
بعد از نام سراپا اکرام موقم کہ پس از عرض سلام مسنونہ می طرازد۔
امروز ہشتم رمضان شریف العظیم چہار شنبہ مستان شفیق کہ
بر میرٹھ (یو۔ پی) رقم زدہ بودند دریں قضیہ نا موقت نامہ گر
سراپا ... راست رسید و ممنون گردانید۔

جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ
کثیر مخلوق سراپا محبت و محمود قاسم سلام مسنون ادا کرنے کے بعد لکھتا ہے۔
آٹھ رمضان المبارک کی چہار شنبہ کو بدھ کے روز آں شفیق کا
مکتوب جو کہ آپ نے میرٹھ کے پتہ پر تحریر فرمایا تھا اس ناچیز نام کے نتیجہ میں
جو اس نابکار کی جانب پہنچا ... پہنچ اور ممنون کیا

شوق علم حدیث مبارک باد، گر اینقدر مسافت طویل قطع کردن
آں ہم پیش این کمیں رسید، قریۂ سلطنت نیست عالم آباد است
غالباً در جوار اوشاں بسیار مردان اہل کمال باشند ورنہ گذشتہ صحبت
دہلی و اطراف آں از آنجا نزدیک باشد۔ بحضرت مخدوم العلماء مطاع الفضلاء
حضرت استاد مولوی احمد علی صاحب باید شتافت کہ بہر خود گشتی جاری
اوشاں آنست تہی بر سر احقر داخل، اوشاں بہتر است۔ با ایں ہمہ
حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند، علاوہ بر مقدم کار طبع است و
باز وقت قلیل کہ باقی میماند پارہ بہ اشغال دیگر تجویز کردہ است
آنکہ باقیماند بہر اسباق قدیماں ہم کافی نیست تا بسبق تو جہ
رسد۔ مگر اگر بمراد تحصیل کنون خاطر بود سبق جداگانہ
میسر آید یا صحبت دیگراں باشد آں وقت تکلیف فرمائی اگرچہ
بہ آں خوب نیست چنداں مضائقہ ہم ندارد۔

علم حدیث (حاصل کرنے) کا شوق مبارک ہو، گو اس قدر دور
دراز کا فاصلہ طے کرنا اور وہ بھی مجھ ناچیز کے پاس پہنچنے کے لیے مصلحت
نہیں۔ مسنون اقامت شہر حلقہ والوں سے (دنیا آباد ہے) غالباً آپ کے
اطراف و جوانب میں بہت سے باکمال عالم ہوں گے ورنہ دہلی اور
اس کے آس پاس کی صحبت دہلی سے فلاں شہر زیادہ نزدیک ہوگا۔
مخدوم العلماء اور مطاع الفضلاء میرے استاد حضرت مولوی احمد علی صاحب
محدث سہارنپوری [illegible] کے پاس جانے میں کچھ کر [illegible]
کرم ڈالی گی بہت [illegible] ان کی کوشش [illegible] آپ کے لیے بہتر
ہے۔ مزید براں احقر کی مصروفیت کی صورت آپ اپنی آنکھوں سے
مشاہدہ کرکے گئے ہیں۔ درمیان میں اتمام کا دل سے مستقل مشغلہ کو
شامل ہے اور پھر تھوڑا سا وقت جو بچتا ہے اس کو بھی [illegible] کاموں
کے لیے تجویز کر رکھا ہے۔ اس پر بھی جو وقت بچتا ہے وہ پرانے طلبہ
کے سبق کو کافی نہیں ہے۔ نئے طلبہ کے لیے تو کیا ہوگا۔ ان اگر صرف علم حاصل کرنے کا ارادہ دل میں ہے (اور کسی خاص
قسم کا نہیں) تو پھر تنہا پڑھنا میسر ہو سکے یا دو سروں کے ساتھ مل کر تو اس وقت بھی اگرچہ آپ کا تکلیف کرنا مناسب
نہیں لیکن چنداں مضائقہ بھی نہیں ہے۔

ے حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری [illegible] ۱۲۲۵ھ مطابق [illegible] سہارنپور میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام شیخ لطف اللہ تھا۔ شروع
میں قرآن شریف حفظ کیا، جہاں [illegible] سعادت علی صاحب فقیہ سہارنپوری سے عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ بعد ازاں دہلی میں تمام کتب درسیہ مفتی
مملوک علی نانوتوی اور مولانا وجیہ الدین سہارنپوری سے پڑھیں، حدیث کی کتابیں شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی سے مکہ معظمہ میں پڑھیں۔ حج سے واپسی پر تجارت
میں مصروف رہے۔ مولانا محمد قاسم صاحب نے جبھی یہ مکتوب مولوی [illegible] کو لکھا ہے۔ اسی زمانہ میں مولانا احمد علی صاحب
کلکتہ میں بسلسلۂ تجارت تشریف فرما تھے۔ ۱۸۵۷ء میں اور اس کے بعد پھر آپ کا دہلی میں مطبع احمدی تھا جو جنگ آزادی میں تباہ ہو
گیا۔ بعد ازاں مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور میں حدیث پڑھاتے رہے۔ تمام عمر درس حدیث اور طباعت کتب احادیث
میں گزاری۔ بخاری شریف کا بہت عمدہ حاشیہ لکھا۔ فالج میں مبتلا ہو کر ۶ جمادی الاول ۱۲۹۷ھ مطابق
[illegible] اپریل ۱۸۸۰ء بروز ہفتہ انتقال ہوا اور سہارنپور میں دفن ہوئے (زبدۃ الفوائد و سوانح قاسمی از مولانا محمد یعقوب صاحب)
ے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مطبع مجتبائی میرٹھ میں منشی ممتاز علی کے یہاں تصحیح کتب کا
کام کرتے تھے۔ اسی دوران میں مطبع ہاشمی میرٹھ میں بھی کام کیا۔ یہ خط اسی زمانے کا ہے۔ مترجم۔

باز ماند جواب مسئلہ

مَا اُحِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

پس از آنکہ ارشاد عالیت بنیاد خاتم المحققین حضرت شاہ عبدالعزیز قدس اللہ سرہ دریں مسئلہ نشد کہ امیدوارم کہ تفسیر [illegible] پریشانی خاطر از دل خواہد بر آورد۔

علاوہ براین درین روزہا کتب متعددہ [illegible] تفسیر عزیزی کہ تا معلوم شود کہ حضرت چہ تحریر فرمودہ اند کہ تمام قضیہ آنان تقریر دعوی است کہ [illegible] خود در دل [illegible] نشستہ واپند تقریب ایشان را تمام [illegible] دیگر [illegible] میدانست کہ [illegible] کمال شعور نیست۔ با اینہمہ شبہات اہل علم [illegible] مرتفع شدہ معلوم [illegible] قبول نمودنی [illegible] نہ نشیند۔ [illegible] خاطر آن شفیق [illegible] است و [illegible] نیست [illegible] دو سخن [illegible] شدہ [illegible] است کہ مقابلہ با دیگر [illegible] باشد و [illegible] [illegible] [illegible] الدین [illegible] است و [illegible]

(۱) جواب ذیل مسئلہ

مَا اُحِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

کا جواب (رک گیا) جبکہ خاتم المحققین حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی قدس اللہ سرہ کے ہدایت بنیاد جواب سے آپ کی تسلی نہ ہوئی [illegible] کیا توقع کر سکتا ہوں کہ میری پریشان تحریر آپ کے دل سے شبہات دور کر دے گی۔

علاوہ ازیں اس درمیان میں زیادہ کتابیں میرے پاس نہیں آئیں تفسیر عزیزی (از شاہ عبدالعزیز صاحب) کہاں تا معلوم ہو کہ حضرت نے کیا تحریر فرمایا ہے [illegible] تقریر [illegible] نہیں ہے [illegible] ہونے کی وجہ سے [illegible] کے دل میں [illegible] بات کر لی کہ تقریر [illegible] وغیرہ [illegible] [illegible] جیسا کہ آپ [illegible] سب بات [illegible] نہیں آسکتے ان سب باتوں کے باوجود اہل علم کے شبہات کا مرتفع ہونا [illegible] معلوم [illegible] قبول [illegible] اور کسی [illegible] نہیں لگتی۔ [illegible] تو آپ جیسے [illegible] کی [illegible] اور پھر آپ سے [illegible] کا اندیشہ بھی نہیں ہے۔ اس بنا پر ایک دو باتیں اگرچہ [illegible] نہیں ہے۔ صرف اگر کوئی وہم [illegible] تو [illegible] مقابلہ [illegible] اپنی بات [illegible]

لہ یہ آیت پارہ [illegible] سورہ مائدہ کے [illegible] اور بقرہ میں بھی ہے۔ مترجم

لہ شاہ عبدالعزیز صاحب [illegible] حضرت شاہ ولی اللہ [illegible] کے [illegible] فرزند [illegible] جامع [illegible] فن فقہ و حدیث و تفسیر [illegible] [illegible] تفسیر نہیں آتا۔ [illegible] قرآن کریم کے بعض پاروں کی تفسیر جس کا نام تفسیر عزیزی [illegible] ہے۔ [illegible] مَا اُحِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تفسیر [illegible] شاہ صاحب [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] میں پیدا ہوئے اور [illegible] میں وفات پائی۔ مترجم

لہ معلوم ہوتا ہے کہ [illegible] حضرت [illegible] صاحب [illegible] مسائل [illegible] کرتے تھے۔ مترجم

خود بخود پوری وضاحت ہو گئی ہے۔

اور اسی وجہ سے اختلافی امور بحث و مسائل کا پیچھا چھوٹ جائیگا

بہر صورت یہ وہ مبہم مطالب ہیں جو کہ اتفاق کرینگے ہیں اس مضمون پر بحث و مقالہ۔ اگر ایک نظر قرآن کی طرف بھیجنے والا ہو

خدا ہی جانتا ہے بہ وضاحت اور اسی کی توفیق سے۔

مقدمات وتمہیدات

الآن لازم است مقدمہ و تمہید چند مقدمہ بنا بر آنکہ موضوع محکم نیست آں را تفریع مطلب کردہ خواہد شد۔

تمہید اول

اول آنکہ نسخ کہ عرف کردہ اند اینست کہ تغیر حکم سابق بر حکم کردہ شدہ منسوخ است و عام است کہ تغیر تمام یا تحلیل کردہ باشد یا تبدیل تقلیل یا تعمیم تخصیص بہ تعمیم یا تعمیم بہ تخصیص۔

تمہید دوم

دوم آنکہ نسخ دو قسم کہ باشد در بیان ناسخ و منسوخ ما حکم و ہم منسوخ است

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا

تمہید سوم

سوم آنکہ مشہور کہ باشد نسخ احکام خداوندی نتواں کرد۔

إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ

تمہید چہارم

چہارم آنکہ احادیث اما نسخ آیات و دیگر نصوص قطعیہ شرح متواترات اعتقاد نتواں کرد۔

مقدمے اور تمہیدیں

اول تمہید کے طور پر چند مسائل بیان کرتا ہوں جو ضروری ہیں تا کہ اصل مطلب کی بات چیت کی جائے گی۔

پہلا مقدمہ

سب سے پہلی بات جو عرض کرنے کے قابل ہے یہ ہے کہ پہلے دین کے حکم کو بعد والے حکم سے بدلنا نسخ ہے [illegible] یعنی یہ پہلے حکم کا منسوخ ہو جانا ہے۔ عام اس سے کہ حرام کو حلال کر دیا ہو یا حلال کو حرام کے حکم میں کیا ہو۔ حکم عام کے بعد اس کی تخصیص کر دی گئی ہو یا تخصیص کے بعد اس کو عام کر کے بدلا گیا ہو نسخ کہلائے گا۔

دوسرا مقدمہ

دوسری بات یہ ہے کہ نسخ دو قسم کا ہوتا ہے نسخ کا اور منسوخ [illegible] اس کی وضاحت ضروری ہے۔

"ہم منسوخ نہیں کرتے کسی آیت کو یا اس کو نہیں بھلاتے مگر اس سے بہتر یا اس جیسی لاتے ہیں۔"

تیسرا مقدمہ

تیسری بات یہ ہے کہ جو بشر ہیں وہ احکام خداوندی کو منسوخ نہیں کر سکتے (دیکھو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے)

"نہیں چلتا ہے حکم کسی کا سوائے اللہ کے۔"

چوتھا مقدمہ

چوتھی بات یہ ہے کہ آیات و حدیث [illegible] یعنی قطعی نصوص کو متواتر احادیث کا [illegible]

ل [illegible] معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کے دل میں اس قسم کے مسائل [illegible] جانب [illegible] ہوتا تھا۔ مترجم

ٹ احادیث [illegible] مترجم

ٹ قرآن کریم یا احادیث [illegible] حکم کو [illegible] مترجم

ک حدیث متواتر وہ حدیث ہے کہ ہر زمانے میں اس کے راوی کثرت سے [illegible] ایسی حدیث [illegible] ہے۔ مترجم (مقدمہ مظاہر حق جلد اول)

کہ حکم شرعی ہمیشہ آثار و نتیجہ بعمل تمامتر مرتفع نشود۔ و ہمین است کہ

الیقین لایزول بالشک (مقولہ)

منصوص مسلمات است بسیاری از احکام فقہیہ مبنی برآن خواہند یافت۔

تمہید پنجم | پنجم آنکہ در افعال اختیاریہ دو جہت است یکے جہت نیت کہ از احوال دل تعلق است

و دوم حرکت ظاہری کہ از احوال جسم است۔ باید ہر یک اثرات جداگانہ دارند و اگر نیت اول قبول شدہ و عمل [illegible] است کہ [illegible] نیت قبول نخواہد شد [illegible] آثار عمل [illegible] بجائے خود خواہند ماند۔ و اگر نیت [illegible] خود است [illegible] و [illegible] نیت [illegible] خود [illegible] آثار عمل [illegible] خواہند گرفت [illegible] شخصی تیری [illegible] نظر [illegible] و [illegible] تعلقات [illegible] سوئے [illegible] تیر [illegible] صورت ہم تیر را [illegible] پاداش [illegible] و [illegible] تیر [illegible] روان کردہ [illegible] صورت [illegible] خواہد شد۔

غرض آثار عمل [illegible] صحت [illegible] اند [illegible] احکام و آثار نیت فعل [illegible] و آثار نیت فعل [illegible] نسبتی ندارد۔ در صورت اولی [illegible] باعث است [illegible] خوف [illegible] ہوش [illegible] اگر

گیا ہے مثلاً کوئی شخص حکم [illegible] قرآن یا احادیث خواہ اس امر [illegible] یقین ہے یا اس کو وجہ [illegible] قطعیت [illegible] منسوخ نہیں اور شک [illegible] یہ ہے کہ اقوال:

"یقین شک سے دور نہیں ہو سکتا ہے"

مسلمات میں سے ہے۔ آپ بہت سے فقہ کے احکام اسی اصول پر مبنی پائیں گے۔

پانچواں مقدمہ | پانچویں بات یہ ہے کہ ہر فعل اختیاری کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک نیت کا جو تعلق دل کے حالات اور افعال سے ہے۔

دوسرا پہلو ظاہری حرکت کا ہے جس کا تعلق جسم سے ہے۔ و دونوں [illegible] اور جسمانی [illegible] علیحدہ اثر رکھتے ہیں۔ اگر [illegible] نیت [illegible] اور [illegible] عمل [illegible] ہے [illegible] تو نیت کے احکام [illegible] عمل کے آثار [illegible] اپنی جگہ باقی رہیں گے اور اگر نیت اپنی جگہ [illegible] اس صورت میں نیت کے آثار [illegible] عمل کے اثرات [illegible] صورت [illegible] اگر کسی شخص نے [illegible] طرف کو تیر مارا اور [illegible] ایک بے گناہ [illegible] تیر کے [illegible] آگیا تو [illegible] اس حالت میں تیر اس [illegible] اور [illegible] قتل [illegible] تیر [illegible] اس [illegible] کی جان [illegible] ہو جائے گی۔

غرض تیر [illegible] کا [illegible] دونوں [illegible] اور [illegible] ہے [illegible] عمل کی نیت کے [illegible] اور [illegible] فعل [illegible] نتائج [illegible] اسلام کے [illegible] نسبت نہیں رکھتے۔ [illegible] عمل [illegible]

۱؎ [illegible] [illegible] ہے۔ [illegible] عمل [illegible] حالت [illegible] باطل ہو جائے گی۔ مترجم

۲؎ [illegible] کی [illegible] نماز [illegible] ہو گی۔ مترجم

۳؎ قتل [illegible] کو کہتے ہیں۔ مترجم

بست اندیشہ دیت است ۔ و آں ہم بہ عاقلہ و در صورت ثانیہ جان آن جان میرود ۔ و عذاب دوزخ و غضب و لعنت خداوند و عذاب عظیم با داشتن این عصیان ہمگی بود ۔ والحرف قرآن کریم کی ماہیت قتل ہای دیگر شمشیر ہر سو اقرار کردہ و کلی داستان دست دیگر جا نشینیدہ جواب مشغول نشانہ اسلحہ گران بر سر افگنند ہر یک جداگانہ بوجہ و حسب نیت و عواقب اخروی برابر یکدیگر نخواہند آمد ۔ اما تفاوت کرد آثار فصل است ہمچو تفاوت زمین و آسمان نمایان است ۔ کیفیت تحقیق ہر نوع قتل جدا و اندازہ ذہنی ہر فصل جدا ۔ بالجملہ در تفاوت آنکہ ہر دو بہ ہوشیاری کلام نیست ۔ و آنچہ فرمودہ اند

(انما الاعمال بالنیات (حدیث)

با در نکاح و طلاق و عتاق صریح آثار نیت یکسر مفقود می گیرند۔

مخالف این قول نیست ۔ تفسیر جملہ

انما الاعمال

بجملۂ لاحقہ

انما لکل امرء ما نوی (حدیث)

فرمودہ اند ۔

تفصیل اجمال	تفصیل این اجمال اینکہ چنانکہ درد آثر و اعلاق و تعلق را بعد سببیت و مسببیت را مناسب و

جانے میں دو جان کا قصاص کا اندیشہ ہے اور نہ حق جان سزا الحق ۔ اگر سو تلو ار ...ن پیالہ لگے ہوں اور وہ بھی مختلف طریقوں سے ... بیکہ دوسرا ... نے کو تیر پلاسٹی ... کچھ جان جاتی ہے اور جانا ... دو یہ ... مضاعف جنتیں اس گناہ کی یادداشت کو لگی ہے ۔ اما اگر ... کہ ایک تیم نے قتل کے ارادے سے کسی کے سر تلوار ... کسی کو جانے ... زہر دیا جاتا ہے ... سب ... ایک ... نیت ... قتل ... ایک ... نیت ... قتل ... آسمان و زمین کا ... فرق ... قتل کی تعریف ... حقیقت ... مختلف ... جامع ... دونوں ... اشارات ... ہیں ... قتل نہیں ہے اور جو فرمایا ہے کہ

اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے (حدیث)

یا نکاح، طلاق اور ... میں نیت کا ... آثار ... دکھائی نہیں دیتا ۔

اس قول کے خلاف نہیں ہیں ۔ (حسب ذیل) جملہ

انما الاعمال کی تفسیر

بعد کے جملہ

وانما لکل امرء ما نوی (حدیث)

سے کی گئی ہے ۔

اجمال کی تفصیل	اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ... اور ... سبب اور مسبب ... تعلق ... پائی ...

---

[1] سیت ... ترجمہ ... جان ... کے معاوضہ میں قتل کی ... مالی معاوضہ دیا جاتا ہے اسے دیت کہتے ہیں ... مترجم

[2] انما الاعمال بالنیات کی حدیث ... ہے ... اس کے راوی حضرت عمر بن الخطاب ... ہیں ... امام بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے ۔ مترجم

[3] یہ جملہ انما الاعمال بالنیات کی حدیث کا ایک جز ہے ۔ مترجم ۔

[4] سبب اور مسبب ... علاقہ ... سبب ... اختیاری ... سبب اور مسبب کا تعلق ہے ۔ مترجم

تسکین تشنگی و سیرابی و غرق شدن وغیرہ آثار خود ملاحظہ میتوان
تعبیہ فرمودہ اند همچنین در افعال ضمنیہ و بعض ثمرات ارتباطی
بمیان نهادہ اند. ثمرات عادیہ نیا خود مشاہدہ میکنیم و بوقوع ثمرات
وارد آخرت باعتقاد صدق مخبران صادق انبیا علیهم السلام چنانکہ ایمان
داریم کہ وقوع دقائق سمع و باخبر رسیدن نمود یا بالیقین سبب آئینہ
یا فتہ باں مایا خبار ساسان علم اشیاء بما حاصل میگردد. گو چنانکہ در
افعال یک ثمرات کثیرہ از ثمرات دنیوی بیان تفریح مشہور است هوا وجمل
ثمرات میکند بیان متفرع نمیشوند بلکہ جا فی این مجموعہ جا فی آن متفرع
میگردد همچنین در افعال یک ثمرات کثیرہ از ثمرات دنیوی آن حاصل
میگردد همہ آن ثمرات در هر جا حاصل نمیشوند. بلکہ جا فی این و جا فی
آن. الی چنانکہ شا نہ و صدا قال در کوہ حج کہ ثمرات یا اکثر بعض
میگردد چنانکہ در افعال دینیہ ثمرات و منافع و اغراض و جملہ
فراهم میگردد. مثلاً یہ قسم زیارت و احرام کثیرہ از تجارت و
خرید و فروخت و ملاقات احباب وطن دیگر و تحصیل کمال و سیر و
تماشا و غیرہ متفرع میتوان شد. گو در اکثر یک از این جا شد بہ آن
در بعض افراد بعد متفرع میشود آرے این جمع میگردد همچنین در صوم
و صلاۃ و حج و زکاۃ دو حاجت کثیرہ اند. چنانکہ صفائی القلب و قبول جنت
و نجات از نار و قرب و تعین ولایت قلب و وصول بہ کاملہ و انعقاد
بیانات و وصول عزت در چشم مردم و اتحاد و انتقادہ و منکر و غیرہ آنہ
مذکورہ متوقع است. گمونہ در هر جا همہ این اغراض حصول میں اتحاد
بلکہ یک این را مطلب کہ بیان ساخت این و کسیکہ آنرا مقصود خود نساختہ
آنرا حاصل بیشود و دیگرے و دیگرے اینجا و اکثر از این نقد وقت میگردد
خصوصاً کسیکہ نظر بر حق نهادہ داشتہ کہ اغراض باقیہ جنسیہ این
دعات علیہ مہمان می آیند کہ طالب گندم ہر کہ از تخم بر میدارد هم
بدست می آورد

پیاس کے بجھنے، سیراب اور غرق ہونے وغیرہ آثار مشہور ہیں ایک علاقہ
ان میں پوشیدہ رکھا ہے، اسی طرح اختیاری افعال اور بعض نتائج
کے درمیان بھی قدرت نے ایک تعلق قائم کر دیا ہے، دنیا کے ثمرات کو تو
ہم خود دیکھتے ہیں اور قیامت یعنی آخرت کے ثمرات سچے مخبروں
یعنی انبیاء علیہم السلام کی صداقت کے اعتقاد پر ہم اس طرح ایمان رکھتے ہیں
جس طرح خبروں اور واقعات کے دیکھنے والوں کی خبروں پر نابیناؤں کو
یا غیر حاضر یعنی وہاں کے رہنے والوں کی خبروں پر یقین حاصل ہوتا
ہے گو جیسا کہ ان افعال میں کہ بہت سے فوائد دنیوی ثمرات کے ان پر
متفرع ہوتے ہیں، ہمیشہ ہی ایک سے تمام ہو کر فوائد اس پر حاصل نہیں
ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ اور کسی جگہ دوسرا حاصل ہوتا ہے، اسی طرح افعال
دینیہ میں بھی بہت سے فوائد دینی ثمرات کے ان پر عائد ہوتے ہیں اور تمام
ثمرات ہر جگہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ اور کسی جگہ وہ حاصل ہوتے ہیں
ان میں اگر کبھی کسی دنیاوی کام میں تمام ثمرات یا اکثر جمع ہو جاتے ہیں
اسی طرح دینی افعال میں تمام فوائد و منافع اور اغراض کسی ایک جگہ میں جمع
ہو سکتے ہیں، مثلاً حج جو ایک دینی عمل ہے کہ بہت سے اغراض مثلاً تجارت
خرید و فروخت اور دوسرے ملک والوں سے ملاقات، کمال حاصل کرنا اور
سیر و تفریح وغیرہ حاصل ہو سکتے ہیں لیکن اکثر موقعوں پر ان فوائد میں سے
کوئی ایک فائدہ حاصل ہوتا ہے جو ذکر تمام، ان بعض افراد میں ان اغراض و
فوائد کا اور ان میں سے اکثر جمع ہو جاتے ہیں، اسی طرح روزہ اور نماز، حج اور
زکوٰۃ میں بہت سے منافع مثلاً اللہ کی خوشنودی حاصل کرنا، جنت میں داخل
ہونا، جہنم سے نجات پانا، جسموں کو تندرست اور دلوں کو راحت، ایک
اصول ایمان سے حفاظت، لوگوں کی نظروں میں عزت، بے حیائی اور
بد اعمالیوں سے بچانے کے سبب احادیث میں مذکورہ بالا امور کی توقع ہے
لیکن ہر دینی معاملے میں یہ فوائد حاصل نہیں ہوتے بلکہ جو شخص ان میں سے ایک چیز
کو اپنا مرکز مقصد بناتا ہے اس کو یا وہ شخص کہ جو اس مقصد کو اپنا مقصد نہیں
لیکن حاصل ہو جاتی ہے. اور کبھی کبھی سب مذکورہ اغراض میں سے اکثر یک وقت حاصل ہو جاتی ہیں، بالخصوص جو شخص
خدا تعالیٰ کی رضا پر اپنا مقصد رکھتا ہو کہ ان تمام نتائج پر قول کی تمیز و دولت سے سکتے ہیں، حالت یہ ہوتی ہے کہ جو کسان گندم

بالجملہ ہر فعل را ہر اغراض متعددہ مختلفہ ازاں عمل توقع اک اغراض قرار داشت ذ فکر ہر - از آب رفع حرارت و دفع تشنگی امید باید داشت نہ سوختن و پختن - و از آتش سوختن و پختن چشم باید داشت نہ تبرید و سیرابی . باز از اغراض مقررہ ہر فعل ہر غرضیکہ علی نظر باشد بحال بدست افتد واگر دیگرے ہم کہ اتفاقی است یا بالتبع ، و تنہا فقط موقوف کا منکر یا اثر خاطر نکرده باشد آں وقت از نیست دیگر معامل حسابی خواہی گرفت و نہ انکہ نیت مطابق مقصود بود آن آزادی افروختہ شده است یا بیزیر معلوم نماید پس چنین در صوم و صلوٰۃ و دیگر عبادات تصور باید فرمود - دہر

دانما لکل امرئ ما نوی (حدیث)

باید ساخت -

ازیں تقریر دو سخن بدست افتاده باشد - یکی آنکہ بر فعل را غرضی یا خواصی است کہ آں فعل بسبب حصول آنست - و دیگر آں فعل دیگر اغراض نیز ہمچناں مباینت و مغایرت ہست کہ در نیت و فعل

دوم آنکہ امر

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، إِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى

مقصود نفی اغراض غیر منوی و خواص آں ہست نہ نفی آثار افعال کہ ازیں بحث ایں کلام کتا ده میسر باشد و بدایت تحقق آں خود از عموم سابق بیان شده - ازیں دو سخن باید معلوم افتاد ریستم در نکاح و طلاق و عتاق صواب باشد۔

کو تخم ریزی کے بعد تنہ کے ساتھ بھوسا بھی مل جاتا ہے ۔

الحاصل قدرت نے ہر ایک کام متعدد مقاصد کے لئے مقرر کیا ہے کہ اس کام کے کرنے سے ان مقاصد کی توقع رکھی گئی ہیں نہ اس کے سوا کی (مثلاً) پانی سے گرمی اور پیاس دور کرنے کی امید رکھنی چاہیئے کہ جلانے اور پکانے کی اور آگ سے کسی چیز کو جلانے اور کھانا پکانے کی ۔ یہ نہیں چاہیئے کہ ٹھنڈک پہنچانے اور پیاس بجھانے کی ۔ بہر حال ہر ایک مقاصد میں سے مقصود جو کہ پیش نظر ہوتا ہے حاصل ہو جاتا ہے اور اگر کوئی اور مقصد بھی حاصل ہو جائے تو یہ اتفاقی بات ہے جو ضمنی طور پر حاصل ہو گیا ۔ جب ہم فریبی جانے کی کو اپنی کوشش جو آپ کی پیش نظر ہو تو اس وقت کھانا پکانے کا سبب نہیں کرتے ہو جب کھانا پکانا اصل مقصد ہو تو اس وقت طرف کسی معلوم ہوتی یا لکڑی کے جل جانے کا سبب نہیں پوچھا جانا چاہیئے ۔ اسی طرح روزے ، نماز اور دوسری عبادات پر بھی جبکہ ان کا تصور کرنا چاہیئے اور

وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى (حدیث)

کا بھید معلوم کرنا چاہیئے ۔

اس تقریر سے دو باتیں معلوم ہو گئی ہوں گی ایک یہ کہ ہر کام کی کوئی غرض یا کوئی خاصیت وابستہ ہو تو یہی وہ کام ان مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے اور اس غرض اور اس فعل کے درمیان اس طرح کی ضد اور غیریت ہے جیسے کہ نیت اور فعل میں ہے ۔

دوسرے یہ بات معلوم ہوئی کہ

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى

سے اور امور کی نفی مقصود ہے جن کی نیت نہیں کی گئی اور ان کے خواص کا اعتبار ہے ۔ یہ مطلب نہیں کہ افعال کے نتائج کا اعتبار نہیں کیونکہ اس بحث سے یہ کلام نا تحقیق ہو گا تمہیں بات کا جواب معلوم ہو گیا ہے کہ افعال کے نتائج اور ضرورت خود سابقہ بیانات سے تم نے معلوم کر لی ہو گی ۔

ان دونوں باتوں سے نیت کا نکاح ، طلاق اور عتاق میں عدم اعتبار ۔۔۔

۱ یعنی نکاح ، طلاق ، غلام کو آزاد کرنے کی صورت میں نیت نہیں ہو لیکن ۔ ! بہ صورت ایجاب و قبول اگر ہو جائے ، طلاق ہو جائے اور غلام آزاد قرار دینے سے نکاح و طلاق اور آزادی ہو جائے گی ۔ مترجم

شرح معنا

شرح این سخن این است که نکاح و طلاق و عتاق بجد و هزل موضوع نشده‌اند. نتوان گفت که این هر سه بهر این دو فرض مقرر ساخته‌اند. گویی این را مطمح نظر ساخته‌اند … حاشا و کلا. چه این امر مستلزم تحقق … در هر دو صورت است و تنها در صورت هزل تحقق آن چنان معلوم است که تحقق آن در صورت جد بالاولی. این ارشاد کرد

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ

معنای این … است … است که هرچند تحقق امر … و عدم تحقق آن در صورت هزل … مسلم … از امور … است و … از مطالع … است … کلام و معنی مطابق … است

جو اب بھی تم نے معلوم کر لیا ہوگا۔

اجمال کی تشریح

اس سخن کا ماحصل یہ ہے کہ نکاح، طلاق اور غلام کو آزاد کرنا سنجیدگی اور مذاق کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تینوں (نکاح، طلاق، عتاق) ان دو مقصد کے لئے مقرر کئے گئے ہیں … کو مطمح نظر رکھتے ہیں اور … کا استعمال کرتے ہیں … کیونکہ یہ امور نکاح، طلاق اور عتاق … سنجیدگی … مذاق کی صورت میں ان امور کا تحقق … سنجیدگی کی صورت میں باقی رہتا۔ باقی ارشاد کہ

تین چیزیں ہیں (نکاح، طلاق اور عتاق) ایسی ہیں کہ سنجیدگی میں اور ہنسی مذاق میں واقع ہو جاتی ہیں۔

اس دعوے کے منافی نہیں ہے بلکہ اس دعوے کی تاکید کرتا ہے کیونکہ غرض … ہے کہ ہر چند تینوں امر … تحقق … اور ان کا تحقق … ہی جیسا کہ عقل اس کی شہادت دیتی ہے مسلم ہے لیکن … معاملات میں سے ہیں اور وہ … نکاح، طلاق اور عتاق … کے … ہیں کیونکہ دونوں جانب کے بہت سے … نقصانات اس سے وابستہ ہیں اور … کلام کا اصل مقصد اور اس کے پس منظر … ہی۔

---

۱ مطلب یہ ہے کہ خواہ سنجیدگی میں اور خواہ مذاق میں نکاح قبول کرے یا طلاق دے یا غلام کو آزاد کرے تو ان امور کا وقوع ہو جائے گا۔ مترجم

۲ رجملہ مراد … الاعمال بالنیات … اگر نیت نہیں … تو وہ عمل … نہیں ہوگا۔ مترجم

۳ یہ حدیث … عَنْ اَبِیْ ہُرَیْرَۃَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ ثَلَاثٌ جِدُّھُنَّ جِدٌّ وَھَزْلُھُنَّ جِدٌّ اَلنِّکَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالرَّجْعَۃُ … بعض روایت میں … ابو داؤد اور ترمذی میں … الرَّجْعَۃُ کے الفاظ ہیں … مذاق اور … دونوں صورتوں میں … شریک کردہ مذاق میں … نہیں ہوتی۔ مترجم

۴ … مترجم

نظر برین مصلحت دیدہ اند فقہا کہ واجب است کہ کلام را بر اصل معنی حمل کنند - ورنہ اندیشہ است ہر کہ مضرتی خواہد عقیلہ مبتذل از کفہ خود روی خواہد یافت و این طیف فقط بگفتہ کی از مقاصد بی دینہ و شاہد دیگر را ملزم خواہند نمود و در عالم فساد ہای فراوان از حلت و حرمت و ظلم و ستم و استہزاء آیات الٰہی خواہند کرد و در صورت تکذیب ما نیز اگرچہ این قسم ضاعات قدری در وجدانہ چندان بکار در صورت اطلاق این اشتہار عام نوبت ہزل کو احکام نوبت بفساد مید - ہر کسی را فکر انجام دنیا کافی خواہد

الغرض در چنین مواضع اگر نوبت مرافعہ و تمہید ببینہ قاضی دید این عقود را نافذ خواہد گردانید از جہت مسئلہ نفوذ قضا قاضی ظاہرا و باطنا ہم دریا نہ باشد - یا اگر نکاح کو بعد از آثار تحریم متحقق خواہد شد و در یعتقد انتقاد - نقل محمدی است نہ باعتبار حق - مگر و ہم روایت اہل بیت ہم انکار نمانکہ ہمارے تحقیق امام محمد اجماعیت یا اللہ وحیا و شیخ ہم جواب روایت امام ہزل خواہند بود اگرچہ در واقع تیم شامل حد ہم ذی یکی مرد بیشتر بود الا انکہ عقل در عموم آثار ماتر ہو ثر و عموم لوازم با منتظم نیست کلام نیست ۔

بالجملہ اینجا بنور کلام در تحقق این عقود است در این عقود مذکورہ بی نیت متحقق شوند و اگر متحقق شوند ہم نیز ازین بحث کہ امر یا کہ خارجیہ یا اثر محمود بی نیت متحقق شود اگر نیت نبود داشت او ظاہر شدہ بی ضرورت تحقق آثار نیت و اعتبار آن مستقیم شد اگر ہر فعل را تحقق در وجود نیت ہا ماست - جز او با افعال اضطراری - ہر کس با وجود نیت ندہد انکار را افعال اختیاری شما ونسیان واتفاق کی افتد - بالجملہ انحصار حدیث

اسی پر نظر رکھتے ہوئے فقہا نے قضا کی مصلحت اسی میں سمجھی کہ کلام کو اصل معنی پر محمول کریں ورنہ بہت سے اندیشے ظاہر ہوں گے ہر شخص نقصان دیکھے گا وہ دل میں کہا جائے گا کہ میں نے تو دل سے نہیں کہا تھا اور دوسری بات یہ کہ جھوٹ اور مدعا علیہ میں سے کسی ایک کے کہنے پر گواہ نے جس بیوی کو ملزم قرار دیں گے اور دنیا میں بہت سے فساد حلال اور حرام ہونے اور ظلم و ستم اور اللہ کی آیات کے ساتھ مذاق کے ظہور پذیر ہوں گے اور مذاق جزئی تکذیب کی صورت میں بھی اگرچہ اس قسم کے تھوڑے سے بہت نقصانات نمودار ہوں گے لیکن مذاق بطریق اشتہار عام کی صورت میں ہزل کی نوبت ہی نہ آئے گی کیونکہ اونکی نوبت پہنچے ہر شخص کو آمادہ ہی ہی انجام کی فکر دامنگیر ہو جائے گی۔

الغرض جہاں کہیں ایسے مواقع ہیں اگر معاملہ عدالت کی نوبت پہنچے گی تو یقیناً قاضی صاحب ان معاملات کو نافذ کر دیں گے جیسا کہ مسئلہ اس بات کی کہ صحت جو مسئلہ ہو چکی ہوگی کہ قاضی کا فیصلہ ظاہرا و باطنا نافذ ہوگا یعنی یہ بات نہ ہو کہ نکاح کے آثار تحریم ثابت ہوں گے اور جو کچھ اگر اس بات میں مذاق کے اعتبار سے کسی کو ہمارے اعتبار سے یہ تحقیق امام محمد اور یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ سمجھا جاتا ہے کہ امام محمد نے اور حب الفرد و رحمت ہنسی کو برکتیں تھیں سے چاند کے حساب سے نازل ہوں گی اگرچہ واقعہ میں کم شدہ الا دعویٰ فرد کی ایک روایت ہو جاتی بالآخر عقل کے اعتبار سے اور موثر کے آثار کے عموم اور موثر ہم سے لوازم کے عموم میں کوئی کلام نہیں ہے ۔

الحاصل اس مقام پر بحث ان عقود مذکورہ نکاح طلاق وغیرہ کے واقع ہونے کی ہے اس میں کلام ہے کہ یہ عقود بلا قصد و نیت کے بغیر متحقق ہو گئے اور اگر متحقق ہو گئے تو پھر بحث اس سے قبول ہوئی ہے کہ امور خارجیہ میں سے ایک امر یا موثر آثار نیت کے بغیر متحقق ہو گئے جن کی نیت نہیں ہوئی اس کو اختلال یا بیجا ہوا ۔ وہ ماتحت ہم نیت اور اس کو معتبر ہونے کے آثار کے واقع ہونے کی نیت کے وجود ہی نہ ہو کر ہر فعل کے پیچھے چلے ۔ واقع

ملہ مثلاً آگ موجب ہے اور احراق کے آثار کا یعنی پانی گرم کرنا وغیرہ ہیں ۔ مترجم

ملہ مثلاً آگ لازم ہے پانی گرم کرنا اور حرارت حاصل کرنا آگ کے لوازمات میں سے ہیں ۔ مترجم

اور نہ کہنے نیت کا ہے۔ ہزاروں کام ہیں اختیاری جو ہر شخص سے ہر روز ہوتے ہیں اور ہزاروں اختیاری کاموں میں بھول چوک کا اتفاق

افتد۔ حاصل کردہ شد

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ (حدیث)

وہم اعتبار و عدم تحقق آں اعمال ثابت است و نیز در حدیث

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ (حدیث)

عدم اعتبار نیت و انکار آں مفہوم۔ آں چیز را گلاست و ایں چیز دیگر۔

مقدمہ ششم

ششم ایں کہ نیج اسلام خداوند عالم اگر بخیر محبت است بجہات [illegible] تفسیر آں شہادت شرائط عقلیہ و نقلیہ [illegible] وہم مستقیم و ہم مشاہد حاجت است۔ چوں تفسیر و ثبات آں راست نہ ابطال آں بنا بر قیاسات و اجب و نقلی باہم ورزم کرد و آں اعتقاد مثال تکر آں یا استبداد بیرون شود۔ آں نبی قسمی بیچار حقوقات خدا یک باعتبہ [illegible] [illegible] [illegible] خداوند بر انبیا کار و نیست۔ چنانچہ فرمودہ اند

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ

یعنی اعمال کے ثمرات کا مقصود ہی ان کا اور ثبوت کا اثبات ہے اور حدیث

تین چیزیں ہیں جن کا جد بھی جد ہے اور مزاح بھی جد ہے

سے نیت اعمال کے اثر کا معتبر نہ ہونا سمجھ میں آتا ہے۔ وہ اور چیز ہے اور یہ اور چیز۔

چھٹا مقدمہ

چھٹی بات یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کے احکام کو بشر کا لیا اگر شبہ ہو تو درست ہے مگر اس کی تکفیر نقلیہ اور عقلیہ دلائل کی شہادت کے ساتھ یقینی اور ضروریات سے اور بغیر اس کے کسی شخص سے جائز ہے کیونکہ تفسیر میں ان احکام کا اثبات ہے نہ کہ ان کا ابطال۔ تو اس کے مو اور نقلی کے درمیان فرق کرنا جب اس وجہ سے [illegible] ان کا ابطال ہو قیاسات یا عقل سے ہی کیا جاتا ہے۔ اور ان کا شک ہے کہ کسی ایک شک وہ تفسیر کرنا اور وہ عقل کی اعتبار سے ایک وجہ سے کوئی ثبوت اور شرع کے سوا کسی سے ثابت نہیں ہے کیونکہ یہ امر خداوند تعالیٰ

کیونکہ اس طرح کے بعد قصہ ہے اور یہ جانتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کے علم کی بات کا اظہار انبیاء کے سوا کسی اور کا کام نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا ہے۔

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ

و نیز است حدیث مشہور

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ كَفَرَ (حدیث)

الغرض امر کہ دانستن او را مدخل نباشد بل او را علم آں حصہ نیست۔ پس اگر کسے بر نبی باشد و بی واسطہ نبی علیہ السلام او ہم چنیں امر را تفسیر کند گویا دعویٰ نبوت میکند۔ اگر ایں چنیں کس را علم و نیز نباشد۔

الاجتہادات شواہد عقلیہ و نقلیہ۔ تفسیر آیات از شخص

غیب کا جاننے والا ہے پس اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا سوائے کسی برگزیدہ رسول کے۔

اور یہ مشہور حدیث کہ

جس نے قرآن کی اپنی رائے سے تفسیر کی تو اس نے کفر کیا (حدیث)

الغرض وہ امر کہ (خدا ہی) جانے کہ اس میں دخل نہ ہو۔ وہی کہ نبی اس کا علم قصہ میں کسی نبی کا نہیں آ سکتا۔ پس جو شخص نبی نہ ہو اور نبی علیہ السلام کے ذریعہ کے بغیر اس جیسے معاملہ میں دخل کرے تو وہ گویا کہ وہ نبوت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگر اس جیسے شخص کو کافر کہیں تو وہ صحیح الاصل عقلی اور نقلی دلائل کی شہادت کے ساتھ

لہ یہ اور دوسری حدیث میں خسر القرآن ہو اللہ علیہ وسلم نے ثابت ہے۔ مترجم

و ہم متاخرین میتوانند شد۔ این را قیاس باید نمود۔

تمہید ہشتم

ہشتم آنکہ در میان تقدم و تاخر زمانہ و ادراک حق کدام فرق و فضل و قدرت علم و شرف حسن و عدم آن نیست نیز سبق و سبقت تقدم باعث شرف ہر علم و عمل نتوان شد۔ ورنہ انبیاء گزشتہ در کار حکام از امم سابق از آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم ، علی آنکہ صحابہ اجمعین افضل باشند و ہیچ ایشان از اولیاء آنحضرت و حضرت امام مہدی رضی اللہ عنہم اجمعین گوی سبقت بردی۔ نہ بلکہ شرف علم بر عقل و فہم و شرف عمل بر پختگی و چستگی و ہمت است آری از متعلقات اکثر متقدمین را سامان این دو شرف میسر آمدہ و متاخرین را آنقدر میسر نیامدہ گر بااینہمہ فضل خدا منحصر بر کسی نیست۔ و جہان ازیک دو فرد از جہان زمانہ و اسن فضل خود دیگر و کرامت بیشی ایں دگر در ہر زمانہ و ہر وقت مساوات نہ انگیزد و بتاریخ تہمت خود کہ قیل و قال پیدا شدہ چنانکہ اعتقاد او شان میکنند کہ ایں ہم استوار ساس متقدمین کہ متقدمان روایت کردہ اند و ہم اسناد مسا وی اوشان کرا اسباب روایت آن اکثر منقود میگردد متقدمین را اقتداء میکنند بلکہ آنانکہ اہم حقیقت شناس اند از تقدم و تاخر قطع نظر بر اقوال و افعال ہر کس دیدہ اند قطع نظر آنکہ فرق مراتب میکنند معاملہ نیا ست آنچہ گفتہ اند۔

محکم آیات کی تفسیر اگلے اور پچھلے علماء سے ہو سکتی ہے۔ اس کو اسی پر قیاس نہیں کرنا چاہیے۔

ساتواں مقدمہ — ساتویں بات یہ ہے کہ زمانے کے آگے اور پیچھے ہونے کے اعتبار سے نوع آدم کے افراد میں علمی یا عملی ادراک کی اور حسن کی بزرگی اور اس شرف کے حق داروں کا فرق نہیں ہے یعنی زمانے کا کسی خاص حصے میں ہونا علم و حسن کی شرف کا باعث نہیں ہو سکتا ورنہ گزشتہ انبیاء قوم کے زمانے گزر کر امت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (اور) ان کے اصحاب سے افضل شمار ہوتے اور اسی طرف ہم اور آپ جیسے آخر زمانے کے اولیاء اور حضرت امام مہدی رضی اللہ عنہم اجمعین کی سبقت سے باز رہ گئے نہیں بلکہ علم کی بزرگی عقل و فہم کی بزرگی اور عمل کا شرف ہمت کی چستی اور پختگی پر ہے۔ ہاں متعلقات سے اکثر متقدمین کو ان دونوں شرف کے سامان میسر آئے اور متاخرین کو وہ سامان حاصل نہ ہونے مگر اس سب کے باوجود خداوند تعالیٰ کا فضل کسی خاص کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ ہر زمانے میں ایک دو آدمیوں کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل کے دامن میں لے لیتا ہے کہ کسی دوسرے شخص کو قابل رشک ہو جاتا ہے۔ ہاں زمانے میں اتنی قلیل معاملات اور تہمت محض حالات واقعات کی وجہ سے ان کے پیچھے ہی نظر ہو جاتے ہیں یا وہ کچھ ان کے پیچھے نہیں چلتے ہیں اور ان کی خوبیاں جن کی روایت جو کہ متقدمین نے روایت کی ہیں اور ان کے سکے جیسے ہیں وہ لوگ ان کی خوبیاں ان کی وجہ سے کر ان کی خوبیوں کی روایت کے اسباب اکثر مفقود ہو جاتے ہیں۔ متقدمین کی اقتدا کرتے ہیں بلکہ جو لوگ حقیقت شناس ہیں وہ رکھتے ہیں ہو زمانے کے آگے پیچھے ہونے سے قطع نظر ہر قائل اور شخص کے افعال اقوال پر ہماری نظر کرتے ہیں اور فرق کرتے ہیں اسی میں سے وہ بات نکلی ہے کہ بہت

يُعْرَفُ الرِّجَالُ بِالْمَقَالِ وَلَا يُعْرَفُ الْمَقَالُ بِالرِّجَالِ (مقولہ عرب)

آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں اور گفتگو آدمیوں سے نہیں پہچانی جاتی۔

ــلہ محکم وہ آیات ہوتی ہیں جن کے معنی واضح ہوں۔ مترجم

ــلہ انکا اشارہ ہے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ ہیں کہ اگرچہ تیرہ سو سال بعد پیدا ہوئے لیکن کئی متقدمین علماء سے علم میں افضل ہیں۔ مترجم

تمہید ہشتم

ہشتم آنکہ اکثر مہم ثاقب عارفیاں دیدۂ بصیرت اوشاں نشاء اعمال و اقوال شاں الکریم در بلد [illegible] ذاہم متفاوت جلوہ می‌کند مگر اکثر چنیں است کہ باہم متوافق ز قد الحسن جیا [illegible] آنکہ باہم تصور فہم نا فہم اوں اختلاف پیدا میگردد۔ الفرق (۔ ۔)

قطعہ ہر چہ گوید دیدہ گوید

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نیز فرمودہ اند۔

اِتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللّٰهِ

(حدیث)

بات فراست۔ جملہ بوسیلہ نور آفتاب و دیگر اشیائے منورہ می بینند ادراکات اوشاں ہمہ الا ماشاء اللہ صحیح باشد و متوافق۔ و ما بملاحظہ ادراکات اوشاں [illegible] مخالف یکدیگر باشند اندریں صورت در [illegible] تخالف چگونہ باشد۔ آری اگر کدام سوء عارض نقصان در فہم یا کدورت در دیدۂ بصیرت باشد چہ عجب۔

الغرض چنانکہ ادراکات دیدہ سر حوائل دیگر و غبار و دیگر اسباب مشہورہ و مستورہ گرددہ بمقتضائے آنہا [illegible] اند موجب غلط کاری میشوند ہمچنیں ادراکات دیدۂ بصیرت و ہم و خیال و الفت و عادت و غیرہ اسباب و احوال مشہورہ باعث غلط کاری و [illegible] میگردند۔ بلکہ پیدا است کہ در بعضی افراد ایں اسباب و حوائل بمقدار قلیل او بوجہ علم اند۔ [illegible] لازمہ یا کثیر الوجود کا [illegible] است منسوب شوند۔ و ہمہ درباہ [illegible]

آٹھواں مقدمہ

آٹھویں بات یہ ہے کہ جو لوگ روشن ضمیر ہیں اور اہل اللہ عارفین کی عقل کی آنکھیں ان کی بہت سی باتیں اگرچہ بظاہر آپس میں ایک دوسرے کے خلاف دکھائی دیتی ہیں مگر اکثر یہ ہے کہ وہ باتیں باہم ایک دوسرے کے موافق اور مناسب ہوتی ہیں۔ ان دیکھنے والوں کی فہمی کوتاہی کے باعث ان میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ الفرق (۔۔)

قطعہ جو کچھ کہتا ہے دیکھ کر کہتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ارشاد فرمایا ہے۔

مومن کی فراست سے ڈرو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے

(حدیث)

یہ حدیث اچھی خوب ہے۔ جو لوگ آفتاب اور دوسری روشن چیزوں کے نور کے ذریعے دیکھتے ہیں ان کے تمام ادراکات الا ماشاء اللہ صحیح اور ایک دوسرے کے موافق ہوتے ہیں اور جن کے ادراک کا سرمایہ نور خداوندی ہوتا ہے وہ غلط کیوں کہتے ہیں اور ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ان جیسے لوگوں میں مخالفت کس طرح ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر کوئی عارضہ فہم میں نقصان یا عقل کی نگاہ میں کوئی کدورت ہو تو کیا عجب ہے (کہ مخالفت ہو)

الغرض جیسا کہ سر کی آنکھ کے ادراکات میں جیسے کہ (بعض اوقات) دھند غبار اور دوسرے مشہور اور معلوم اسباب حائل ہو جاتے ہیں۔ غلط کاری کا موجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح عقل کی آنکھ کے ادراکات میں وہم خیال اور خصلت و عادت وغیرہ اسباب اور مشہور حالات غلط کاری کا باعث ہو جاتے ہیں بلکہ ظاہر ہے کہ ان جیسے افراد میں یہ امور علم کے قلیل الوجود اور [illegible] ہیں نہ کہ عارضی [illegible]

لہ قطعہ صوفیا کا ایک فرقہ ہے جو ہمیشہ خداوندی میں ڈوبا رہتا ہے اور مست رہتا ہے وہ لوگ شریعت کے ظاہر پابند نہیں ہوتے نماز بھی نہیں پڑھتے ایک قسم کے دیوانے ہوتے ہیں جیسے [illegible] سخت مقام اور اولیاء کے نیچے تھے بہت بلند وہ ہے لیکن قطعہ میں مست ہو کر [illegible] حضرات متقی لوگ قابل ملامت نہیں جو سچے اور اولیاء اللہ ہوتے ہیں

نیز اگر اصل قرار دادہ شود توفیق نشود۔ بلکہ بوجہ مذکور مزید است
کہ بہر قاصران در اقوال ایشان تا مقدور توافق و تطابق بجویند۔
و اگر ناچار آید باز ہر چہ از دلائل نظر آید آں را اختیار فرمایند

اقوال ایشان حتی المقدور الفت و مطابقت کوشش کریں۔ ان اگر لاچار ہو جائیں تو پھر جو چیز دلائل سے نظر آئے اس کو اختیار کر لیں

تمہید نہم نہم آنکہ گوشت و امثال آں بسبب اوصاف کثیرہ کہ در وے پیدا شوند متغیر باشد یعنی گاہے حرام یا حلال باشد متغیر بات الحکم بشہادت آیت

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ
وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ
وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا
ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ

اسباب کثیرہ حرام میگردد و اگر اسباب مذکورہ فی الآیت را
بوقت [illegible] میگردد۔ [illegible] ذبح کردہ و
اہلال لغیر اللہ و ذبح علی النصب [illegible] نیست
بالحرمت [illegible] و غیر مسلم است۔ [illegible]

ہے سے تا گوشت کو احتمال منسوب ہو جاتے اور جو کچھ ظاہری نظر میں آئے اس کو اصل قرار دے کر موافقت پیدا کرنے میں کوشش نہ کریں بلکہ مذکورہ وجہ کے باعث ضروری ہے کہ ان ناظرین کی مانند بزرگوں کے

نواں مقدمہ نویں بات یہ ہے کہ ایک چیز بہت سے اوصاف کے اعتبار سے کہ جو پیدا ہوں اس پر طاری ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ چیز حرام یا حلال ہو جائے مثلاً وہ حیوانات جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ آیت ذیل کی رو سے کہ

"تم پر حرام کیا گیا ہے مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جو اللہ کے نام کے سوا پر ذبح کیا گیا ہو اور گلا گھٹ کر مرا ہوا اور چوٹ سے مرا ہوا اور گر کر مرا ہوا اور سینگ سے مرا ہوا اور جس کو درندوں نے کھایا ہو مگر جس کو تم نے ذبح کر لیا اور وہ جانور جو بتوں کے تھانوں پر ذبح کیا گیا ہو اور یہ کہ تم قسمت کا حال معلوم کرو تیروں کے ذریعہ۔"[1]

بہت سے اسباب کی وجہ سے (مذکورہ بالا جانور) حرام ہو جاتے ہیں اگر ذبح کرنے ... حرام ... غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے اور تھانوں پر ذبح کئے گئے جانوروں ... نہیں ...

[1] یہ آیت سورۃ مائدہ پارہ ۶ رکوع ۵ میں موجود ہے۔ مترجم

[2] قسمت کا حال تیروں سے ... یہ معلوم کرنا کہ ... ہے۔ کفار مکہ نے خانہ کعبہ میں ... رکھے ہوئے تھے ... جب کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا ارادہ ہوتا ... اگر اس پر ... خیال میں ... تو اس کام کو کرتے تھے۔ (تفسیر علامہ شبیر احمد عثمانی) ... اور بعض نے ان تستقسموا بالازلام کا ترجمہ یہ کیا ہے ... ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت تقسیم کرنے میں ... تیر استعمال ہوتے تھے اور وہ ایک جوئے کی صورت تھی۔ (علامہ عثمانی) مترجم

[3] اگر کوئی کسی کی مرغی چھین لے تو یہ غصب کی گئی مرغی حرام ہے اور اسی طرح ... اگر ... اس کو ذبح کیا جائے تو جائز ہے۔ مترجم

مدبول و براز و خمر و دم وغیرہ اشیاء نجس گوشت ماکول اللحم اگر پختہ شود آن وقت ہم در حرمت داخل نباشد۔

تمہید دہم | دہم آنکہ در اوصاف ماضیہ و ہم اوصاف آتیہ با موصوف را تعبیر میکنند و ایں تعبیر تنہا معروف ما نیست محاورات قرآن و حدیث نیز شریک ایں عرف اند۔ و بر جائز ایں چنیں استعمالات گواہ۔ اطلاق مشرکان بر معبودان باطلہ وقت قیامت چنانکہ میفرمایند۔

أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِيْنَ كُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ

باعتبار ماضی است نہ حال۔ و اطلاق مثوی بر جہنم در آیت

بِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِيْنَ

باعتبار استقبال

تمہید یازدہم | یازدہم آنکہ ذکر استطرادی تنہا معتاد متاخرین نیست بلکہ متقدمین نیز ہم مشرب ایشان اند بلکہ متقدمین ہم درکلام جناب باری تعالیٰ و کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بادنی مناسبت از بحثی بہ بحثی انتقال میفرماید۔

بر سر مطلب | چوں ایں مقدمات یازدہ گانہ ممہد شدند اکنوں بر سر مطلب می آییم۔

معنائے اصل | بشنوید لفظ ما در مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ از الفاظ عموم است و اگر بالفرض آنرا موصوفہ گیرند و موصولہ نگیرند باز ہم بوجہ وقوع در سیاق نفی عام خواہد گردید چہ در ایجاب و سلب اعتبار معنی است نہ الفاظ و ظاہر است کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ تا مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ

ہونے کی وجہ سے حرمت (کا ہونا) مسلم ہے۔ مثلاً اگر کسی پیشاب، پاخانہ، شراب اور خون وغیرہ نجس اشیاء میں حلال جانوروں کو گوشت پکایا جائے تو اس وقت بھی اس گوشت کی حرمت میں داخل نہ ہوگا۔

دسواں مقدمہ | دسویں بات یہ ہے کہ کسی موصوف کو گذشتہ ہوئے اوصاف اور آنے والے اوصاف سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تعبیر نہ صرف ہمارے عرف میں ہے بلکہ قرآن و حدیث کے محاورات بھی اس عرف میں شریک ہیں اور اس جیسے استعمالات پر گواہ ہیں (چنانچہ) باطل معبودوں پر قیامت کے وقت مشرکان بولا جانا جیسا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔

"تمہارے وہ شریک کہاں ہیں جو تم اپنے زعم میں خیال کرتے تھے۔"

ماضی کے اعتبار سے ہے نہ کہ باعتبار حال کے اور لفظ مثوی کا اطلاق جہنم پر اس آیت

"برا ہے ٹھکانا متکبروں کا"

استقبال کے اعتبار سے ہے۔

گیارھواں مقدمہ | گیارھواں مقدمہ یہ ہے کہ ضمناً کسی ذکر صرف متاخرین علماء کی عادت ہے بلکہ متقدمین بھی اس استطرادی ذکر میں متاخرین کے ساتھ ہیں بلکہ متقدمین اپنے پہلو میں اللہ تعالیٰ کے کلام اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو معمولی مناسبت کی وجہ سے ایک بحث سے دوسری بحث میں منتقل کر دیتے ہیں۔

بر سر مطلب | جب یہ گیارہ مقدمات تمہید کے طور پر بیان ہو گئے تو اب ہم اصل مطلب کی طرف آتے ہیں۔

اصل معنا | سنئے آیت مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں مَا کا لفظ عام الفاظ میں سے ہے (یعنی ہر وہ چیز کے معنی میں) اور اگر فرض کر لو اس کو ہم موصوفہ کہیں (یعنی ایسا جانور) اور موصولہ نہ مانیں تو پھر بھی نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے عام ہو جائے گا کیونکہ اثبات و نفی میں معانی کا اعتبار ہے نہ کہ

اللّٰهِ وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ
کہ در جای دیگر از قرآن شریف وارد است در مفاد برابر است اگر باشد فرق عموم وخصوص باشد۔ الغرض در آیت

لَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ
دو احتمال است

۱۔ یکی آنکہ مقصود منع از خوردن ذبائح نام بتان است واز عدم ذکر اسم اللہ عدم ذکر او بطور اعتقاد و عدم استحقاق خداوند کہ خداوند غیرہ را مستحق بتان و مشارکت ایشان در الوہیت و آثار مقتضیات آن، تا آنکہ از عبادات حصہ بتان ایشان جدا کردند، سجدہ کردند و نذرہا نمودند۔ ذبائح بنام ایشان گردن زدند۔ اندرین صورت این ذکر نکردن از قبیل آن ذکر نکردن خواہد بود کما نزد آیت

لَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيْلًا
مفہوم است چنانکہ آن ذکر نکردن دگر است وایں ذکر نکردن کہ در منافقان مومنین است دگر۔ ہمچنین ترک تسمیہ خداوندی وقتیکہ کہ از مسلمانان موحدان بطور نسیان یا سہو اتفاق افتد دگر باشد وآن ذکر نکردن کہ از معتقدان بتان بوجود می آید دگر۔ بریں تقدیر ہمیں آیت کہ بظاہر مخالف مذہب امام مالک و امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ می نماید ماخذ حلت متروک التسمیہ سہواً نزد ایشان است خواہد بود۔

احتمال دوم آنکہ کلام خداوندی بر ظاہر خود و بر عام است

الفاظ۔ اور اسی طرح یہ کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ... مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اور لَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ کہ قرآن شریف میں دوسری جگہ آیا ہے دونوں آیت حکم حرمت میں برابر ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف عام اور خاص کا فرق ہے ایک آیت عام اور دوسری خاص ہے۔ الغرض اس آیت میں

لَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ
میں دو احتمال ہیں

۱۔ ایک تو یہ کہ بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے کھانے سے منع کرنا مقصود ہے اور اللہ کا نام نہ لینے سے خدا کے نام کے ذکر کا عدم اعتقاد ہے، اور اس کے غیر میں خدا کے استحقاق کا نہ ہونا اور بتوں کا مستحق ہونا اور ان بتوں کا خدائی میں الوہیت کے آثار میں شریک ہونا یہاں تک کہ عبادات کا ایک حصہ ان بتوں کیلئے جدا کر دیا ان کو سجدے کئے اور نذریں چڑھائیں۔ ان بتوں کے نام پر جانور ذبح کئے۔ اس صورت میں خدا کا جانور پر ذبح کے وقت نام نہ لینا اس نام نہ لینے کے قبیل سے ہوگا جو کہ آیت

لَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيْلًا
سے مفہوم ہے جیسا کہ وہ ذکر نہ کرنا اور ہے اور یہ ذکر نہ کرنا جو کہ منافقین مومنوں میں ہے اور ہے اسی طرح خدا کے نام کا ذبح کے وقت نہ لینا کہ موحد مومنوں سے بھول کر یا جان کر اتفاق ہو جائے اور بات ہے اور وہ خدا کا نام ذبح پر نہ لینا جو کہ بتوں کے معتقدوں سے ظہور میں آتا ہے دوسری بات ہے۔ اس تقدیر پر یہ آیت کہ بظاہر امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مخالف معلوم ہوتی ہے۔ قصداً متروک التسمیہ جانور کی حلت کا ماخذ ان کے نزدیک حلال ہو جائے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خدا کا کلام اپنے ظاہر پر ہے

لہ سورہ مائدہ۔ مترجم

کہ نام خدا بوجہ قربان کردن بنام بتان ترک مادہ باشند یا بوجہ دیگر بریں تقدیر باز دو احتمال است۔

یکے[1] آنکہ از عدم ذکر یاد نکردن بقصد و تعمد مراد باشد و معاد لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ ترک اسم اللہ باشد۔

دوم[2] عدم ذکر مطلق عام است کہ بتعمد باشد یا به نسیان۔

احتمال دوم ماخذ مذہب امام شافعی است علیہ الرحمۃ و ہمیں است ظاہر معنی و احتمال اول ماخذ مذہب حنفی است و با قید مذہب ہمیں احتمال اقوی است بہ نسبت احتمال اول شق دوم۔

وجہ قوتش محتاج بیان نیست۔ بہر کس و ناکس ہویدا است کہ در صوم و صلوٰۃ و دیگر فرائض عبادات ہم تا سی تا دم نسیان مرفوع القلم است۔ حکم تسمیہ وقت ذبح برائے فرو تر ازان است۔ دریں حکم چگونہ مرفوع القلم نباشد۔

فرق ایں است کہ عبادات مذکورہ باشد

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

(قرآن کریم)

مطلب بغرض نجات از نار و دیگر بلیات یا دخول در مرتبہ تقویٰ حق اختلاف الاحتمالات اند و دانستہ یاد کردن نام مقدس بغرض

نام اس سے کہ خدا کا نام، بتوں کے نام پسند کرنے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہو یا کسی اور وجہ سے۔ اس صورت کی بنا پر بھی دو احتمال ہیں ایک یہ کہ جانور کے ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لینے سے جان بوجھ کر یاد نہ کرنا مراد ہو اور لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ کا مقصد اللہ کے نام کا ترک کر دینا ہو۔

دوسرے مطلق اللہ کا نام نہ لینا عام ہو اس سے کہ جان بوجھ کر یا بھول چوک سے ہو۔

دوسرا احتمال امام احمد و امام شافعی علیہ الرحمۃ کے مذہب کا منشا ہے اور ظاہر معنی بھی یہی ہیں اور پہلا احتمال مذہب حنفی کا ماخذ ہے اور مذہب حنفی کے اعتبار سے شق دوم کے پہلے احتمال کی بہ نسبت یہ احتمال زیادہ قوی ہے۔

اس کی قوت کی وجہ محتاج بیان نہیں ہے کیونکہ ہر کس و ناکس پر واضح ہے کہ روزے اور نماز اور دوسری فرض عبادات میں بھی بھولنے والا بھول کے وقت تک مرفوع القلم ہے۔ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے کا حکم ان سے کمتر درجہ کا ہے۔ اس حکم میں وہ شخص کیوں قابل معافی نہ ہوگا۔

فرق یہ ہے کہ مذکورہ عبادات نماز روزہ وغیرہ آیت ذیل کے اشارے کے مطابق

اے لوگو عبادت کرو تم اپنے رب کی جس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا تاکہ تم پرہیزگار ہو جاؤ۔

(قرآن کریم)[3]

دوزخ اور دوسری بلیات سے نجات یا تقویٰ کے مقام میں مختلف اختلافات کی بنا پر داخل ہونا مطلوب ہے اور اسی جگہ اللہ تعالیٰ

---

[1] یعنی اگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام جان کر یا بھول سے چھوڑ دیا تو امام احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہوگا۔ مترجم

[2] یعنی اللہ کا نام ذبیحہ پر بھول سے نہ لیا جائے تو لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ میں شامل نہیں وہ ذبیحہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ مترجم۔ [3] قرآن کریم پارہ اول رکوع ۳ سورۃ بقرہ۔ مترجم

حلت اکل و اباحت خوردن چنانکہ ترک عبادات مذکورہ بوجہ سہو قادح در حصول مطلوب و مقصود و غرض مذکور نیست. چنانکہ ہمہ میدانند ترک تسمیہ سہواً وقت ذبح درین مقصود کہ غرض مقصود از عبادات تمتع اخروی است چگونہ قادح باشد.

بالجملہ چنانکہ در

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

و امثال ذلک باستثناء عقل کہ ہم مخصوص نقلی بلکہ شامل است ساہی و ناسی را ازین خطابات مستثنیٰ داشتہ اند. اینجا ہم این استثناء را کار باید فرمود و وجہ قوت نسبت شق اول ہمین است کہ معنی مجازی و التزامی بی ضرورت داعیہ بر معنی حقیقی و مطابقی مقدم نتوان شد و ظاہر است کہ باعتبار معنی مطابقی

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

مخصوص بذبائح نام بتان نیست - ہر جانوری کہ دم ذبح آن نام خدا یاد کردہ نشود در

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ

داخل است. معہذا اگر ذکر نام خدا را شرط محض دانند چنانکہ مقتضاء مذہب شافعی و مالکی است آن دم حاصل مطلب این باشد کہ تزکیہ علت از آثار ذکر نام خدا نیست. یا اینکہ یادکردن او در حلت و تزکیہ دخلی نیست. تنہا نفس ذبح ہر نحو کہ باشد درین بارہ کافی است.

اما درصورت ذکر نام خدا وقت ذبح فرض باشد یا مستحب علیحدہ حکمی باشد کہ از ترک و عدم آن در حلت و حرمت ہیچ حسابی نباشد. و اگر باشد بعد اقتران و اختلاط معنی تبرک باشد. چنانکہ در تسمیہ وقت خوردن لقمہ حلال

کا مقصد نام لیکر کھانے کی حلت اور اباحت کی غرض سے ایسا ہی ہے جیسا کہ بھول کی وجہ سے روزہ اور نماز عبادتوں کا چھوٹ جانا مطلب اور مقصد اور مذکورہ غرض کے حصول میں قادح نہیں ہے جیسا کہ تمام جانتے ہیں کہ بھول کر وقت ذبح بسم اللہ کا چھوٹ جانا اس مقصد میں کہ روحانی عبادات کے غرض مقصود تک نہیں پہنچ سکتی کس طرح قادح ہوگا

حاصل یہ کہ جیسا کہ

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

اور اسی قسم کی آیات میں عقلی استثناء کے ساتھ کہ نصوص منقولہ اس پر گواہ ہیں بھولنے والے کو ان خطابات سے مستثنیٰ رکھا ہے تو اس (مقام ذبح) میں بھی اس استثناء کو کام میں لانا چاہئے اور اس کی قوت کی وجہ شق اول کی نسبت یہی ہے کہ مجازی اور التزامی معنی کسی ضرورت کے تقاضے کے بغیر حقیقی اور مطابقی معنی پر مقدم نہیں ہو سکتے اور ظاہر ہے کہ مطابقی معنے کے اعتبار سے

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں بلکہ ہر وہ جانور کہ اس کے ذبح کے وقت اللہ کا نام یاد نہ کیا جائے.

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ

میں داخل ہے. اس کے ساتھ اگر خدا کا نام لینے کی شرط لگاتے ہیں جیسا شافعی اور مالکی مذہب کا مقتضا ہے تو اس وقت حاصل مطلب یہ ہوگا کہ (ذبح کی) پاکیزگی اور اس کی حلت خدا کے نام کے اثرات میں سے نہیں ہے یا یہ مطلب ہے، کہ خدا کو (ذبح کے وقت) یاد کرنے کو حلال اور پاکیزہ ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے. صرف ذبح ہی خواہ کسی طریقہ سے ہو اس بارے میں کافی ہے.

اس صورت میں ذبح کے وقت خدا کے نام کا ذکر فرض ہو یا مستحب ایک علیحدہ حکم ہوگا کہ اس نام کے ترک کر دینے اور اس کے نہ لینے سے جانور کا حلال اور حرام ہونا کسی حساب میں نہیں ہے اور اگر کسی حساب میں ہے تو اللہ کے نام کے ذبیحہ کے ساتھ شامل

امید واریم۔ یا وردم کنانیدن آب وغیرہ توقع مدد عظیم نہ آنکہ اگر نام خدا نبرد خود دخل عمل نبود بلکہ چنانکہ ایں طرف ایں است در ذکر نام غیر خدا ہم اگر اثری باشد باعلی باشد کہ در صلب فعل ذبح آنرا دخلی نبود اندریں صورت شکل بیع فاسد کہ امر ممنوع بود در عقد پیدا شد تا آنکہ شکل بیع باطل داخل در صلب عقد اثر ذکر نام غیر اگر می بود کراہت بیع و حرمت غلیظ کہ بعد تصریح حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ بر نیں اِنَّهُ لَفِسْقٌ جیری بر اں کردہ اند۔ ایں کلام استطرادی بود کہ در بعض مطاوی تقریر انشاء اللہ تعالیٰ بکار خواہد آمد۔

اصل مطلب ایں است کہ جملہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ہمانا بمعنی لَا تَأْكُلُوا است۔ و آیت مذکورہ در مفاد خود با نیت۔

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

دم مساوات میزند۔ و اگر آیت اول با آیت ثانی مساوی نیست بلکہ ایں چیز دگر است و آں چیز دگر، تاہم مدلول حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

بمعنی لَا تَأْكُلُوا معلوم نیست۔ فہم اگر ہست ہمہ سہل است ورنہ ہمہ دشوار۔ بالجملہ کاریکہ لَا تَأْكُلُوا کردہ حُرِّمَتْ

ہو جانے سے معنی برکت حاصل ہوتی ہے جیساکہ حلال غذا کے کھانے کے وقت بسم اللہ کہنے پر بھی برکت کی امید ہوتی ہے یا پانی وغیرہ پر دم کرانے میں ہم توقع رکھتے ہیں نہ یہ کہ اگر خدا کا نام کوئی نہ لے تو اس کا کوئی ناحلال نہ ہوگا لیکن جیساکہ اس طرف یہ اثر ہے خدا کے سوا کا نام لینے میں بھی اگر کوئی اثر ہوتا ہے تو وہ بالائی ہوتا ہے کہ فعل ذبح کے اندر اس کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس صورت میں بیع فاسد کی طرح جس میں عقد بیع کے ساتھ کوئی ناجائز شرط لگا دی جاتی ہے نہ یہ کہ بیع باطل کی مانند عین عقد میں داخل ہو غیر اللہ کے نام لینے کا اثر اگر ہوتا تو مکروہ ہوتا نہ کہ سخت حرام کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ کی صراحت کے بعد اِنَّهُ لَفِسْقٌ کی قسم کے ذریعہ اس پر مہر لگا دی ہے۔ یہ ضمنی کلام تھا کہ تقریر کے بعض گوشوں میں انشاء اللہ تعالیٰ کام آئے گا۔

اصل مطلب یہ ہے کہ جملہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ٹھیک لَا تَأْكُلُوا کے معنی میں ہے اور آیت مذکورہ اپنے معنی کے اعتبار سے

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

کی قوت کے ساتھ برابری کا دعویٰ کرتی ہے اور اگر پہلی آیت دوسری آیت کے ساتھ برابر نہیں ہے بلکہ یہ چیز اور ہے اور وہ اور ہے پھر بھی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ کے

وَلَا تَأْكُلُوا کے معنی میں ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے اگر سمجھ ہے تو سب کچھ آسان ہے ورنہ سب باتیں دشوار ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ

سلہ اگر کسی نے اپنی گائے بیچی اور یہ شرط لگائی کہ اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ میرا ہے تو ایسی بیع کو فاسد کہا جاتا ہے جس میں کوئی ایسی شرط لگا دی جائے جو بیع کو فاسد کر دے۔ فاسد بیع کہلاتی ہے۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ جب تک خریدار کے قبضہ میں نہ آئے تب تک وہ خریدار کی چیز اس کی ملک میں نہیں آتی اور جب قبضہ کر لیتا ہے تو گو ملک ہو جاتی ہے لیکن اس کو کھانا پینا یا کسی اور طریقہ سے کام میں لانا درست نہیں بلکہ ایسی بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ دوبارہ صحیح طور پر بیع کریں (شامی جلد ۴ ص ۱۳۸)

سلہ جو بیع شرع میں بالکل ہی غیر معتبر اور لغو ہو اسے باطل سمجھتے ہیں کہ اس نے بالکل تعلق ہی نہیں رکھا اور اس کے بیچنے ہی سے ایسی بیع کو باطل کہتے ہیں مثلاً شراب کا کسی کو بیچنا باطل ہے جب تک کچھ کرنہ دی جاتی ہے منعقد نہیں ہوگی۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ خریدنے والا اس کا مالک نہیں ہوا

عَلَيْكُمْ نیز در معنای آن است. و آنچه بعد از اسم الله بر علیه حرم ساخته کردن نام خدا کرده اند اما بر آن تنها نام غیر یا با نام خدا خوانده شده فرموده اند - ده

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ

بتصریح ازان باز داشته اند

الحاصل این دو آیت کریمہ باہم متعانق اند۔ اگر فرق پیدا کنند زیادہ ازین نتوانند کہ آیت لَا تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وہم آن ذبیحہ را شامل باشد کہ اصلاً اسم کسی برآن نخواندہ باشند و حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ وقتیکہ حرمت ما۔

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ

بچسپانند ازین دو قسم خالی برمی آید. مگر ظاہر است کہ این فرق از عموم و خصوص صلہ بر خاستہ ایجاب و سلب را ہیچ دران دخلی نیست تا بنام آن دانند۔ پس اگر لفظ ما در مَا أُهِلَّ بِهِ موصول است لاجرم عام باشد۔ و ہرچہ در صلہ باشد اگرچہ در حکم نکرہ باشد عام گردد. چنانکہ الف لام استغراق نکرہ را عام گرداند چنانچہ واقفان فنون عربیہ دانستہ باشند باز آن عموم ہم باعتبار انواع و افراد ذبائح باشد و ہم باعتبار اوقات اہلال بمعنی مصدری ذکر کہ در لَمْ يُذْكَرِ مستتر فرمودہ اند بوجہ دخول آن در سیاق نفی عام گردید وانچہ در ذکر خدا گفتہ اند اگر موصوف است وجہ می دانند کہ نیست البتہ نظر بمفہوم مَا أُهِلَّ عام تواں گفت مگر و تقیید و سیاق

جو کام لَا تَاْكُلُوا نے کیا ہے وہی عمل (جانور کی حرمت کا) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ نے کیا ہے اور اسمُ اللہ کو علیہ سے پہلے لا کر خدا کا نام یاد کرنے میں مستقل کو محسوس کر کے اس ذبیحہ سے کہ جس پر صرف غیر اللہ کا نام یا اللہ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کا نام لیا منع فرمادیا ہے چنانچہ

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ

میں تصریح کے ساتھ اس سے باز رکھا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں آیات کریمہ ایک دوسری کے ساتھ بغلگیر ہیں۔ اگر کوئی فرق نکالیں بھی تو اس سے زیادہ نہیں نکال سکتے کہ آیت لَا تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ[1] کو اور اس ذبیحہ کو بھی شامل ہے کہ سرے سے اس پر بالکل کسی کا نام لیا ہی نہ ہو اور آیت وحُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ جس وقت کہ حرمت کو

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ

کے ساتھ چسپاں کریں تو ان دونوں قسموں[2] سے خالی ہو کر رہ جاتی ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ فرق صلہ کے عام اور خاص ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ ایجاب اور سلب کی اس میں بالکل مداخلت نہیں ہے تا کہ اس کے نام سے نامزد کریں۔ پس اگر مَا أُهِلَّ بِهِ میں مَا موصول ہے تو یقیناً مَا عام ہوگا۔ اور جو کچھ صلہ میں ہوگا اگرچہ وہ نکرہ کے حکم میں ہوگا لیکن وہ مَا عام ہو جائے گا جیسا کہ استغراق کا الف۔ لام نکرہ کو عام بنا دیتا ہے چنانچہ فنون عربیہ سے واقف جانتے ہیں۔ پھر وہ عموم ذبائح کے انواع و افراد کے اعتبار سے ہوگا اور ذکر کے اوقات کے اعتبار سے بھی کیونکہ ذکر کے مصدری معنی جو کہ لَمْ يُذْكَرِ میں پوشیدہ رکھے ہیں اس کے نفی کے سیاق میں داخل ہونے کی وجہ سے عام ہو گئے اور ذکر خدا کے کرنا اس نے کا ذ

(بقیہ حاشیہ) جو کہ اس جانور کے نیچے والا حصہ ہے تہ ذبح ہونے والے کو نہ تو اس کا کھانا جائز ہے اور نہ کسی کو دینا جائز ہے (فتاویٰ عالمگیری)

[2] دونوں قسموں سے مراد ایک تو جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور دوسرا وہ جس پر غیر کا اور دوسرا قسم وہ جانور ہے۔ مترجم

حرمت کرہ با لاتاکلو در مفاد خود بجا بر است ابقیۃ تفسیر الکشدہ شد۔ آں وقت مردماں فہمیدہ اند ویں قدر تامل نیستند کہ ما اگرچہ موصوف بود و نکرہ مگر بوجہ وقوع آں در سیاق نفی ہماں عموم کہ بود باز آمد۔ و چوں ما عام شد صفتش نیز کہ بقیۃ اللہ است عام باشد۔ چہ اول مقتضائے اتصاف کلی است دوم وقوع موصوف در سیاق نفی خود مستلزم وقوع صفت در سیاق آنست۔ چہ پیدا است کہ ہرچہ از متعلقات محمول و متعلقات آں در سالبہ باشد ہمہ در سیاق آں بود۔

پہنچایا اور الما (آیت مذکورہ میں موصولہ نہیں بلکہ) موصوف ہے اور سب جانتے ہیں کہ موصوف نہیں ہے تو (اس وقت) البتہ اصل کے مفہوم پر نظر رکھتے ہوئے ما کو عام نہیں کہہ سکتے مگر جس وقت کہ حرمت کے سیاق میں جو کہ لاتاکلو کے ساتھ اپنے معنی میں برابر ہیں ذکر کیا جائے تو اس وقت سمجھدار آدمیوں کو اس بات میں تامل نہیں رہتا کہ ما اگرچہ موصوف اور نکرہ ہو مگر اس کے سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے وہی عموم جو کہ عادت تھا لوٹ آیا اور جب ما عام ہو گیا تو اس کی صفت بھی جو کہ بقیۃ اللہ ہے عام ہو گی کیونکہ موصوف ہونے کا پہلا تقاضا تو یہی عام ہونا ہے۔ دوسرے موصوف (یعنی ما) کا سیاق نفی میں واقع ہونا خود صفت کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ جو کچھ محمول کے متعلقات اور اس محمول کے متعلقات سالبہ میں ہوتے ہیں وہ سب نفی کے سیاق میں ہوتے ہیں۔

الغرض ایں کلام آنست کہ ہر حادثہ را از مکان و زمان و فاعل و مفعول چارہ نیست۔ پس ہر مضمونیکہ از مضمونات مصادیق حادثہ باشد تحقق آں بے تحقق اشیاء مذکورہ امکان ندارد۔ اگرچہ تحقق اجمالی باشد۔

مگر بجز اینکہ زیادہ از ہیں نقصاں باشد کہ اشیاء مذکورہ در حصر نتواں گفت۔

میری غرض اس کلام سے یہ ہے کہ ہر حادثہ کیلئے مکان اور زمان اور فاعل اور مفعول ہونا ضروری ہے۔ پس ان مفہوم بلکہ اوس شے کے مصادیق کے مفہومات میں سے ہو اس کا تحقق ان اشیاء کے سمجھنے کے بغیر نہیں ہو سکتا خواہ وہ تحقق اجمالی ہی کیوں نہ ہو۔

اب فرمائیں کہ اس سے زیادہ اور کیا نقصان ہو گا کہ مذکورہ اشیاء کو حصر میں نہ رکھ سکیں گے۔

بحث کان ناقصہ

کان را اگر ناقصہ گویند ضبط ہمیں است کہ خواہ مخواہ لفظ خبرش ضروری است تا بالفراد آں افادہ و استفادہ مطلب تواں کرد۔

باقی ماند اینکہ (در) ایں صورت در

کان زید قائما

و

ضرب زید عمروا

چہ فرق ماند کہ اول را در عداد ناقصہ شمردند و ایں را شمرند۔

کان ناقصہ کی بحث

کان کو اگر ناقص کہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خواہ مخواہ اوس کی خبر کا لفظ رکھنا ضروری ہے تاکہ اس خبر کو ملانے کے ساتھ مطلب کا خود فائدہ حاصل کرنا اور دوسروں کو فائدہ پہنچانا حاصل ہو سکے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں

کان زید قائما

اور

ضرب زید عمروا

میں کیا فرق رہا جب کہ کان والے جملے کو ناقصہ کی گنتی میں شمار کیا اور دوسرے کو دیا۔

جواب جوابش این است که صدور فعل از کسی چیزی دیگر است و وقوع آن بر کسی دیگر چیزی دیگر۔ باعتبار اول هر فعل لازم است اگرچه متعدی باشد و باعتبار ثانی متعدی است۔ وجه بین این است که درست اول خلاصه اخبار مضمون جمله صدور فعل از ضرب عمرو باشد ظاهر است که اخبار از نسبت اشتقاق بجانب مفعول نخواهد۔ ان اگر غرض از بیان این قسم اشتمال اخبار از اعتبار ثانی بود آن وقت لحاظ مفعول ضرور است پس باعتبار اول هر فعل لازم و تام است و باعتبار ثانی هر فعل ناقص و متعدی و این دو اعتبار در کان هم جاری است۔ همین است که قسمی را تامه نام نهادند مگر چون استعمال کان دران معنی بسی قلیل است و بار آن معنی بایں وجه که خبر از تحقق ذات فاعل میدهد نه صفت آن مفروض معنی است که در مرتبه مضمون بسی اضافت هم دران نیست تا غرض متعدد بیان متعلق شود بمقابله معنی ثانی که مقادنا قصه است و اضافت است خاص نوعے مانند بنظر آمده و ضرب وغیره هرچند معنی نقصان چنانکه یافته میشود چنان قدر باشد که در کان ناقصه مگر چون غرض باعتبار اخبار هر یکی ازین دو اعتبار متعلق میشود باز هر دو اعتبار اضافت معنی بجز در کان لاحق کرده

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ کسی سے فعل کا صادر ہونا دوسری بات ہے اور اس کام کا کسی دوسرے پر واقع ہونا دوسری چیز ہے۔ اول کے (یعنی صادر ہونے کے) اعتبار سے ہر فعل لازم ہے اگرچہ وہ متعدی ہو اور دوسرے جملے کے اعتبار سے متعدی (المتعدی) ہے اور اس کی وجہ یہی کافی ہے کہ پہلی صورت میں خلاصہ ہے اور (دوسری میں) زید کا پیٹ کے فعل کے صادر ہونے کا مضمون ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اشتقاق کی خبر دینے سے مفعول کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوگی۔ ہاں اگر اس قسم کے اشغال کے بیان سے دوسرے جملے کے اعتبار سے خبر دینا مقصود ہو تو اس وقت مفعول کا لحاظ ضروری ہے پس پہلے اعتبار سے ہر فعل لازم اور تام ہے اور دوسرے اعتبار سے ہر فعل ناقص اور متعدی ہے اور یہ دونوں اعتبار کان میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ (کان) کی ایک قسم کو کان تامہ نام رکھا گیا چونکہ کان کا استعمال اس معنی میں بہت کم ہے اور پھر وہ معنی اس وجہ سے کہ فاعل کی ذات کے متحقق ہونے کی خبر دیتا ہے نہ کہ اس کی صفت کی معنی مفروضہ ہے کہ اس کے ساتھ مرتبہ مضمون میں اضافت بھی اس میں نہیں ہے کہ اس سے کوئی خاص غرض متعلق ہو اور دوسرے معنے کے مقابلہ میں جو کہ کان ناقصہ کا حاصل ہے اور خاص اضافت ہے کہ لوح کے مقابلہ نظر آتے اور ضرب نمید صدمہ وغیرہ میں ہرچند نقصان کے معنی جیسا کہ تم نے کہا پائے اتنے ہی پائے جاتے کہ کان ناقصہ میں۔ مگر چونکہ ان دونوں اعتباروں سے ہر ایک کا تعلق لے اور کان کی ایک غرض متعلق ہے۔ پھر دونوں اعتبارات میں اضافت تھے اس سے کان کی دو قسمیں کر کے

یکے را تامه و دیگر را ناقصه مگر چیز تام نهادند۔ و در ضرب وغیره این فرق نقصان و تمام چندان نبود بلکه باعتبار هر دو معنی نقصانش ظاهر بود۔ اگرچه تاویل صدور که خبر از تحقق فعل میدهد در حق صدور آن فعل بجا و نیاز است در حق کان تامه باعتبار اول تامه توان گفت۔

ایک کا کان تامہ اور دوسرے کا کان ناقصہ نام رکھا گیا اور ضرب وغیرہ میں یہ کمال اور نقصان کا فرق اتنا نہ تھا بلکہ ہر دو معنی کے اعتبار سے اس کا نقصان ظاہر تھا اگرچہ صدور تاویل سے جو فعل کے ثبوت کی خبر دیتا ہے اور صادر ہونے کے حق میں وہ فعل ہوتا ہے لیکن کان تامہ کے حق میں پہلے اعتبار سے تامہ کہا جا سکا۔

الغرض تسمیه کان بناقصه بغرض تمیز از کان تامه است
نه بہر تمیز از افعال دیگر یا آنکه کان ناقصه را بنابر نسبت خبریه وضع
کرده اند و باقی افعال را بہر محمول۔ غرض از ضرب قمیص ہمان
است که از کان زید قائماً۔ اگرچه اشاره بنسبت خبریه ہم باشد
چنانکه اشاره بسوی زمانه می بود و در کان زید قائماً یکجا
مقصود ہمان اظہار نسبت است. اگرچه بضرورت اشاره
بجانب محمول ہم باشد. و چون اصل نقصان در مفہوم ناقص از
نقصان نسبت می خیزد آنکه بمقابله نسبت موضوعه بود در تسمیه ناقص
از دیگران اولی است که نقص آنرا در اصل موضوع که تمیز تعین
فرموده باشند آنکه اصل الوضع نباشد۔

بہرحال در نقصان ہمه مضامین که آنرا از فاعل و مفعول
وغیره متعلقات افعال ناگزیر است کلام نیست بلکه افعال لازمه
ہم قطع نظر از فاعل ناقص اند۔

الغرض ہر که متمم چیزی است و مقوم آن۔ آن چیز بی آن
ناقص است. پس آن چیز اگر در حیز نفی یا اثبات آید متممات
آن در ہمان حیز باشند۔ و ہر حکمی که بجهت وقوع آن در آن چیز
متفرع شدنی است ہمه را فرا گیرد. اگر عموم است در ہمه راه
یابد و اگر خصوص است در ہمه. چون این کلام بغرض تحقق نقصان
مذکور بود و تحقق نقصان مذکور بغرض تنقیح و تحقیق حیز و تشریح
وقوع و دوام اکنون لازم آن است که باز پس گریم و از

الغرض کان کا ناقصہ نام رکھنا کان تامہ سے تمیز کے
واسطے ہے نہ کہ دوسرے افعال سے تمیز دینے کے لئے۔ یا یہ ہے
کہ کان ناقصہ کو نسبت خبری[1] کے مقابلے میں وضع کیا ہے اور باقی
افعال کو محمول[2] کے لئے۔ ضرب قمیص سے غرض وہی ہے جو کہ
کان زید قائماً سے ہے۔ اگرچہ نسبت خبری کا قید میں اشارہ
ہو جیسا کہ زمانے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور کان زید قائماً
یا قائماً میں مقصود وہی نسبت کا ظاہر کرنا ہے۔ اگرچہ
ضرورت کی وجہ سے محمول کی طرف بھی اشارہ ہو اور چونکہ ہر ناقص
مفہوم میں اصل نقصان۔ نسبت کے نقصان کی وجہ سے پیدا ہوتا
ہے تو جو نسبت کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے وہ ناقص نام رکھنے میں
دوسروں کی بنسبت زیادہ اولیٰ ہے کہ ان کے نقص کو اصل موضوع لہ
میں رکھ دیا اور شامل کر دیا ہے نہ کہ وہ اصل موضوع نہ ہو۔

بہرحال ایسے مضامین کے ناقص ہونے میں جن کو فاعل
مفعول وغیرہ متعلقات افعال ضروری ہیں، کلام نہیں ہے بلکہ لازم
افعال بھی فاعل سے قطع نظر ناقص ہیں۔

الغرض جو بھی کسی چیز کو پورا کرنے والا اور اس کو قائم
رکھنے والا ہے وہ چیز اس متمم اور مقوم کے بغیر ناقص ہے۔ پس وہ
چیز اگر نفی یا اثبات کی جگہ میں آ جائے تو اس کے تمام متممات اسی جگہ
میں ہوں گے اور ہر وہ حکم کہ اس کے واقع ہونے کی وجہ سے اس چیز
میں متفرع ہونے کے قابل ہے سب کا احاطہ کرے گا۔ اگر حکم عام
ہے تو تمام میں راہ پائے گا اور اگر خصوص ہے تو وہ بھی سب میں پائی
جائے گی۔ چونکہ یہ کلام مذکورہ کمی کے تحقق کی غرض سے تھا اور مذکورہ

---

[1] نسبت خبری سے مراد یہاں ایسا تعلق ہے کہ اس کے اسم کے متعلق کسی بات کی خبر دے رہا ہو جیسے کان زید قائماً میں کان کے اسم
یعنی زید کے لئے کھڑا ہونا کی خبر دی جا رہی ہے۔ یہاں نسبت خبریہ ہے۔ مترجم

[2] علم نحو میں جس کا نام خبر ہے اس کو منطق میں محمول کہا جاتا ہے مثلاً کان زید قائماً میں زید مبتدا اور قائماً خبر ہے لیکن منطق میں
قائماً خبر کو محمول کہا جاتا ہے۔ مترجم

اصل مطلب گرفتیم۔

مراجعت بسوئے اصل مطلب

چوں جملۂ لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ منفیہ است و اصل منفی ذکر است اوقات و ازمان کہ از متممات آں است۔ چوں ذکر امری است زمانی نیز حتمی خواہند بود۔ و بدیں وجہ ذکر با اعتبار اوقات عام خواہد بود۔ و اگر طالبی را خیال آید کہ ازمان و اوقات ذکر مذکور نیست و ہرچہ مذکور نیست آنرا داخل در حیز سیاق نفی شمردن نشاید تا عموم لازم آید۔

جواب جوابش ایں است کہ ہمچو ترجل گزشتہ است او بر ہر انسانی کہ باشد اطلاقش صحیح است۔ ذکر نیز ہمچنیں است و بر ہر ذکری کہ باشد اطلاقش درست و ببداہت کہ ذکر ہر دوم را ذکر تواں گفت و فردی از افراد ذکر قرار توانند پس درست وقوع ذکر در حیز نفی کہ بوجہ نقیض تَسْمَعُ يُذْكَرُ لازم آمدہ لاجرم عموم افراد ذکر لازم خواہد شد۔ و ازیں عموم عموم اوقات و ازمان ذکر ضروری خواہد شد۔ ہم ہذا اگر فعلی یا فاعل خود را وابستہ بخبری انماست دفعل بفاعل بگوش سامع رسانیدہ و ازیں طرف منفی گردانیدہ بار بی انطرف تعیین زمانہ ہماں تردد طلب بحال خود است۔ اگر پس از سوال یا قبل آں ہم گفتہ شود آں زمانہ لاجرم از متممات کلام سابق خواہد بود و سخن مستقل کہ از سیاق نفی سابق دامن کشاں بجائی دیگر قرار گیرد و ہاں از تعیین زمانہ ہیچ نگفتہ اند و بدلالت التزامی از زمان غیر معین از ازمان ماضیہ خبر دادہ اند کہ ہماں محکی است پس بوجہ دخول آں در حیز نفی عموم ہمہ لازم نیاید۔

متصل اس کا تعلق چیز کی تحقیق اور تنقیح کی غرض سے اور اس خبر میں واقع ہونے کی تشریح کی وجہ سے تھا اس لئے اب یہ ضروری ہے کہ ہم پھر (اصل مضمون کی طرف) واپس ہوں اور اصل مطلب بیان کریں

اصل مطلب کی طرف واپسی

چونکہ جملہ لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ منفیہ ہے اور اصل وہ چیز جس کی نفی کی گئی ہے ذکر ہے تو اوقات اور ازمان جو اس کے متممات میں سے ہیں کیونکہ ذکر زمانی امر ہے تو وہ بھی منفی ہوں گے اور اسی وجہ سے ذکر اوقات کے اعتبار سے عام ہوگا اور اگر کسی طالب کے خیال میں یہ آئے کہ ذکر کے ازمان اور اوقات مذکور نہیں ہیں اور جو چیز مذکور نہیں اس کو نفی کے سیاق اور حیز میں شمار کرنا لائق نہیں تاکہ عموم زمانہ لازم آئے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ترجل کی طرح گزشتہ ہے اور ہر انسان پر جو بھی ہو اس کا بولنا درست ہے تو ذکر بھی ایسا ہی ہے اور جو ذکر بھی کہ ہو اس پر اس کا اطلاق درست ہے اور ظاہر ہے کہ ہر وقت کے ذکر کو ذکر کہہ سکتے ہیں اور اس کو ذکر کے افراد میں سے کہہ سکتے ہیں پس نفی کی جگہ میں ذکر کے واقع ہونے کی صورت میں کہ تَسْمَعُ يُذْكَرُ کے نقیض کی وجہ سے لازم آیا ہے تو یقیناً ذکر کے افراد کا عام ہونا لازم آئے گا۔ اور اس عموم افراد سے ذکر کے ازمان اور اوقات کا عموم ضروری ہوگا۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر کسی شخص نے بھی فاعل کے ساتھ فعل کی اطلاع کی طرف منسوب ہونے کی خبر سننے والے کے کان تک پہنچا دی اور اس طرف سے منفی کر دیا تو پھر بھی زمانے کے تعیین کی طرف سے وہی طلب کا تردد اپنے حال پر ہے۔ اگر سوال کے بعد یا اس سے پہلے اس کے متعلق بھی کہا جائے تو وہ زمانہ یقیناً کلام سابق کے متممات میں سے ہوگا یہ مستقل بات کہ سابق نفی کے سیاق سے دامن کھینچتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر قرار پکڑے اور جو لوگ زمانے کے تعیین کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے

اور دلالت التزامی کے ذریعہ ازمنہ ماضیہ کے متعلق غیر معین زمانے کی خبر دی ہے کہ وہ یہی محکی ہے پس اس کے معلوم

خلجانے دیگر

اصول خلجان دیگر است کہ شاید در دل صورت پیشہ بندد لہذا بر آمدہ نقل اول مناسب دیدہ شد۔ گو تشدید اس سدہ کہ تو بدیہہ ما اہلّ بہ و ما لم یذکر اسم اللہ علیہ موصول است لیکن چنانکہ درین دو جا موصول گفتیم۔

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

نیز موصول خواہیم گفت۔ چہ سوا نفی و اثبات در

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

و در

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

ہیچ فرق نیست ہمہ اینہا متحد الماده اند۔ اندرین صورت ہم عموم موصول چنانکہ پیشتر گفتہ شد صلہ نیز عام خواہد بود۔ و قیاس نیز ہمین است۔ الف لام داخل بر اسم فاعل و مفعول ہم موصولات است۔ و وقت دخول او بر اسم فاعل کہ بیشتر ... عام میگردد۔ و ہمچنین جملہ ضمیر شخص یا تثنیہ بدخول الذی و من وغیرہ موصولات عام میگردد۔ و ہمین است کہ حکم شرط میگیرد۔ حالانکہ جملہ ضمیر در حکم نکرات است۔ چنانچہ دانندگان میدانند۔

الغرض کلمہ ما در ما ذکر نیز عام خواہد بود و صلہ اش کہ ذکر است ہم بوجہ عموم موصول نیز عام خواہد شد بوجہ عموم زمانی و بہر وقت کہ نام خدا گفتہ باشند خوردن ہمہ آن ماکول اللحم حلال گردد۔ عام است از دیگر وقت ذبح گفتہ باشند یا وقت دیگر۔ و اگر درینجا تقیید وقت ذبح خواہند کرد در لا تاکلوا و ما اہل نیز تقیید وقت ذبح لازم

نفی کی جگہ میں داخل ہونے کی وجہ سے عموم کیوں لازم نہ آئے۔

ایک اور خلجان

اب ایک اور خلجان باقی رہ جاتا ہے جو کہ شاید بمقتضائے بشریت انسان کے دل میں کھٹکے لہٰذا اس خلجان کا ازالہ اول مناسب سمجھا۔ کسی کہنے والے کو حق پہنچتا ہے کہ وہ یہ کہے کہ لفظ ما آیات انما اہل بہ اور ما لم یذکر اسم اللہ علیہ میں موصول ہے لیکن جیسا کہ ہم نے ان دونوں جملوں میں اس کو موصول کہا تو

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں بھی ما کو موصول کہیں گے کیونکہ نفی اور اثبات کے سوا

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

اور

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں کوئی فرق نہیں ہے۔ سب ارکان مادہ میں متحد ہیں۔ اس صورت میں موصول کے عام ہونے کی وجہ سے جیسا کہ پہلے کہا گیا صلہ بھی عام ہو گا اور قیاس بھی یہی ہے۔ اسم فاعل اور مفعول کے اول میں آنے والا الف لام بھی موصولات میں سے ہے اور اس الف لام کے اسم فاعل کے اول میں آنے کے وقت سے پہلے کہ وہ اسم فاعل تحت خطاب عام ہو جاتا ہے اور اسی طرح جملہ ضمیر یا تثنیہ اس کے اول میں الذی اور من وغیرہ اسماء موصولات کے آنے سے فعل عام ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ شرط کا حکم اختیار کیا ہے حالانکہ جملہ ضمیر نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں۔

الغرض لفظ ما آیت ما ذکر میں بھی عام ہو گا اور اس کا صلہ بھی کہ ذکر ہے موصول کے عام ہونے کی وجہ سے عام ہو گا اور زمانے کے عام ہونے کی وجہ سے جس وقت بھی کہ خدا کا نام لیا جائے گا گوشت کھائے جانے والے جانور حلال ہو جائیں گے۔ عام اس سے کہ ذبح کے وقت نام لیا جائے یا دوسرے وقت۔ اور اگر اس جگہ وقت ذبح کا نام لینے کی قید لگائیں گے تو لا تاکلوا اور

خواہد آمد۔

چوں از تقریر و تحریر ایں طلباں فارغ شدیم تحریر جواب ایشاں نیز می پردازیم۔

جواب اوّل می باید شنید کہ در آیت لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ذکر را مقید بہ لفظ علیہ کردہ اند و در آیت مَا أُهِلَّ اہلال را مقید بہ مقید نمودہ اند۔ چوں در مفاد ہر دو قید فرق ہست ایں مجموعہ را بہ وجوہ بیان مجموعہ قیاس نباید نمود۔ عقل را در ضرر استعمال میکنند و وقت اضرار ذبح ہماں وقت ذبح است و باء اگرچہ در معانی کثیرہ می آید مگر اینجا بجز استعانت آمدہ و ظاہر است کہ حالت حیوان معلوم است کہ در ہر وقت استعانت ایں کار باں متصور است۔ بلکہ

الشَّيْءُ إِذَا أُطْلِقَ يُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ

و میدانی کہ اطلاق حیوان یا اشارہ باں علیٰ وجہ الکمال اگر متصور است قبل از ذبح متصور است و چوں کارد بر ذبح برحلق نہادند و دانستند کہ ایں فعل چیست ہمیں حیوانیتش را بر دل میخواہند۔

الغرض در

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

مَا أُهِلَّ میں بھی ذبح کے وقت کی قید لازم ہو جاتی ہے۔

جب اس طلباں کی تقریر اور تحریر سے ہم فارغ ہو چکے تو اس کا جواب لکھنے کی طرف بھی ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

جواب اوّل تو یہ بات سننی چاہئے کہ آیت لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ میں ذکر کو لفظ علیہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے اور آیت مَا أُهِلَّ میں اہلال کو لفظ بہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ چونکہ دونوں قیدوں کے مفاد میں صاف فرق ہے اس لئے اس مجموعہ کو تمام وجوہ سے اس مجموعہ پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ حرف علیٰ کو ضرر کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ذبیحہ کے ضرر کا وقت ذبح کا وقت ہے اور حرف ب کو ہرچند بہت سے معنی کے لئے استعمال میں لاتے ہیں لیکن یہاں (آیت) میں استعانت (مدد حاصل کرنے) کے لئے ہوتے ہیں اور لفظ بہ کا مرجع وہی معلوم حیوان ہے کہ ہر وقت اس کام میں استعانت اس کے ساتھ خیال میں آ سکتی ہے بلکہ

جب کوئی چیز مطلق بولی جاتی ہے تو اس چیز کا اعلیٰ فرد مراد ہوتا ہے۔[1]

اور تم جانتے ہو کہ حیوان کے لفظ کا اطلاق یا اس کی طرف اشارہ اگر کمال کے درجہ پر متصور ہے تو جانور کے ذبح ہونے سے پہلے جانور ہونے کا کمال متصور ہے اور جب اس کے گلے پر چھری رکھ دی اور سمجھ لیا تو پھر اس ذبح کے فعل کا نتیجہ معلوم ہے کہ گویا وہ چاہتے ہیں کہ اس کی حیوانیت کو ہی اللہ کی بھینٹ چاہتے ہیں۔[2]

الغرض

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

---

[1] شئی مطلق سے فرد کامل مراد ہے لہٰذا مطلق جانور سے اس کا فرد کامل یعنی زندہ مراد لیا جائے گا۔ مترجم

[2] کیونکہ ذبح سے پہلے وہ جسم اور روح کے مجموعہ کو جانور کا فرد کامل کہا جاتا ہے۔ جب چھری رکھ کر جانور ذبح کر دیا گیا تو اب وہ کامل نہ رہا۔ لہٰذا ذبح سے پہلے ہی جانور کہلانے کا مستحق ہے۔ مترجم

و

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ

اشارہ وقت ذبح از الفاظ جلی برآید نہ از خارج و در

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ

اشارہ بوقت ذبح ازیں کلمہ فہمیدہ نمیشود۔ و اگر بالفرض معنی کلمہ علی کہ بجز جبر می آید فقط ہمیں اہلال سر ذبح گیرد و نیت و اہلال اضرار و ہم منجملہ اہلال قرار دہند البتہ مَا ذُكِرَ و مَا لَمْ يُذْكَرِ نیز مثل مَا اُهِلَّ باعتبار اوقات عام باشد مگر از نفع عموم بجز ایں چہ لازم آید کہ ایں چنیں جانور انا بخورید اما اینکہ چگونہ خورید ہرگز ازیں کلام ثابت نیست نہ صراحۃً نہ اشارۃً۔ بہ نسبت ایں مضمون ایں کلام ساکت است۔ چنانکہ

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا

از طریق استعمال ما فی الارض ساکت است۔ البتہ بر ایں محل امر

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ

بمقابلہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ کہ [illegible] ترغیب اکل آں چیزہا۔ نام خدا خواہد بود کہ قبل از ذبح بنام او تعالیٰ مقرر کردہ باشند۔

غرض از عموم اوقات ذکر عموم کیفیات اکل لازم نمی آید آں عموم بتخصیص عموم کلمہ ما بدست آمد۔ ایں عموم احکام کہ درست کنند و جز ایں کلام از کیفیت اکل و تحصیلات و مبادی آں ساکت است رجوع بشارع لازم آمد۔

انسان طرف طریقہ ذبح تعلیم فرمودند ہم [illegible] دست ما است و تسمیہ وقت [illegible] تعلیم فرمودند

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ

وقت ذبح اشارہ جملے کے الفاظ ہی سے نکلتا ہے نہ کہ خارج سے اور

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ

میں وقت ذبح اشارہ کی طرف کسی لفظ سے بھی نہیں سمجھا جاتا ہے اور اگر بالفرض لفظ علی کے معنی جو کہ ضرر کے آتے ہیں [illegible] اس سے مراد صرف ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام ہی اور نیت اور اہلال اضرار کو ہم منجملہ اہلال قرار دیں تو البتہ مَا ذُكِرَ اور مَا لَمْ يُذْكَرِ بھی مَا اُهِلَّ کی طرح اوقات کے اعتبار سے عام ہوگا۔ مگر اس قدر عموم سے اس کے سوا اور کیا لازم آتا ہے کہ اس جیسے جانور کو کھاؤ لیکن یہ بات کہ کس طرح کھاؤ اس کلام سے ہرگز ثابت نہیں ہے نہ صاف طور پر نہ اشارے کے طور پر اس مضمون کے بارے میں یہ کلام خاموش ہے۔ جیسا کہ

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا

ما فی الارض کے طریقہ استعمال سے خاموش ہے۔ البتہ اس وقت لفظ كُلُوا کا (جو کہ امر واقع ہے) مطلب

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ

میں مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ کے مقابلے میں یہ ہوگا کہ خدا کے نام کے جانوروں کے کھانے کی رغبت دلانا ہوگا جو کہ ذبح سے پہلے اس تعالیٰ کے نذر کے طور پر مقرر کی ہوں گی۔

غرض ذکر نام خدا کے اوقات کے عموم سے اکل کی کیفیات کا عام ہونا لازم نہیں آتا ہے (بلکہ) وہ عموم تو لفظ ما کے عموم کے ذریعہ حاصل ہوا۔ اس عموم اوقات کو کس لفظ سے سمجھ گئے اور چونکہ یہ کلام اکل کی کیفیت اور اس کے مبادی اور متعلقات سے خاموش ہے لہٰذا شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے

اس طرف سے ذبح کرنے کا طریقہ بتلا دیا اور [illegible] سے کھانے اور [illegible] کے وقت بسم اللہ کہنا [illegible] طریقہ

گو بعض ازیں نہجیات ضروری باشد و بعض اولیٰ و انسب لیس دانیز بگذارید۔ معلوم کنیم مدعی ہی کہ ذکر معانی مجہول است در نزدیک شارالیہ اگرچہ دلالت التزامی از کلام ذکر معانی مجہول فہمیدہ میشود مذ عاطف و متمات آں است و بہ و صلیہ اگرچہ از متمات و عاطف است مگر بذکر علیہ و بہ دعا ضمیم کہ تقییدبایں قیود مقصود است۔ وچوں ورکلام تقیید واست با سنادالیہ حکم گرداننہ مسنادش تنہا بحق [illegible] بلکہ بحیثیت امتزاجی مطلق و قیدکہ دہا متعلقات سرحیثہ و قید [illegible] نتواں شد بلکہ ذکر بحمد نشان خود دلیل آں است کہ مرجع اسنادفقط مطلق است۔ مگر چوں ہر مطلق را از قیود ناگزیر است بضرورت ظہور در خارج لاجرم مقیدی کلام آں قسم کہ باعتبار آں علی جہ مطلق شدہ گشاں قید در حق اسناد اتفاقی باشد۔

تعلیم فرمایا۔ اگرچہ تعلیم کی گئی کیفیات میں سے بعض ضروری ہیں اور بعض زیادہ بہتر اور بعض زیادہ مناسب اور ان کو ہی سمجھ لیجئے۔ ہم کہتے ہیں کہ صرف لفظ ذکر تعلیم اس مجہول ہے۔ اور جس زمانہ طرح اس لفظ ذکر میں اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ دلالت التزامی اور یہ زمانہ ماضی مجہول سمجھا جاتا ہے وہ اس کے متعلقات اور عطف سے ہے اور بہ اور علیہ (آیات) ایک حد تک ہیں اگرچہ اور عاطف میں سے ہیں مگر بعد علیہ اور بہ کے ذکر سے ہم یہ سمجھ لیں گے کہ ان لفظوں کے ذریعہ انہی قیود کی قید لگانا مقصود ہے۔ جب ہم کسی کلام میں کسی مقید کو مسند یا حکم مسندالیہ بنائیں تو اس کی اسناد تنہا مطلق کی طرف راجع نہیں ہوتی ہے بلکہ مطلق امتزاجی حیثیت اور قید کو وہی مقید ہے۔ اس اسناد کی قید رکھنے والی اور اس کا مرجع ہوتی ہے اور جو قید کہ مذکور نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا ذکر کیا گیا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اسناد کا مرجع فقط مطلق ہے مگر چونکہ ہر مطلق کے لئے کچھ شرطیں ضروری ہیں۔ خارج میں ظہور کی ضرورت کے مطابق یقیناً اسی قسم کہ قید کا اس مطلق کے اعتبار سے ہو واقع ہوتی ہے مگر وہ قید مسند کے حق میں اتفاقی ہوتی ہے۔

سخن دیگر چوں ایں مقدمہ متحقق شد سخن دیگر بگوییم۔ مسند و موصوف در واقع مسند و مسندالیہ باشند پس مسند اگر مقید است از حیثیت امتزاجی در حقیقت مسند باشد نہ مطلق بے قید۔ اندریں صورت عموم موصول بایں حیثیت امتزاجی مراعات خواہد کرد۔ نہ مطلق واحد دیگر۔ لیکن در صورت مراعات عموم در موصول عموم مسند بالعرض خواہد بود نہ بالذات۔ چنانچہ ظاہر است پیدا۔ لیکن عموم خواہد بود کہ در موصوف بالذات است نہ عموم دیگر۔ مگر موصوف بالذات در ما نحن فیہ موصول است کہ عموم باعتبار افراد حیوانی است زیرا کہ مراد از ما در ماذکر و تالتعبیدکنم عصا اجلانہ ہمیں حیوانات اند فرقلیہ

دوسری بات جب اتنی بات متحقق ہوگئی تو اب ہم دوسری بات کہتے ہیں (کہ) ہے جگہ صلہ اور موصول [illegible] میں مسند اور مسندالیہ ہوتے ہیں پس صلہ اگر مقید ہے تو وہ اسی حیثیت سے حقیقت میں صلہ ہوگی نہ کہ مطلق بلا قید۔ اس صورت میں کلام (موصول) کا عموم اسی حیثیت امتزاجی میں مراعات کرے گا نہ کہ دوسرے اس کے لیکن موصول میں عموم کی مراعات کی صورت میں عموم صلہ بالعرض ہوگا بالذات۔ چنانچہ ظاہر ہے لہٰذا وہ عموم ہوگا جو کہ موصوف بالذات میں ہے نہ کوئی دوسرا عموم۔ مگر موصوف بالذات اس بحث میں جس میں ہم ہیں موصول ہے کہ اس کا عموم حیوانی افراد کے اعتبار سے ہے کیونکہ لفظ ما سے مراد جگہ ماذکر اور مالتقبیدکہ ہو کر اعصا [illegible]

عموم صلہ نیز باعتبار افراد حیوانی خواہد بود نہ باعتبار الوانِ صلہ و
اوصاف دیگر کہ اندیشۂ صحت قلب بمنزلۂ لازم خواہد آمد چہ کلام
صلہ بوجود ذکر کردن زمانِ معین متحقق است چنانکہ کم فہمان را
از جہت انتفای عموم تفہیم نماید. بر عکس وصل صلہ سرایت
خواہد کرد. گرچہ از عموم موصول در صلہ سرایت میکند ہمچنین
خصوص صلہ در موصول سرایت میکند. یعنی از عموم اصل مشروط
نمودہ در ضمن قید صلہ مقید میگرداند. و از حیثیت ترکیبی کہ از
آں عام و ازیں خاص پیوستہ صحت ظہور گرفتہ است یا
مسند الیہ کلام می باشد. باز اگر آں کلام موجب است کلام
مذکور در معتاد استرجاع صلہ و موصول عام باشد و باعتبار
قیود غیر مذکور محتمل کہ تفصیلش در منقولات جواز کلام
شارع مشہور نیست چہ ہر چہ کلام ازاں ساکت است
و در حق آں بر عنہ علی سبیل البدلیۃ محتمل مالتحق از کلام
امید نتواں کرد. البتہ از حکم ایشاں نمیہ و ... باید
شنید و اگر آں کلام سلبی است مسکوت عنہ مذکور
کہ بوجہ ضرورت بودن علی سبیل البدلیۃ نیز از احتمالات
مدلول التزامی است و نیز داخل سلب خواہد بود.

و وجہ آنکہ ربط ایں است کہ تعمیم و تعریف دو ہم پاجال
دیگر یک جان اند کہ بدو قالب آمیدہ اند و یک
معنی است کہ بہر دو لفظ آفریدہ اند چہ پیدا است کہ از
تعمیم تعیین لازم می آید. و میدانی کہ غرض از تعریف
ہمیں تعیین است و ہمیں است کہ لام استغراق را از جملہ
ادات تعریف شمردہ اند و چنیں نکرہ احتمالات کثیرہ ذو معنیہ

ہے یعنی حیوانات میں سے اور کوئی۔ اس عموم کی حیثیت افراد (صلہ کا اطلاق)
افرادِ حیوانی کے اعتبار سے ہوگا نہ کہ بلحاظ الوان (صلہ) اور دوسرے
اوصاف کے اعتبار سے کیونکہ اس صورت میں قلب مستوی لازم آئیگا
یعنی عموم صلہ جو کہ زمانہ معین کے ذکر نہ کرنے کی وجہ سے توہم کیا گیا ہے
جیسا کہ کم فہم لوگوں کو اس جیسے جملات سے عموم سمجھ میں آتا ہے اسکے
برعکس موصول میں سرایت کر جائیگا جیسا کہ عموم موصول صلہ میں سرایت
کر جاتا ہے اسی طرح خصوص صلہ موصول میں بھی سرایت کرتا ہے یعنی اصل مفہوم سے
نیچے لا کر صلہ کی قید میں مقید کر دیتا ہے۔ اور یہ ترکیبی حیثیت جو کہ اس
عام اور اس خاص سے مل کر ظاہر ہوگی وہ کلام کا مسند یا مسند الیہ ہوتی
ہے پھر اگر وہ کلام موجب مثبت ہے تو مذکورہ کلام صلہ اور موصول کے
استرجاع کے مفاد میں عام ہوگا اور غیر مذکورہ قیود کے اعتبار سے محتمل کہ
اس کی تفصیل منقولات میں شارع کے کلام کے جواز سے مشہور نہیں ہے کیونکہ
جو کوئی کلام اس سے خاموش ہے اور جو مسکوت عنہ حق میں علی سبیل البدلیۃ
محتمل ہے تو کلام سے اس کی دلالت کی امید نہیں کر سکتے بلکہ ان سے
پوچھنی اور سننی چاہیے اور اگر وہ کلام موجب یعنی مثبت نہیں بلکہ
سلبی یعنی منفی ہے تو مذکورہ مسکوت عنہ کا علی سبیل البدلیۃ نہ ہونا
ضروری ہونے کی وجہ سے مدلول التزامی کے احتمالات میں سے ایک احتمال ہے
نیز سلب میں داخل ہو جائے گا۔

اسکی وجہ اگر پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ تعمیم و تعریف دو ہم اجال
اور ہم نکیر دو ہیں ایک جان ہے کہ دو قالب میں آرام کر رہی ہے اور ایک
معنی ہیں جو دو لفظوں کے لئے پیدا ہوئے ہیں کیونکہ واضح ہے کہ
تعمیم سے تعیین لازم آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ تعریف سے غرض یہی
تعیین ہے اور یہی وجہ ہے کہ لام استغراق کو معرفہ کے حروف
میں سے اعلام نحو نے شمار کیا ہے۔ اور اسی طرح نکرہ بہت سے

لہ لام استغراق ایسا لام ہے جو کسی اسم کے اول میں آئے تو اس اسم کی جنس کے جتنے بھی افراد ہوں ان سب کو اپنے اندر سمو لے جیسے فرض کرو
الحمد میں اگر ہم الف لام کو استغراق کے لئے مانیں تو گویا ہر ایک کی حمد کی جنس کو یہ لام شامل ہوگا۔ مترجم

گر علی سبیل البدلیة بر مدلول آں وارد مے شوند در بر ابر دارد۔ مثلاً رَجُلٌ در جا عَنی رَجُلٌ احتمالات کثیرہ دارد کہ در وقت واحد مجتمع نتواں شد۔ آری علی سبیل البدلیة و منع الخلو تخییلی متصور است۔ ایں یک رجل احتمال زید ہم دارد و ہم احتمال عمرو بکر وغیرہم پس ایں یک مفہوم است کہ مظاہرش صدہا مے تواں شد و تسیاق کلام تعیین یکی ہم ازاں فہمیدہ نمی شود۔ آری بدلالت التزامی ایں قدر معلوم شد کہ لاجرم یکی ازاں احتمالات باشد چو تعیین غیر معین منجملہ لوازم ظہور مفہوم غیر معین است و ہمیں است مفاد اجمال۔

الغرض در اجمال و تنکیر باعتبار افادہ عدم تعیین ہیچ فرقی نیست بس اگر کلام مجمل باشد و منفی آں احتمال غیر معین کہ بعینہ مفاد نکرہ است بوجہ وقوع آں در سیاق نفی عام خواہد شد پس ازیں جا بجانب ما نحن فیہ رجوع کردیم آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

و ثابت یافتیم۔ و در بارہ تعیین وقت ذکر مجمل چہ زمانہ از ضروریات ذبح ہم گشت بہر وجہ بدلالت التزامی ایں قدر دریافتیم کہ لاجرم ایں ذکر در زمانہ از زمانہ دو قتی از اوقات خواہد بود۔ لیکن تعیین آں وقت ازیں کلام نتواں کرد۔

تقریر بحسب قرار داد سابق یعنی تقریر ہذا و ہم بعض

غیر معینہ احتمالات جو کہ یکے بعد دیگرے اس کے مدلول پر وارد ہوسکتے ہیں مقابلہ میں رکھتا ہے۔ مثلاً رَجُلٌ جاءَنی رَجُلٌ بہت سے احتمالات رکھتا ہے جو کہ ایک وقت میں جمع نہیں ہوسکتے۔ ہاں علی سبیل البدلیة[1] اور بطور منع خلو تخییل اور متصور ہیں یہ ایک رَجُلٌ (آدمی) ایسا بھی احتمال رکھتا ہے کہ زید ہو اور عمر و بکر وغیرہ ہو بھی احتمال رکھتا ہے پس یہ ایک مفہوم ہے کہ اسکے مظاہر سینکڑوں ہوسکتے ہیں اور سیاق کلام سے ان (زید، عمر و بکر) میں سے کسی ایک کا متعین ہونا سمجھا نہیں جاتا۔ ہاں دلالت التزامی کے طور پر اتنا معلوم ہوا کہ ضروری طور پر ان احتمالات میں سے کوئی ایک ہوگا کیونکہ غیر معین کا تعین غیر معین مفہوم کے لوازم میں سے ہے یہی اجمال کے معنی ہیں۔

الغرض اجمال اور تنکیر میں عدم تعیین کے افادے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پس اگر کلام مجمل ہو منفی ہو تو وہ غیر معین احتمال جو کہ نکرہ کا مفاد ہے اس کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا۔ اس کے بعد جب ہم نے اس بحث کی طرف جس میں ہم ہیں رجوع کیا تو آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

کو ہم نے ثابت پایا اور ذکر کے وقت کے تعین کے بارے میں مجمل پایا۔ کیونکہ زمانہ ذکر ذبح کی ضروریات میں سے ہے اس وجہ سے دلالت التزامی کے ذریعہ ہم نے اتنا پایا کہ ضروری طور پر یہ ذکر زمانوں میں کسی زمانہ اور وقتوں میں کسی وقت میں ہوگا لیکن اس کے ذکر کے وقت متعین کرنا اس کلام (آیت مذکورہ) سے نہ کر سکے۔

اس بنا پر سابق مقدمہ یعنی اس تقریر اور بعض سابقہ مقدمات

---

[1] علی سبیل البدلیة کے معنی کسی کے بدلے میں کسی کے ہونے کے ہیں مثلاً جاءَنی رجل میں کوئی رجل سے مراد شخصاً یا زید بھی یا عمر کوئی بھی ہو ہو سکتا ہے مگر ایک ساتھ سب مراد نہیں ہو سکتا کہ زید بھی ہو اور عمر بھی ہو۔ مترجم

[2] ... مترجم

مقدمات سابقہ رجوع بشارع کردیم۔ انان طرف وقت ذکر مذکور بمان وقت ذبح قرار دادند وایں طرف آیت

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

و

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ و اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

را دیدیم کہ ہر دو کلام سلبی است اگرچہ بظاہر آیت اِنَّمَا حَرَّمَ و آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ مثبت بنظر می آیند۔

شرح اجمال شرح ایں اجمال ایں است کہ از حُرِّمَتْ دریں آیات حرمت اکل مراد است وبایں وجہ حرام را بغیر ماکول ولیس بما کول تعبیر توان کرد۔ وایں طرف مجموعہ موصول وصلہ در حکم مطلق مع القید اعنی مقید است وآں ہر صفت موصوف چہ حمل معنوی درمیان است۔ ہمہ دانی کہ صفت و موصوف اگر در طرف جملہ وقضیہ افتد بار نسبت جملہ بر مزاج مرکب می باشد نہ تنہا بر مطلق یا قید۔ اندریں صورت جملہ اِنَّمَا حَرَّمَ الخ و حُرِّمَتْ الخ در قوت

هٰذِهِ الْمَذْكُوْرَاتُ لَيْسَتْ بِمَاكُوْلَةٍ

یا

لَا يُؤْكَلُ هٰذِهِ الْمَذْكُوْرَاتُ

شد۔ تقریریں ہمہ مذکورات درسیاق نفی داخل شدند۔ الغرض در نفی ماقول کہ وہ یا نفی وایجاب ظاہری تحریم گر فرق است فرق اعتباری است۔ مصداق و مفاد واحد است۔ بلکہ مقصود بالذات اگر ہست ہمیں عدم اکل است کہ لاریب نفی است نہ ایجاب۔ اندریں صورت ہر قدر کہ تنکیر باشد ہماں قدر تعمیم لازم آید

کے مطابق ہم نے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کیا تو اس طرف سے مذکورہ ذکر کا وقت وہی ذبح کا وقت قرار دیا اور اس طرف یہ آیت

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اور

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اور اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

کو ہم نے دیکھا کہ دونوں کلام سلبی (منفی) ہیں اگرچہ بظاہر یہ آیت اِنَّمَا حَرَّمَ اور آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ مثبت نظر آتی ہے۔

تفصیل اجمال اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ ان آیات میں حُرِّمَتْ سے حرمت اکل مراد ہے اور اس وجہ سے حرام کو غیر ماکول اور لیس بماکول کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں اور اس طرف صلہ اور موصول کا مجموعہ مطلق مع القید یعنی مقید کے حکم میں ہے اور وہ بھی موصوف کی صفت ہے کیونکہ معنوی حمل درمیان میں ہے اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ صفت و موصوف اگر جملہ اور قضیہ کی سائڈ میں واقع ہوتے ہیں تو جملے کی نسبت کا بار مرکب کے مزاج پر پڑتا ہے نہ صرف مطلق یا قید پر اس صورت میں جملہ اِنَّمَا حَرَّمَ الخ اور حُرِّمَتْ الخ (والاجمل) آخر تک

هٰذِهِ الْمَذْكُوْرَاتُ لَيْسَتْ بِمَاكُوْلَةٍ

یا

لَا يُؤْكَلُ هٰذِهِ الْمَذْكُوْرَاتُ

کی قوت میں ہوا۔ اس سے پیش نظر تمام مذکورات نفی کے سیاق میں داخل ہو گئے الغرض تاویل کی نفی ہو کہ تم نے معلوم کر لی اور تحریم کے ظاہری اثبات میں اگر فرق ہے تو اعتبار کرنے کے لحاظ سے ہے مصداق اور معنی دونوں کے ایک ہیں بلکہ مقصود بالذات اگر ہے تو یہی عدم اکل ہے جو کہ بلاشبہ نفی ہے نہ کہ اثبات۔ اس صورت میں جس قدر تنکیر ہوگی اسی قدر تعمیم لازم آئیگی۔

تفصیل اجمال ہر قدر کہ تنکیر باشد ہماں قدر تعمیم لازم آید، چہ طور

تفصیل این اجمال آنکہ نکرہ بجمیع الوجوہ اگر مبہم باشد مفہوم وحشی و امثال ذلک است۔ ورنہ اگر مفہومی بوجہ نکرہ است بوجہ دیگر معرفہ نیز باید گفت۔ مثلاً انسان و رجل وغیرہ اگرچہ نکرہ است مگر نہ بجمیع الوجوہ، مفہوم انسانیت کہ ہماں مدلول مطابقی است از جملہ ما سوا تمیز دادہ مدلول لفظ را در مرحلہ انسانیت معین و محصور گردانیدہ لکن ابہامش باعتبار افراد این ماہیت بہماں سان بجائی خود است۔ پس قدر این ابہام تنکیر باشد و ہمیں قدر بوجہ وقوع در سیاق نفی تعمیم لازم خواہد آمد یعنی تا حدیکہ احتمالات را رسائی است ہماں قدر عموم را نیز بہرہ فراخی باشد۔ مگر وقتی کہ جملہ ہای مذکور قطع نظر از وقوع در سیاق نفی باعتبار ازمان ذکر مجمل اند و در حکم نکرہ، باعتبار وقوع در سیاق نفی ہمہ جملہ ہای مذکورہ عام و در حکم معرفہ گردیدہ اند

این چند وجوہ فارقہ مابین جملہ لَا تَأْكُلُوا و جملہ مَا أُهِلَّ بِهٖ و مابین جملہ كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ چون درست شد، ناظر را اختیار است کہ ہرچہ پسندیدہ خاطرش باشد گیرد۔ مگر ہرچہ باد باد از تسلیم عموم مَا أُهِلَّ باعتبار ازمان و خصوص كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ باعتبار آن چارہ نیست۔

مطلب اصل الحال باصل مطلب باید پرداخت میگویم چون مَا أُهِلَّ بِهٖ باعتبار ازمان اول عام شد اگر آنرا بوقت ذبح خاص گردانند این تصرف نہ از قسم تفسیر باشد بلکہ از قسم تغییر بود کہ لاجرم نسخ کلام است نہ اثبات آن و پیشتر دانستہ کہ چنانکہ تغییر عام بجانب خصوص

اس اجمال کی تفصیل کہ جس قدر تنکیر ہوگی اسی قدر تعمیم ہوگی کس طرح

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نکرہ تمام وجوہ کے ساتھ اگر مبہم ہے تو وہ مفہوم وحشی اور اسی کی مانند ہے۔ ورنہ اگر کوئی مفہوم ایک وجہ سے نکرہ ہے تو دوسری وجہ سے معرفہ اسکو بھی کہنا چاہئے مثلاً انسان اور رجل وغیرہ اگرچہ نکرہ ہیں مگر تمام وجوہ کے ساتھ نہیں، اس واسطے کہ انسانیت کے مفہوم نے جو مدلول مطابقی ہے باقی تمام ما سوا سے تمیز کرکے لفظ کے مدلول کو انسانیت کی سرحد میں خاص اور محصور کر دیتا ہے۔ ہاں اس ماہیت کے افراد کے اعتبار سے ابہام اسی طرح اپنی جگہ ہے۔ اس لئے اس ابہام کے مطابق تنکیر میں تعمیم ہوگا اور اسی قدر سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے تعمیم لازم آئیگی یعنی اس حد تک کہ احتمالات کی رسائی ہے اسی قدر عموم کو بھی کار فراخی حاصل ہوگی۔ مگر تم جانتے ہی ہو کہ مذکورہ جملے سیاق نفی میں واقع ہونے سے قطع نظر کرکے ازمان ذکر کے اعتبار سے مجمل ہیں اور نکرہ کے حکم میں ہیں، اور سیاق نفی میں ہونے کے اعتبار سے تمام مذکورہ جملے عام اور معرفہ کے حکم میں ہو گئے ہیں۔

جب یہ چند فرق کرنے والی وجوہات جو کہ لَا تَأْكُلُوا اور مَا أُهِلَّ بِهٖ اور كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ کی آیتوں میں ہیں، حل ہوگئیں تو ہر ناظر کو اختیار ہے کہ جو بات اسکے دل کو بھلی لگے اختیار کرے مگر بہرحال باعتبار زمانہ مَا أُهِلَّ کے عموم اور كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ کے خصوص کو اس کے اعتبار سے تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

اصل مطلب اب اصل مطلب کی طرف آنا چاہئے، میں کہتا ہوں جب مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ ازمان کے اعتبار سے عام ہوا تو اگر اس کو ذبح کے وقت کے ساتھ خاص کریں تو یہ تصرف نہ صرف تفسیر کی قسم سے نہیں ہوگا بلکہ تبدیل کر دینے کی قسم سے ہوگا جو کہ یقیناً نسخ کلام ہی ہے نہ کہ اس کا اثبات اور جو چیز

نسخ است ایں ہم مسلم است کہ حکم ناسخ افضل باشد از منسوخ یا مساوی آں نہ ادون ازاں۔ چنانچہ در مقدمات گزشتہ۔ دہویدا است کہ تغییر اطلاق مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ بہ أُهِلَّ بِهِ عِنْدَ الذَّبْحِ تغییر بادون است نہ مساوی و افضل۔ چرا از تقیید عند الذبح یک گونہ شائبہ ایہام اجازت نیست تقرب الی الغیر است کہ باتفاق حلال و حرام ممنوع و شرک است۔ و در صورت اطلاق ہر آنست ظاہر است کہ ہرگز اجازت تقرب الی الغیر اصلاً نہ قصداً فہمیدہ نمی شود۔ اندریں صورت موافق وعدہ

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا

خود از خداوند کریم نسخ الاطلاق

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ

متصور نیست تا بہ بندگاں چہ رسد کہ بحکم مقدمات سابقہ نسخ کلام خداوندی از بشر ممکن نیست، ہر کدام کہ باشد مفسران وریں باشند یا حال۔

تبصرہ بر قول عباس رضی اللہ عنہ کہ گفتہ دریں باب

و قول حضرت عبد اللہ بن عباس اگر بپایۂ ثبوت رسد از درجہ احاد نخواہد گذشت۔ با ایں ہمہ مرفوع نیست کہ احتمال وحی موجب استادگی و تامل باشد۔ و شائقان نوش جان کردن مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ بتاویل نسخ دل شاد کشتہ بر قول ناسخان گوش نہ نہند۔

بالجملہ شائقاں را گنجائش تمسک باقوال مفسراں نیست۔

حاصل ایں ہمہ تقریر آں است کہ اگر قول ناسخاں را

تم نے جان لیا ہے کہ جیسا کہ عام کی تبدیلی خصوص کی جانب نسخ ہے تو یہ بھی مسلم ہے کہ ناسخ کا حکم منسوخ سے افضل یا اس کے برابر ہو گا نہ کہ منسوخ سے کم درجہ جیسا کہ مقدمات میں گذرا اور ظاہر ہے کہ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ کے اطلاق کی تبدیلی مَا أُهِلَّ بِهِ عِنْدَ الذَّبْحِ کے ساتھ تغییر ادنیٰ کے ساتھ تغییر ہے نہ کہ برابر اور افضل کے ساتھ کیونکہ عند الذبح کی تقیید سے غیر اللہ کے تقرب کو ذبح کی اجازت کے ایہام کا شائبہ پیدا ہوتا ہے کہ حلال اور حرام کہنے والوں کے متفقہ فیصلے کے مطابق ممنوع اور شرک ہے۔ اور اطلاق کی صورت میں جو بات ظاہر ہے کہ ہرگز غیر اللہ کے تقرب کی اجازت نہ بالقصد اور نہ ضمناً سمجھی نہیں جاتی ہے اس صورت میں موافق وعدہ

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا

خود خداوند کریم سے نسخ اطلاق

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ

متصور نہیں ہے تو بندوں کی کیا حیثیت ہے کیونکہ مقدمات مذکورہ کے مطابق خداوند تعالیٰ کے کلام کا نسخ بشر سے ممکن نہیں ہے خواہ کوئی بھی ہو متقدمین میں سے کوئی مفسر ہو یا موجودہ زمانے کا ہو۔

قول عباس رضی اللہ عنہ پر تبصرہ جو انہوں نے اس بارے میں کیا

اور حضرت عبد اللہ بن عباس کا قول اگر پایۂ ثبوت کو بھی پہنچ جائے تو بھی وہ خبر واحد کے درجہ سے زیادہ نہیں ہے اور اس کے باوجود مرفوع بھی نہیں ہے کہ وحی کا احتمال توقف و تامل کا سبب ہو اور مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ کو خوش کر کھانے والے شائقین نسخ کی تاویل کیساتھ باغ باغ ہو کر منع کرنے والوں کے قول پر کان نہ لگائیں۔

حاصل کلام یہ کہ شائقین کو مفسرین کے اقوال سے تمسک کرنے کی گنجائش نہیں ہے نتیجہ یہ ہے اس تمام تقریر کا کہ اگر ناسخین کے قول کو مفسرین

له جیسا کہ قرآن کریم میں ہے مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا۔ مترجم

مخالف تفسیر مفسراں گیند تفسیر مفسراں مخالف منطوق قرآنی خواہد افتاد۔ چار ناچار اعتراف بآں لازم خواہد آمد کہ کلام ربانی بقول بشر منسوخ شد۔ نعوذ باللہ۔ و اگر فہم خود را متہم دانند و گویند اصل ہمیں است کہ اقوال اکابر اگرچہ در بادی النظر مخالف یکدیگر مے نمایند اما بعد تدبر مطابق یک دیگر برآیند چنانکہ ایں ناکارہ ہم در مقدمات اشارہ بداں کردہ۔ آں وقت می ذرکش توفیق و تطبیق۔

مطابقت اقوال مفسرین | بالجملہ باجلہ اکابر حسن ظن باید ساخت و تا مقدور درپے توفیق باید جست۔

میگویم چوں منصب مفسراں ہمینست کہ بدلالت دلائل و شہادت شواہد تعیین مبہمات مے کنند نہ تغییر متعینات از ہمیں راہ باید سلوک کہ موجب الحاق قید وقت ذبح گردید باید رفت۔ چوں تدبر را کار فرمودیم بدو معنی دلالت کرد۔

تجددنیت | اول آنکہ نیات از اقسام متجددات غیر قارالذات است چنانچہ شاغلان معقول را دریں بارہ فقط ہمیں قدر تنبیہ کافی است۔ و ایں ہم ہمیں است کہ چنانکہ در حرکت صاعدہ و ہابطہ تضاد است ہمیں حال در نیت للہ و نیت لغیر اللہ تضاد ہست۔ یعنی بعد تشریح ایں امر کہ سرمایہ حلت تنہا نام خدا است و

کی تفسیر کے مخالف ہیں تو مفسروں کی تفسیر منطوق قرآنی کے خلاف پڑیگی مجبوراً اس بات کا اقرار لازم آئیگا کہ بقول بشر کلام ربانی منسوخ ہوگیا۔ اللہ کی پناہ۔ اور اگر ہم اپنی سمجھ کو اتہام لگائیں اور کہیں کہ اصل بات تو یہی ہے کہ اکابر کے اقوال اگرچہ بظاہر ایک دوسرے کے خلاف معلوم ہوتے ہیں لیکن تدبر کے بعد ایک دوسرے کے موافق نکلتے ہیں جیسا کہ اس ناچیز نے مقدمات میں بھی اس طرف اشارہ کیا ہے لہذا اس وقت میں اکابر کے اقوال میں موافقت اور مطابقت پیدا کرنے کا ذمہ دار رہوں۔

اقوال مفسرین میں مطابقت | خلاصہ یہ ہے کہ تمام اکابر کے ساتھ ہمیں حسن ظن رکھنا چاہئے اور حتی المقدور ان کے خیالات میں موافقت کے اسباب تلاش کرنے چاہئیں۔

میں کہتا ہوں کہ جب آپ کو مفسرین کا مقام معلوم ہوگیا کہ دلائل کی رہنمائی اور شواہد کی شہادت کے ذریعہ مبہم امور کی وہ تعیین کرتے ہیں نہ کہ تغییر متعینات۔ اس سلسلہ میں ادھر سے بھی ایک ایسی اصل کی طرف چلنا چاہئے جو وقت ذبح[1] کی قید کے الحاق کا موجب ہوئی۔ جب ہم نے تدبر سے کام لیا تو تدبر نے ہمیں دو معنی کی طرف رہنمائی کی۔

تجددنیت | اول یہ کہ نیتیں متجددات[2] غیر قارالذات[3] سے ہیں چنانچہ معقولات سے شغل رکھنے والوں کیلئے اتنی ہی تنبیہ کافی ہے اور یہ بھی ہے کہ جیسا کہ حرکت صاعدہ (اوپر کی طرف حرکت) اور حرکت ہابطہ (نیچے کی طرف حرکت) میں تضاد ہے اسی طرح اللہ کے لئے نیت اور غیر اللہ کیلئے نیت میں بھی تضاد ہے۔ یعنی اس امر کی شرح تجزیہ کرنے کے بعد کہ جانوروں کے

[1] یعنی جانور کو ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لئے جانے کی صورت میں وہ حرمت کی فہرست میں شامل ہو جائیگا۔ مترجم

[2] وہ نئی نئی ہونے والی چیزیں جنکی ذات میں قرار نہ ہو بلکہ برابر متجدد رہتی ہوں۔ مترجم

[3] وہ آن میں جنکی ذات برقرار نہ رہے بلکہ جن کے اجزاء میں سابق آن سے بدلتے رہتے ہیں غیر قار الذات کہتے ہیں۔ مترجم

موجب حرمت ذکر غیر است تنہا باشد یا با نام خدائے تعالیٰ این امر ممکن نیست کہ ہر جانوری کہ بہر غیر خدا تجویز کردہ باشند قبل از فسخ این نیت آں جانور جانی خدا تنہا گرداند آری اگر جاہلی غافل از شرع آموزی جانوری را بہر غیر خدا تعیین کردہ و باعلان این امر آواز داد و باز ہدایت ازلی موکشاں او را بر سر راہ آورد و از کردہ خود پشیمان شدہ نیت خود را گرداند و بجائی خدا آواز داد این وقت از نیت سابقہ حالی نباید گرفت۔ این جانور اگرچہ بایں لفظ منجملہ مَآ اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ است کہ مَآ اُھِلَّ باقبار اہلال حام است و دروی نام غیر حلال خواندہ شدہ اما نیت از متجددات است زوالش ممکن۔ و اجتماع متنافیین و متضادین محال۔ اکنون کہ خاص برائے خداوند وحدہ لا شریک لہ گردانید از نیت سابقہ اثری نماندکہ باہم اضداد است و اجتماع را نشاید و پیدا است کہ منشاء حرمت ہمیں اضافت الی غیر اللہ بود چوں آں خود نیست معلوم کہ حرمت است بکدام اعتماد پا فشارد۔ لیکن اضافت جانوراں بسوئی خدا یا غیر خدا بدو گونہ متصور است

یکی[1] بہر ذبح و دیگر[2] بہر اعطاء اضافت اولیٰ کہ در دل ہمانا نیت است بعد ذبح متصور نیست کہ نیت ہر فعل قبل آں فعل باشد نہ بعد آں۔ آخر نیت از علل است نہ از معلولات افعال۔ نظر بریں تغییر نیت ذبح نیز قبل ذبح ممکن است نہ بعد آں پس اگر جاہل مذکور نیت فاسدہ خود را قبل ذبح تغییر دادہ نام خدا بر زبان آوردہ ذبح کردہ آں

حلال ہونے کا سبب صرف خدا کا نام ہے اور اس کے تمام ہونے کا باعث غیر اللہ کا ذکر ہے خواہ وہ غیر اللہ کا ذکر تنہا ہو خدا کا بھی ذکر ساتھ میں ہو یہ امر ممکن نہیں ہے کہ ہر وہ جانور جو غیر خدا کے لئے تجویز کئے گئے ہوں اس نیت کے فسخ سے پہلے اس جانور کو خدا کے لئے تنہا (خاص) کر لیں۔ ہاں اگر کسی جاہل نے شریعت کا حکم معلوم کرنے سے پہلے کسی جانور کو خدا کے سوا کسی اور کے لئے نامزد کر دیا اور پکارنے کا اعلان کر دیا اور پھر ہدایت خداوندی اسکو بالوں سے پکڑ کر راہ پر لے آئی اور اس نے اپنے کئے پر پشیمان ہو کر اپنی نیت کو بدل ڈالا اور اس جانور کو خدا کے نامزد کرنیکا اعلان کر دیا تو پھر پہلی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہ جانور اگرچہ اس حیثیت سے منجملہ مَآ اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ ہے کیونکہ مَآ اُھِلَّ اونچی آواز کے لحاظ سے عام[3] ہے اور کسی وقت غیر اللہ کا نام لیا گیا لیکن نیت تو نئی چیزوں میں سے ہے اس کا زوال ممکن ہے اور دو باہم منافی اور متضاد چیزوں کا جمع ہونا محال ہے مطلب جب نیت بدل کر اس جانور کو خدائے وحدہ لا شریک کے لئے خاص کر دیا تو پہلی نیت کا کوئی اثر نہ رہا کیونکہ دونوں متضاد نیتیں باہم جمع نہیں ہو سکتیں اور ظاہر ہے کہ حرمت کا منشا یہی غیر اللہ کی طرف اضافت و نسبت تھی جب وہ نسبت نہ رہی تو اس کا معلول یعنی حرمت کس بنیاد پر باقی رہیگی لیکن جانوروں کی نسبت خداوند تعالیٰ یا غیر اللہ کی طرف دو طرح پر خیال کی جاتی ہے۔

ایک[1] تو ذبح کے لئے اور دوسری[2] دینے کیلئے۔ پہلی اضافت جو دل میں نیت کر لینا ہے ذبح کے بعد تصور نہیں ہے کیونکہ ہر فعل کی نیت اس سے پہلے ہوتی ہے نہ اس کے بعد آخر نیت تو علتوں میں سے ہے (ایک علت ہے) نہ کہ افعال کے معلولات میں سے۔ اس بات کی بنا پر ذبح کی نیت میں تبدیلی ذبح سے پہلے ممکن ہے ذبح کے بعد پس اگر اس جاہل نے جس کا اوپر ذکر ہوا اپنی غلط نیت کو ذبح سے قبل

[3] خواہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے وقت غیر اللہ کا ذکر ہو۔ لہٰذا شاہ صاحب کے نزدیک ذبح سے پہلے معنی میں یہ صحیح ہے کہ غیر اللہ کے لئے جانور کو پکار کر نذر کر دیا اور اس پر تفسیر کے بعد کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لیا جائے ... [illegible] ... مترجم

جانور از قسم مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ گردید و از قسم مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ نماند۔ ہاں اگر بحکم شقاوت ازلی ہماں ساں بر ضلالت خود اصرار داشتہ وقت ذبح ہم نام غیر خدا بر زبان راند آں را ہم از مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ باید خواند۔ مگر تاں کہ اطلاع بر نیات دیگراں اکثر افراد بشر را قطع نظر از بیان وحی ممکن است بدو گونہ ممکن است۔

اطلاع بر نیات بدو گونہ است

یکی آنکہ در افعال آں نیات کہ واضع آں ہا و آں نیات اختصاصی نہادہ اند و ایں وقتی متصور است کہ وضع آں افعال برائے نیات معینہ باشد۔ مثلاً نماز و افعال نماز و ہیئت نماز را بہر تعظیم معبود وضع کردہ اند و چوں ہمیں تعظیم معبود موجب اعزاز و تعظیم در نظر نظار گیاں را باشد موجب توجہ و ہدایا و تعظیم و توقیر نیز مے گردد۔ پس اگر گدائے ہمیں متاع دنیا را مطمح نظر سازد و اختصاص مذکور باطل نمی شود بلکہ بنائے ایں نیت خود بر ہماں اختصاص است نہ دیگر۔

دیگر بقرائن دیگر اطلاع نیات بدست مے دہد از لوازم و آثار دیگر او ساء اعمال موضوعہ بہ نیات اعمال نمے رسند لیکن از آں جا کہ دلالت لوازم و آثار با قتضائے طبعی است و دلالت افعال بر نیات موضوعہ لہا نوعیش بوجہ وضع اصطلاحی دلالت افعال بر نیات آں چناں کہ آثار و لوازم دلیل سید چہ و قبیل دلالت اعمال بہ وضع سہل است کہ ہم گنجائش اشتراک دارد و ہم احتمال تغییر و تبدیل و بناء دلالت آثار و لوازم بر وضع خالق عباد است کہ از بندگان تغییرش امکان ندارد۔ چنانچہ فرق وجوب و امکان خود بریں قدر گواہ است کہ افعال خداوندی از ممکنات صرز و نمی تواں شد خود تیزے فرمایند۔

چنانچہ اگر خدا کا نام زبان سے لیکر ذبح کیا تو وہ جانور ان جانوروں کی قسم میں شامل ہو گیا جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور ان جانوروں کی قسم میں داخل نہ رہا جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔ ہاں اگر ازلی بدبختی کی وجہ سے اسی طرح اپنی گمراہی پر اڑا رہا اور ذبح کے وقت بھی غیر اللہ کا نام زبان پر لایا تو اس جانور کو وَمَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں شمار کرنا چاہیے مگر تمہیں معلوم ہے کہ دوسروں کی نیتوں پر اطلاع حاصل کرنے کا ذریعہ اطلاع سے قطع نظر اکثر انسانوں کیلئے ممکن ہے تو اس اطلاع کی دو صورتیں ہیں۔

نیتوں سے آگاہی کی دو صورتیں

ایک تو ان نیتوں کے کاموں کے ذریعے جو ان افعال اور نیتوں کے درمیان کوئی خصوصیت رکھتی ہے اور یہ اس وقت متصور ہے کہ ان افعال کی وضع خاص نیتوں کیلئے ہو۔ مثلاً نماز کو افعال نماز اور نماز کی ہیئت کو اللہ کی تعظیم کیلئے وضع کیا ہے۔ اور جب یہی معبود کی تعظیم دیکھنے والوں کی نظر میں اعزاز و تکریم کا موجب ہوگی تو فتوح اور ہدایا اور تعظیم و توقیر کا موجب بھی ہو جاتی ہے پس اگر کوئی گداگر اسی دنیا کی متاع کو قبلۂ مقصود بنا لے تو مذکورہ خصوصیت باطل نہیں ہوتی بلکہ اس نیت کی بنیاد خود اسی اختصاص پر ہے نہ کسی اور پر۔

نیت پر اطلاع کی دوسری صورت

اور دوسری صورت نیتوں پر اطلاع کی قرائن کے ذریعہ ہوتی ہے اور موضوعہ اعمال کے ماسوا دوسرے آثار اور لوازم کے ذریعہ اعمال کی نیتوں تک رسائی ہوتی ہے۔ لیکن جہاں تک طبعی وضع کے اعتبار سے لوازم اور آثار کی دلالت ہے اور افعال کی دلالت اپنی نیات موضوعہ لہا پر کم اطلاع کی وضع کی وجہ سے ہے تو اعمال کی دلالت اس پر قرائن اور آثار کی دلالت کے باعث نہ پہنچے گی۔ کیونکہ اعمال کے دلالت کا اعتبار بندوں کی وضع پر ہے جو کہ شرکت کی گنجائش بھی رکھتی ہے اور تغییر و تبدیلی کا احتمال بھی رکھتی ہے اور آثار و لوازم کی دلالت کی بنیاد بندوں کے خالق کی وضع پر ہے کہ بندوں سے اس وضع کے بدلنے کا امکان نہیں چنانچہ وجوب اور امکان کا فرق اتنی بات پر گواہ ہے کہ افعال خداوندی ممکنات سے سرزد نہیں

لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰہِ۔ اگر چیزی را بر وضعی و بہیئتی مخلوق فرمودہ، ہمچناں بر وضع وہماں ہیئت از لوازم آں گردیدہ و اگر بکیفیتی و اثری ربط دادہ اند ہمچناں کیفیت و اثر لازم آں گردیدہ۔ نظر بریں دلالت قرائن یعنی آثار و لوازم از دلالت وضعی کہ یکی از اصطلاحات باہمی است بدرجہا بالا شد، اگر وضع عباد موجب ظن است آں موجب یقین و اگر آں موجب یقین است آں موجب عین الیقین و حق الیقین۔ بالجملہ ایں جا مخالفت و کذب و دروغ زیادہ تر محتمل است و در دلالت قرائن کمتر از ال۔ وہمیں است کہ سالی چوں بعض ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن باہم یک دیگر را معتکف دیدہ بہ بغرض اعتکاف خیمہا خود در مسجد زدند۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بدلالت و شہادت ہمیں قرینہ یا دیگر بہم بود بر تقاضاء پنہانی حب جاہ مطلع شدند و قلع آں اخبیہ فرمان دادند و از گواہی ضرب اخبیہ و اقامت مسجد شریف کہ ہمانا بہر تعبد و اخلاص موضوع است ہیچ نشنیدند و ازیں قبیل است بزعم احقر جناب باری جل مجدہ در قصۂ افک مے فرماید۔

لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْہُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ
وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِہِمْ خَیْرًا وَّ
قَالُوْا ھٰذَآ اِفْکٌ مُّبِیْنٌ ۝

ہو سکتے ہیں اور خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

"اللہ کی تخلیق میں کوئی تبدیلی نہیں"۔ اگر کسی چیز کو ایک وضع پر اور یا کسی ہیئت پر پیدا فرمایا ہے تو وہی وضع اور وہی ہیئت اسکے لوازم میں سے ہو گئی اور اگر اسکو کسی کیفیت اور اثر کیساتھ ربط دیا ہے تو وہی کیفیت اور اثر اسکا لازم بن گئے۔ اسی پر نظر رکھتے ہوئے قرائن کی دلالت یعنی آثار و لوازم کی دلالت وضعی سے جو کہ باہمی اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ہے بدرجہا بالا ہوئی۔ اگر بندوں کی وضع ظن پیدا کرنے والی ہے تو اللہ کی مخلوق کی وضع یقین کا موجب ہے اور اگر وضع عباد یقین پیدا کرنیوالی ہے تو اللہ کی وضع عین الیقین اور حق الیقین کا موجب ہے الحاصل یہاں مخالفت جھوٹ اور دروغ کا زیادہ احتمال ہے اور قرائن کی دلالت میں اس سے کمتر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک سال رمضان میں جب بعض ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم نے بعض کو معتکف دیکھا تو سب ازواج نے اعتکاف کی غرض سے اپنے اپنے خیمے مسجد نبوی میں لگا دئیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی قرینہ یا اور کسی وجہ سے جو بھی کرم حب جاہ کے پوشیدہ تقاضوں پر مطلع ہو گئے اور آپ نے ان خیموں کے اکھاڑ دینے کو حکم فرمایا اور خیموں کے لگانے اور مسجد شریف کے اندر قیام کرنے کی گواہی سے متعلق کہ وہ مسجد عبادت کرنے اور اخلاص پیدا کرنے کے لئے بنائی گئی ہے کچھ نہیں سنا اور احقر کے خیال میں یہ بات بھی اسی طرح کی ہے جو اللہ جل مجدہ واقعہ بہتان عائشہ میں لکھتے ہیں

کیوں نہیں جب اس واقعہ کو تم نے سنا، مومنین اور مومنات نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔

له یہ آیت سورۂ نور رکوع دوم میں ہے جو حضرت عائشہ کی براءت میں نازل ہوئی ہے ۝ [illegible]
[illegible] حضرت عائشہ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

غرض اینست که الفاظ افک آفکان بدلالت وضعی این جانب مشیر بودند که معاذ الله، دشمنان حضرت طاہرہ مطہرہ، صدیقہ محبوبہ محبوب رب العالمین صلی اللہ علیہ آلہ وازواجہ وسلم وفیض صحبت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و محبت نبوی وسلم و معاملات دیگر حسنہ که بکمال ایمان اوشاں گواہ بودند مقابل این دلالت وضعی افتادہ تکذیب آں مے نماید چه اول علاقہ زوجیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عند اللہ آنچناں است که این چنیں خباثت را گرد اوشاں گردیدن خود باز که محبوبیت مذکورہ و فیض صحبت مسطورہ ہم بالا بریں چگونہ خیال باید بست که دامن پاک اوشاں ملوث بایں لوث شدہ باشد و نظائر دیگر ہم از کلام اللہ برآورد مگر اندیشہ تطویل دست بردست نہادہ و رہ با قلم ندادہ بر ہمیں قدر اکتفا کردہ میگوئیم۔

ہرچند ذکر نام خدا وقت ذبح بدلالت وضعی ہمی گوید کہ این ذبیحہ بہر خدا است لیکن قرائن خارجہ شہادت غیر اللہ می دہند بعد این شہادت گواہی ذکر نام خدا مسموع نخواہد شد۔ چه پیشتر دانستہ که

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

وجناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقتی دیگر این چنیں ہم فرمودہ اند۔

إِنَّ اللهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَعْمَالِكُمْ وَ

صُوَرِكُمْ وَلٰكِنَّ اللهَ يَنْظُرُ إِلَى

قُلُوْبِكُمْ وَنِيَّاتِكُمْ او كما قال

نظر بریں مدار حلت و حرمت وغیرہ احکام اگر خواہد بود نیت بدرجہ اول خواہد بود پس اگر ذکر نام خدا یا غیر خدا موجب حلت و حرمت خواہد شد نیت خدا و غیر خدا چگونہ تاثیر خود

غرض یہ ہے کہ بہتان لگانے والوں کے بہتان کے الفاظ اسی طرف مشیر تھے کہ معاذ اللہ حضرت عائشہ طاہرہ مطہرہ، صدیقہ رب العالمین کے محبوب صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وازواجہ وسلم کی محبوبہ اس خطا کی مرتکب ہوئیں۔ مگر دوسرے قرینے یعنی ان کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے محبت کرنا اور دوسرے اچھے معاملات جو کہ حضرت عائشہ کے کمال ایمان پر دلالت کرتے ہیں اس دلالت وضعی کے مقابلے میں آکر اس بہتان کی تکذیب کرتے ہیں کیونکہ اول تو زوجیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق عند اللہ ایسا ہے کہ وہ تعلق ان جیسے خبیث معاملہ کو ان کے پاس بھی پھٹکنے نہیں دے سکتا پھر جب محبوبیت مذکورہ اور فیض صحبت مسطورہ بھی زوجیت کیساتھ شامل ہو تو پھر یہ بات کیسے تصور میں آسکتی ہے کہ ان کا پاک دامن اس قسم کی گندگی سے ملوث ہوا ہوگا اور دوسری مثالیں بھی اسی قسم کی ہیں کلام اللہ سے نکال لیکن مضمون کی طوالت کے اندیشے نے ہاتھ کو روک دیا اور قلم کی راہ روک دی البتہ اسی پر بس کرکے کہتا ہوں۔

ہرچند خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت دلالت وضعی کے ذریعہ بتلاتا ہے کہ یہ ذبیحہ خدا کیلئے ہے لیکن خارجی قرائن غیر اللہ کیلئے شہادت دیتے ہیں اس شہادت کے بعد خدا کے نام کے ذکر کی شہادت نہ سنی جائیگی کیونکہ تم نے پہلے جان لیا ہے کہ

"اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے"

اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور وقت میں اس طرح بھی فرما چکے ہیں

اللہ تمہارے اعمال کو نہیں دیکھتا اور نہ

تمہاری صورتوں کو ولیکن وہ تو تمہارے

دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔

اس کے پیش نظر حلت و حرمت وغیرہ احکام کی بنیاد اگر ہوگی تو سب سے پہلے نیت ہوگی پس اگر خدا کے نام کا ذکر یا غیر خدا کا حلت و حرمت کا موجب ہوگا تو خدا اور غیر خدا کی نیت اپنی تاثیر کس

نخواهد کرد. مگر این قسم مردم که نیت بهر خدا دارند و نام غیر خدا بر زبان آرند هنوز بوجود نیامده اند. و نه بظاهر وجه این اجتماع نامعقول بذهن می آید. البته کسانیکه نیت غیر خدا دارند و نام خدا بر زبان رانند بکثرت موجود. و وجه این اجتماع با این تخالف آن شد که در اول اسلام بهر ایصال ثواب بزرگان بنام خدا ذبح می کردند آخر رفته رفته بوجه اضعاف ارادت و عقیدت بزرگان نیت تقرب الی غیر الله جلوه ظهور گرفت مگر این تضاعف عقیده در باره تغییر نیت کارگر افتاد که هر دو بیک محل بودند. اما وجه تغییر رسم ظاهری هیچ نبود. آن همچنان ماند.

بالجمله اگر در ظاهر و باطن تخالف افتد قابل لحاظ و ترجیح اگر هست احوال باطن است نه ظاهر. بلی اگر قرینه بر تخالف باطن از ظاهر نباشد آن وقت نظر بر ظاهر باید گماشت. و حسب شهادت ظاهر باطن را نیز باید پنداشت.

باقی ماند اینکه قرینه دالّه بر نیت لغیر الله چیست اول این امر از کنندگان پرسیدنی است دیگر از این پرسی زیاده ازین چه باشد که کنندگان بهر دیگران بدادن قیمت جانور را برحاله یعنی قدر گوشت بمسکینان راضی نمی شوند بلکه تبدیل جانور دیگر هم بجای جانوری که بهر بزرگان مقرر کرده باشند گوارا نمی کنند. اگر مقصود اصلی ثواب رسانی باشد همه این امور مذکوره برابر باشند. بجز این چیست که ذبح لغیر الله مقصود ایشان بوده.

چون از بیان وجه اول بر قید عند الذبح فراغت یافتیم وقت آنست که وجه ثانی هم گذارش نمائیم.

وجه ثانی عند الذبح | معتاد اینها آن مردمان بود که ظاهر

طرح نہ کریگی۔ مگر اس قسم کے آدمی جو کہ خدا کیلئے تو نیت رکھیں اور خدا کے سوا کا نام زبان پر لائیں ابھی وجود میں نہیں آئے ہیں اور نہ ہی اس نامناسب اجتماع کی وجہ بظاہر ذہن میں آتی ہے۔ البتہ جو لوگ غیر اللہ کی نیت رکھیں اور خدا کا نام زبان پر لائیں بکثرت موجود ہیں اور اس اجتماع کی وجہ اس مخالفت کے باوجود یہ ہوئی کہ ابتداء اسلام میں بزرگوں کے ایصال ثواب کیلئے خدا کے نام پر ذبح کرتے تھے مگر بعد میں رفتہ رفتہ ان بزرگوں کیساتھ عقیدت میں غلو کے باعث غیر اللہ کے ساتھ تقرب کی نیت چمک اٹھی مگر یہ عقیدت مندی کی زیادتی نیت کی تبدیلی کے بارے میں کارگر ثابت ہوئی کہ دونوں ایک ہی محل میں تھیں لیکن ظاہری رسم کی تبدیلی کی وجہ کچھ نہ تھی وہ اسی طرح رہی۔

الحاصل اگر ظاہر اور باطن میں مخالفت واقع ہو جائے تو اس وقت لحاظ اور ترجیح کے لائق باطن کے حالات ہیں نہ کہ ظاہر کے۔ ہاں اگر کوئی قرینہ ظاہر سے باطن کی مخالفت کا نہ ہو تو اس وقت نظر ظاہر پر رکھنی چاہئے اور ظاہر کی شہادت کے مطابق، باطن کو بھی گمان کرنا چاہئے۔

باقی رہی یہ بات کہ غیر اللہ کی نیت پر دلالت کرنیوالا قرینہ کیا ہے تو اول تو یہ بات کرنے والوں سے پوچھنے کے قابل ہے اور اگر ان سے پوچھتے ہو تو اس سے زیادہ کیا ہو گا کہ دوسروں کے لئے ذبح ہونے والے جانور کی قیمت یا اسی قدر گوشت مسکینوں کو دینے پر راضی نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس جانور کو جو بزرگوں کیلئے نامزد کی ہے وہ دوسرے جانور سے بدلنا بھی گوارا نہیں کرتے ہیں۔ اگر ان لوگوں کا اصلی مقصد ثواب پہنچانا ہی ہو تو پھر جانور کے بدلے میں دوسرا جانور یا اتنا گوشت بھی برابر ہیں لہٰذا اس کے سوا اور کیا ہے کہ ان کا مقصد غیر اللہ کے لئے ذبح کرنا ہے۔

جب عند الذبح کی قید کے اظہار پر اول وجہ کے بیان سے ہم نے فراغت پائی تو اب وہ وقت ہے کہ ہم دوسری وجہ عرض کریں۔

عند الذبح کی قید کی دوسری وجہ | ان ذبیحوں کے لوگوں کی عادت

باطن ودین باره موافق دارند. اگر نیت بهر خدا است وقت ذبح نام خدا برند و اگر اراده دل برائے غیر است نام غیر بر زبان رانند. این قسم منافق پیشه در ان زمانه نبود نا کرده

بر زبان تسبیح و در دل گاؤ خر
(اینچنین تسبیح کے دارد اثر)

دل مو تعظیم و تقرب غیر است و بهر گفتن نام خدا هم بر زبان آورده ذبح ست کنند.

نظر بدان عنوان سابق قید عند الذبح زیاده فرمودند تا معلوم سازی که در ان زمانه فارق بین نذر الله و نذر غیر الله و علامت تمیز این از ان همین ذکر نام خدا و غیر خدا وقت ذبح بود. اگر وقت ذبح نام خدا بردند حسب اصطلاح آن زمانه دریافتند که این نذر خدا است و اگر نام غیر خدا بر زبان آوردند معلوم شد که لغیر الله است مگر چنانکه دریافتی در اوضاع باطل و اصطلاحات وضعی تغیر و تبدیل راه می یابد آن وضع و آن اصطلاح نماند.

قسم ثالث که مشرکان این امت انه بوجود آوردند و آن اصطلاح را بر هم زده صورت واقعه چنانکه تو دانسته کرده و الی اکنون چاره بجز آن نماند که قرائن پیش نظر باید داشت و حسب هدایت و دلالت آثار و لوازم کار باید کرد. چه مدار کار حلت و حرمت چنانکه دریافتی نیت است نه فعل ظاهری. و هر نیت را ثمری جدا است و تاثیری نو. نیت خدا سرمایه حلت است و نیت غیر خدا سامان حرمت. و پیدا است که هر ملزوم با لوازم ماهیت خود باشد خواه در وجود آید خواه در عدم رود. خصوصاً ملزومیکه زوالش بوجود ضد او صورت بندد که این جا احتمال عموم لزوم هم مفقود است مثلاً ندر الوازم دیگر ست و

یہ بھی کہ ظاہر و باطن کو اس بارے میں ایک رکھیں۔ اگر خدا کیلئے نیت ہے تو ذبح کے وقت خدا کا نام لیں اور اگر دل کا ارادہ غیر اللہ کیلئے ہے تو پھر غیر کا نام زبان پر لائیں۔ منافق پیشہ لوگوں کی یہ قسم اس زمانے میں نہ تھی کہ

زبان پر تو تسبیح ہو اور دل میں گائے اور گدھے کا خیال ہو
(اس جیسی تسبیح کا اثر کب ہوتا ہے)

دل تو غیر خدا کے تقرب اور تعظیم میں لگا ہے اور کہنے کو خدا کا نام بھی زبان پر لا کر ذبح کرتے ہیں

اس بنا پر پہلے مفسرین نے عند الذبح کی قید زیادہ کر دی تاکہ تم معلوم کر لو کہ اس زمانے میں اللہ کی نذر اور غیر اللہ کی نذر میں فرق کرنے والا اور اس سے اس کی تمیز کی علامت یہی خدا اور غیر خدا کے نام کا ذبح کے وقت لینا تھا۔ اگر ذبح کے وقت خدا کا نام لیا تو اس زمانے کی اصطلاح کے موجب انہوں نے سمجھ لیا کہ یہ خدا کی نذر ہے اور اگر غیر خدا کا نام زبان پر لائے تو معلوم ہوتا کہ یہ نذر غیر اللہ کے لئے ہے مگر جیسا کہ تم نے سمجھ لیا کہ باطل طریق اور وضعی اصطلاحات میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے تو وہ وضع اور وہ اصطلاح نہ رہی۔

تیسری قسم کہ اس امت کے مشرکین سے وجود میں آئی اور اس اصطلاح کو توڑ پھوڑ کر صورت واقعہ اس طرح پیش کی کہ تم جانتے ہو۔ اب اس کے بغیر چارہ نہ رہا کہ قرائن کو پیش نظر رکھنا چاہئے اور آثار و لوازمات کی رہنمائی کے موافق کام کرنا چاہئے کیونکہ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ حلت و حرمت کا دار و مدار نیت پر ہے نہ کہ ظاہری عمل پر۔ اور ہر نیت کا جدا اثر اور نئی تاثیر ہے خدا کی نیت کرنا (جانور کے) حلال ہونے کا سبب ہے اور غیر خدا کی نیت حرام ہونے کا۔ اور ظاہر ہے کہ ہر ملزوم اپنی ماہیت کے لوازم کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وجود میں آئے یا عدم میں چلا جائے خاص طور پر وہ ملزوم کہ اس کا زوال اس کے ضد کے وجود سے پیدا ہو کیونکہ اس مقام پر عموم لزوم کا احتمال بھی مفقود ہے

شب را لوازم دگر. لوازم بعضے در وجود و عدم در ملازمت او باشند. اگر موجود شود لوازم او نیز موجود مے شوند و اگر معدوم مے شود لوازم او نیز معدوم مے شوند.

چوں مذبوحہ خدا و غیر او ہمیں ساں دیدی کہ ارتباط تضاد است حلت و حرمت کہ یکی از ثمار آنہا است با ملزومات خود در رکاب باشند. آری اگر سواء یاد خدا علت بہر حلت مذبوح دگر ہم بودے تواں گفت کہ اگرچہ تقرب الی الغیر است مگر بکار پرداز فلاں علت، حلت بدست آمدہ ایم دا اینکہ در بادی النظر ہمچناں ما چناں می نماید کہ علت حلت فقط ذکر نام خدا است نیت بہر خدا باشد یا بہر غیر، چنانچہ منطوق آیت

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ (قرآن کریم)

برایں دعوی دلیل است پس خطا طرفی است کہ بوجہ قلت تدبر رہ میزند. اگر فہم رسا است پیدا است کہ ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ذکر زبانی بوجہ دلالت برآں مسمی بذکرے گردد. چہ ذکر بمعنی یاد است کہ در حقیقت کار دل است نہ زبان. اگر کسی گویا کسی باشد و زبانش ساکت تاہم از یاد آوران او ست و اگر دل در غیر بستہ و زبان با بنام او مشغول نزد حقیقت شناساں از یاد آوراں شمردہ شود.

ذکر لسانی حضرات صوفیہ کرام رضوان اللہ علیہم راجنگر کہ ذکر لسانی را اگر تنہا باشد تعلقے گویند ذکر نگویند و آنکہ ذکر قلبی را وسوسہ گفتہ اند منافی ایں

مثلاً دن کے لوازم اور ہیں اور رات کے لوازم اور، دونوں کے لوازم وجود اور عدم میں اسکے ساتھ رہتے ہیں۔ اگر دن موجود ہوتا ہے تو اس کے لوازم بھی موجود ہوتے ہیں اور اگر دن ناپید ہو جاتا ہے تو لوازم بھی ناپید ہو جاتے ہیں۔

جب اللہ اور غیر اللہ کیلئے ذبیحے میں اسی طرح تم نے دیکھ لیا کہ ان میں تضاد کا ربط ہے تو حلت و حرمت جو کہ ان کے ثمرات میں سے ایک ثمرہ ہے اپنے ملزومات کے ساتھ ساتھ رہیں گے۔ ہاں اگر ذکر خدا کے سوا ذبیحہ کی حلت کیلئے کوئی دوسری علت بھی ہوتی تو کہہ سکتے تھے کہ اگرچہ تقرب الی الغیر ہے مگر فلاں علت کے عمل کی وجہ سے ہم نے حلت حاصل کر لی ہے اور یہ بات کہ بظاہر نظر میں ظاہر ایسی لوگوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلت کی علت صرف خدا کے نام کا ذکر ہے خواہ نیت خدا کیلئے ہو یا غیر خدا کیلئے، چنانچہ آیت کا منطوق۔

پس تم کھاؤ اس ذبیحے میں سے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اگر تم اسکی آیات پر ایمان رکھتے ہو۔

اس دعوے کیلئے ایک دلیل ہے۔ پس وہم کا دھوکہ ہے جو قلت تدبر کے باعث راستے سے ہٹا دیتا ہے۔ اگر فہم رسا ہے تو ظاہر ہے کہ ذکر حقیقی تو قلبی ذکر ہے اور زبانی ذکر اس پر دلالت کی وجہ سے ذکر کے نام سے موسوم ہوا کرتا ہے کیونکہ ذکر یاد کے معنی میں ہے جو کہ حقیقت میں دل کا کام ہے نہ کہ زبان کا۔ اگر کوئی کسی کی یاد میں محو ہو اور اسکی زبان خاموش ہو تو وہ پھر بھی اسکے یاد کرنے والوں میں سے ہے اور اگر دل غیر کی طرف لگا ہوتا ہے اور زبان پر اس کا نام ہو تو حقیقت شناسوں کیلئے یاد کرنے والوں میں سے شمار نہ کیا جائیگا۔

ذکر لسانی حضرات صوفیہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو دیکھیں کہ صرف زبانی ذکر کو لقلقہ کہتے ہیں، ذکر نہیں کہتے ہیں اور جو قلبی ذکر کو صوفیہ نے وسوسہ کہا ہے اس کے

نیست کہ مردود شد۔

ذکر قلبی چہ مراد از ذکر قلبی در اصطلاح شان صوفیہ آنست کہ از قلب صنوبری کہ مضغہ ایست از گوشت مسموع شود۔ نہ حضور قلب کہ آں نزد ایشان نیز اصل ذکر است و چوں باشد منافقان تعالیٰ شانہ عزاسمہ فرمایند۔

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ
خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى
الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ
النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا
مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ۔ لقرآن الحکیم

و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد کردہ اند

لَا صَلٰوةَ إِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ

در منافقان اگر مفقود است ہمیں حضور قلب است کہ خداوند تعالیٰ شانہ بعدم ذکر آنرا تعبیر فرمودہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بناء صلوٰۃ براں نہادہ اند۔

غرض حضور قلب با خلاص اصل عبادت است نظر بریں در آیت

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

اولاً و بالذات ہمیں ذکر باشد و ہر کہ متروک التسمیہ عمداً را سہواً و حلال گفتہ ہمیں نظر گفتہ۔ مظنون احولاً ہمیں است کہ از خدای خود غافل نباشد البتہ

جانور متروک التسمیہ عمداً حرام است امام ابوحنیفہ متروک التسمیہ عمداً را حرام میگویند وجہش در اوراق گذشتہ دریافتہ مگر اکنون رمزی ازاں باید گفت۔

رمز حرمت متروک التسمیہ عمداً چناں کہ در انسان حقیقت

منافی نہیں ہے جو عرض کیا گیا۔

دل کا ذکر کیونکہ قلبی ذکر سے انکی اصطلاح میں ان کا مطلب وہ آواز ہے جو صنوبری دل کا جیسا جیسی صورت کے دل سے جو کہ ایک ٹکڑا ہے گوشت سے سنی جاتی ہے نہ کہ دل کی حضوری کیونکہ صوفیہ کے نزدیک اصل ذکر وہ ہے اور کیوں نہ ہو خداوند تعالیٰ شانہ فرماتے ہیں

بے شک منافق لوگ اللہ کو دھوکا دیتے ہیں اور اللہ
ان کو انکے دھوکے کا جواب دینے والا ہے اور جب منافقین
نماز کیلئے کھڑے ہوتے ہیں تو سستی سے کھڑے ہو کر لوگوں
کو دکھانے کیلئے اور اللہ کا ذکر نہیں کرتے ہیں مگر قلیل
اس کے درمیان ڈگمگاتے ہیں (قرآن کریم پارہ ۵)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

نماز حضور قلب کے بغیر نہیں ہوتی

اور منافقوں میں اگر کوئی چیز نہیں ہے تو انکی نماز میں حضور قلب نہیں ہے جس کو خدائے بزرگ و برتر نے انکے ذکر کو عدم ذکر کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی بنیاد اس حضور قلب پر رکھی ہے غرض یہ ہے کہ اخلاص کے ساتھ حضور قلب کا نام اصل عبادت ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے آیت میں

تم کھاؤ اس جانور کا گوشت کہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو

اولاً و بالذات یہی ذکر قلبی ہے اور جس مجتہد نے ذبیحہ پر جان کر یا بھول کر بسم اللہ کو چھوڑنے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اسی ذکر قلبی کی وجہ سے کہا ہے کیونکہ مومن سے یہی توقع ہے کہ وہ اپنے خدا کے ذکر سے غافل نہ ہوگا

جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑے ہوئے جانور کو حرام کہتے ہیں اور اسکی وجہ گذشتہ اوراق میں تمہیں معلوم ہو گئی ہے لیکن اب اس کا راز بیان کرنا چاہئے۔

جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت کا راز جیسا کہ انسان میں

انسانی کہ روح اوست و صورت انسانی کہ جسم است
ہر دو مطلوب اند کہ مکاسب دینی و دنیوی باقتران ہر دو
صورت بندد و بہ تنہائی قرار دادن آنگہی ہر دو بیکار شود.
روح بے بدن فاعل است بے آلہ و سلاح است بے مرکب
و بدن بے جان آلہ است بے فاعل و مرکب است بے
راکب. ہمچنیں در اعمال دینی بلکہ دنیوی حقیقت عمل کہ نیت
و شعور خاص می باشد و صورت عمل کہ حرکات خاصہ
می باشند مطلوب شارع اند. اگر یکی ہم ازیں دو عنصر
مفقود گردد ترتیب و غرض عمل بدست نیفتد. و بوجہ ناقرمانی
معتوب شود. آری اگر بسہو سہ راہ افتادہ از بلا نجات
یابد ہمچنیں اگر بمغفرت یا شفاعت خداوند آن خیر یا حسنہ
از حسنات کفرانی گردد ثمرات بہم بخشد. اما نتائج مذکورہ و فوائد
معلومہ میسر نیاید.

بالجملہ اصل مطلوب حاصل جمع ہر دو عنصر است.
فائدہ ہیچ یکی از آنہا صورت نہ بندد و فعل خاصہ
شارع قطع نظر از آن شود بیگانہ کہ از یکی خود است
چنیں تصور بی تصور محال است. لیکن مراتب نیت و
وہم صحت عمل لازم نہ مگر بر بہا شریعت اصل است و
عمل تابع آن. چنانکہ روح اصل است و بدن تابع آن و
وقت اعتبار و اعتمار نظر بر حقیقت افگندہ بر صورت.

سگ اصحاب کہف گرچہ بصورت سگ بود لاجرم
پاک داشت از مردم شمردہ شدہ کند. باآنکہ بصورت
انسان بودند چوں انواع خبیثہ نصیب شان شدہ بود

انسانی حقیقت جو کہ اس کی روح ہے اور انسانی صورت کہ جسم ہے
دونوں مطلوب ہیں کیونکہ دینی اور دنیاوی مقاصد دونوں یعنی
روحانی اور جسمانی کے ملنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ نہ صرف روح
اور تنہا جسم علیحدہ علیحدہ کو اگر ہو تو دونوں بیکار ہیں جسم کے بغیر
روح ایسی ہے جیسے کام کرنیوالا اوزار کے بغیر اور سوار سواری کے
بغیر اور بدن جان کے بغیر ایسا ہے جیسے اوزار استعمال کرنے والے اور سواری
سوار کے بغیر ایسی ہی دینی اعمال ہیں بلکہ دنیوی میں بھی عمل کی حقیقت
جو کہ نیت اور خاص شعور ہوتی ہے اور عمل کی صورت کہ خاص
حرکات ہوتی ہیں شارع کو مطلوب ہوتی ہیں اگر ان دونوں میں
سے ایک بھی جاتا رہے تو عمل کا مقصد اور نتیجہ حاصل نہیں ہوگا اور
نافرمانی کی وجہ سے انسان معتوب ہوتا ہے۔ ہاں اگر بھول سے راہ بھٹک
جائے نجات پائے۔ اسی طرح اگر بخشش یا شفاعت الہٰی سے اگر کوئی
اچھائی بھی نیکیوں میں سے کوئی نیکی اس کا کفارہ بن جائے تو ثمرات
اگرچہ پاسکیں مذکورہ نتائج اور معلومہ فوائد میسر نہیں آتے۔
الحاصل اصلی مطلوب دونوں عنصروں کا حاصل مجموعہ ہے بلکہ
جو نیک فائدہ ان میں سے صرف ایک کے ذریعہ صورت اختیار نہیں کرتا اور
شارع کے تمام خطابات اس سے قطع نظر کر کے لغو اور بیکار ہو جاتے
ہیں کیونکہ ان میں سے ایک کے بغیر اس تصور کا تصور محال ہے اس
لحاظ سے بھی نیت کا ہونا ضروری ہوا اور عمل کی صورت بھی لازم ہوئی
مگر رتبہ میں بھی جو نیت اصل ہے اور عمل اس کا تابع ہے جیسا کہ
روح اصل ہے اور بدن اس کے تابع اعتبار و اعتماد کے وقت
حقیقت پر نظر ڈالی گئی نہ کہ صورت پر۔
اصحاب کہف کا کتا اگرچہ صورت میں کتا تھا لیکن جو کہ
پاک ہو گیا تھا اس لئے آدمی شمار کیا گیا۔ اور باوجودیکہ
صورت میں انسان تھے چونکہ ان کے سینے میں ناپاک روحیں تھیں

لہ یعنی ... حاصل ہوگا۔ مترجم

شان او شان

أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

فرموده‌اند - وایں را ہم بگذار یا اگر خالق کن فیکون روح انسانی را در قالب سگ و خر وغیره بدمد و روح خر و سگ وغیره را بقالب انسانی بکشد نزد حقیقت بینان وقت قدر اعتبار ارواح باشد نه اجسام - اگرچه ظاہر بینان را قضیه بالعکس بنظر آید ہمچنیں اگر در ارواح اعمال و صور آنہا ہمیں قسم تخالف باشد که در صورت مفروضه اعنی اجتماع روح انسانی و جسم حیوانی یا روح حیوانی و جسم انسانی گفته شد نزد خداوند مالک الملک علیم و خبیر اعتبار ارواح اعمال باشد نه صور آنہا از نجاست که

انما الاعمال بالنیات

فرموده اند

ذکر حقیقی ذکر قلبی است | الغرض ذکر حقیقی ذکر قلبی است و صورت ذکر لسانی زبانی

وجه است که مصداق ذکر و موضوع در آں ہمیں صورت نام خداست نی بلکه وجه منزه کش ہماں است که گفته شد اعنی نتائج و ثمرات اعمال و اغراض آنہا با اقتران صورت و معنی میسر نه آید پس اگر صورت بے معنی است جسم بیجان پندار. اگر عمل ست و نیت نیست مصداق کسرابٍ بقیعةٍ انگار و داخل در ذکر خداوندش مشمار بلکه یاد غیر یادش بیند.

دانسته باشی که اگر چنانکه آیت

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

دلالت میدهد ذکر خداوندی که علت حلت است ذکر قلبی

ہو چکی تھیں اس لئے انکی شان میں

"کہ وہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ"

فرمایا۔ اور اس کو بھی چھوڑ دیجئے کہ اگر دنیا کا خالق انسانی روح کو کتے اور گدھے کے قالب میں پھونک دے اور کتے اور گدھے کی روح کو انسانی سانچے میں بھر دے تو حقیقت نگر لوگوں کے نزدیک اعتبار کے لائق روح کا اعتبار ہوگا نہ کہ اجسام کا مگر ظاہر بین لوگوں کو معاملہ برعکس نظر آتا ہے اسی طرح اگر اعمال کی روح اور ان کی صورتوں میں اسی قسم کا تخالف ہو جیسے کہ صورت مفروضہ میں یعنی انسانی روح اور حیوانی جسم یا حیوانی روح اور انسانی جسم کے اجتماع میں کہا گیا تو خدائے مالک الملک، علیم و خبیر کے نزدیک اعمال کی روح کا اعتبار ہوگا نہ کہ ان کی صورتوں کا اسی لئے ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

فرمایا ہے۔

ذکر حقیقی ذکر قلبی ہے | الغرض اصل ذکر ذکر قلبی ہے اور ذکر لسانی کی صورت مثال

وجہ یہ ہے کہ ذکر کا مصداق اور اس کا موضوع اگرچہ خدا کے نام کو زبان کے ذریعہ پکارنا ہے نہیں بلکہ اسکی صورت کی وجہ وہی ہے جو کہ بیان کی گئی۔ یعنی ان کے اغراض اور اعمال کے ثمرات اور نتائج صورت اور معنی کے باہم ملے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے پس اگر صورت معنی کے بغیر ہے تو اس صورت کو جسم بے روح سمجھو اور اگر عمل ہے نیت نہیں ہے تو اسے سراب کے مصداق خیال کرو اور اس کو ذکر خدا کا نہ شمار کرو بلکہ غیر خدا کی یاد میں اسکو سمجھنا چاہئے۔

اب تمہیں پتہ چلا ہوگا کہ اگر جیسا کہ آیت

میں کہ تم اس ذبیحہ کو جس پر اللہ کا نام یاد کیا گیا ہو دلالت کرتی ہے خدا کا ذکر جو کہ حلال ہونے کی علت ہے وہ ذکر قلبی

است نہ ذکر لسانی۔ ہمچنیں اگر ذکر غیر خدا علت حرمت است چنانکہ آیت مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شاہد بر آں است ذکر جنانی است نہ ذکر لسانی۔ باز اگر ذکر زبانی را دریں باب دخل دادہ اند آنچناں دخل دادہ اند کہ در صدور آثار روحانی جسم را یا در صدور آثار افعال آنہا دخل دادہ اند۔

بالجملہ اگر صورت و ظاہر را دخل است بر تبہ ثانی است و اول و بالذات علت ہمیں آثار مجمول ذکر جنانی است پس اگر روح عمل یعنی نیت ازیں قسم است و صورت ازاں قسم اعتبار معنی و روح خواہند کرد نہ اعتبار صورت و ظاہر۔ وجہش پیدا است کہ در صورت تقرب الی الغیر اگر نام خدا وقت ذبح بردہ شود روح عمل از قسم دگر است و صورت آں از قسم دگر۔

غرض قاعدہ مذکورہ کہ ہمیں دم عرض کردہ شد و در تمام اعمال عبادات و غیر آں بلا نکیر جاری است احکام روح عمل کہ نیت تقرب الی الغیر است غالب خواہند آمد و ذبیحہ مذکور محرمات خواہد گردید۔

علاوہ بریں تقدم اسم اللہ علیہ در بروقتہ ہائی

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

و

وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

دلالت بر ذکر خاص دارد۔ چہ تقدیم اشیاء در بعض مواقع چنانکہ از مسلمات علم معانی است دلالت بر حصر می کند کہ مفادش اینجا ہماں ذکر خاص است یعنی شائبہ ذکر غیر۔ در حق ما نحن فیہ اگر ذکر زبانی را ذکر ہم گویند ذکر خاص نتواں گفت کہ دل موخر است۔ و ذکر بدون توجہ قلبی تعظیم و توقیر مذکور آنچناں نیست کہ انکارش تواں کرد

ہے نہ کہ ذکر لسانی۔ اسی طرح اگر غیر اللہ کا ذکر حرمت کی علت ہے جیسا کہ آیت مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اس پر گواہ ہے تو یہ قلبی ذکر ہے نہ کہ زبانی ذکر۔ پھر بھی اگر لسان کے ذکر کو اس ذبح کے بارے میں دخل دیا ہے تو ایسا ہی ہے جیسا کہ روحانی آثار کے صدور میں جسم کو یا فاعل کے آثار کے صادر ہونے میں آلہ کو دخل دیا ہے۔

الحاصل اگر صورت اور ظاہر کو دخل ہے تو دوسرے مرتبے میں ہے اس کے کی طرح اول طور پر اور ذاتی طور پر علت کی علت دلی یعنی ذکر ہے پس اگر عمل کی روح یعنی نیت اس قسم سے ہے اور صورت اس قسم سے تو پھر معنی اور روح کا اعتبار کریں گے نہ کہ صورت اور ظاہر کا۔ اور ظاہر ہے کہ غیر اللہ کے تقرب کی صورت میں اگر خدا تعالیٰ کا نام ذبح کے وقت لیا جائے تو عمل کی روح دوسری قسم سے ہے اور اس کی صورت دوسری قسم سے۔

تنبیہ اگر اوپر جو ابھی عرض کی گئی نظر رکھتے ہیں شامل حالیکہ یہ اصل تمام عبادات اور غیر عبادات کے اعمال میں بلا انکار کے جاری ہے عمل کی روح کے احکام کہ جس میں غیر خدا کی طرف تقرب کی نیت ہے غالب آئیں گے اور ذبیحہ حرام ہو جائے گا۔

علاوہ بریں اِسْمُ اللّٰهِ کا عَلَيْهِ سے پہلے ہونا جو کہ

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اور

وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں آیا خاص ذکر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس جیسی چیزوں اور اس جیسے مواقع میں تقدیم جیسا کہ علم معانی کے مسلمات میں سے ہے حصر پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا مقصد اس جگہ شائبہ ذکر غیر وہی خاص ذکر ہے اور جس مسئلے میں ہم بحث کر رہے ہیں اس میں اگر ہم زبانی ذکر کو بھی ذکر کہتے ہیں تو خاص نہیں کہہ سکتے کیونکہ دل غیر میں محو ہے اور مذکور کی توقیر و تعظیم کے ساتھ قلبی توجہ کا ذکر

بلکہ گنجائش انکار اگر ہست در ذکر لہو و ذکر زبانی است
نہ بالعکس و اندریں صورت نتواں گفت کہ ذبیحہ معلومہ از
مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ است بلکہ از قسم
مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ
است ۔ و بدیں سبب حکم
وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ
منجملہ منہیات محرمات است۔ زیرا کہ مقصود آیت ثانیہ چنانکہ
تقدیم مذکور حصر باشد ایں است کہ ہر چہ نام
خدا بر آں نخواندہ شدہ باشد آنرا نخورید و ظاہر است
کہ ایں مفہوم چنانکہ آں جانور را شامل است کہ اصلا نام
خدا نخواندہ باشند بلکہ در غفلت آنرا کشتہ باشند ہمچنیں آں
جانور را نیز شامل است کہ ہم نام خدا گفتہ باشند و
ہم یاد غیر کردہ باشند ہاں اگر جانوراں حلال مملوک غیر
بودندے آں وقت شمار شان آں غیر روا بودی و اگر
مشترک در خدا و غیر بودی اشتراک آں غیر در ذکر بجای
خود بودی لیکن کہ ملک خاص بہر خدا است ذکر خدا
نیز خاص باید کرد و اصلا دیگرے را در ذکر شریک
نباید کرد کہ شرک لازم خواہد آمد و حقیقت اشتراک شرک
کہ از اکبر کبائر است منظور نظر شدہ ہمیں است کہ
ملک خدا را مشترک در خدا و غیر خدا پندارند ۔ ورنہ شرک
مشترک را اگر بکار ہمہ شرکا در آرند چہ گناہ است بلکہ
در ایں صورت مخالفت اذن کہ گناہ [illegible]
مے شد کہ بالبداہت ظلم است و ظلم گناہ است کہ ہمہ
دانند ۔ آرے اگر در شخصی اجازت ازاں طرف باشد
بقدر اجازت اختیار است کہ در کار خود آرد یا بدیگری
سپارد ۔ ورنہ ہرگز روا نیست خصوصاً چیزیکہ بہر خود دارند
یا مسول کہ بہر خود گذارند مثل دستور سلاطین است کہ

ہونا ایسا نہیں ہے کہ اس کا انکار کر سکیں بلکہ انکار کی گنجائش اگر
ہے تو زبانی ذکر کے ذکر ہونے میں ہے نہ برعکس اس صورت میں
نہیں کر سکتے کہ معلوم ذبیحہ وہ ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے بلکہ وہ تو
مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ
کی قسم سے ہے اور اسی سبب سے آیت حسب ذیل (
مت کھاؤ اس ذبیحہ کو جس پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو
کے حکم کے مطابق وہ ذبیحہ ناجائز اور حرام ہے کیونکہ دوسری
آیت کا مقصد جبکہ بِسْمِ اللّٰهِ عَلَيْهِ پر ذکر کی گئی تقدیم
حصر پیدا کرنے والی ہے یہ ہے کہ وہ جانور جس پر اللہ کا نام زبان سے
نہ لیا گیا ہو اس کو مت کھاؤ اور ظاہر ہے کہ یہ مفہوم جیسا کہ اس
جانور کو شامل ہے کہ اس پر لوگوں نے بالکل خدا کا نام نہ پکارا ہو
(بلکہ ذکر خدا سے غفلت میں اسکو مارا ہو۔ اسی طرح اس جانور کو بھی
شامل ہے کہ جس پر خدا کا نام زبان سے لیا ہو اور غیر اللہ کو بھی
یاد کیا ہو۔ ہاں مگر حلال جانور غیر کی ملکیت میں ہوتے تو اس وقت
اس غیر کے نام پر قربان کرنا درست ہوتا اور خدا اور غیر خدا
میں وہ جانور مشترک ہوتے تو اس غیر کی ذکر میں شرکت بجائے
خود ہوتی لیکن جبکہ ملک خاص خدا کے لئے ہے تو خدا کا ذکر بھی بلا
شرکت غیرے خاص کرنا چاہئے اور ہرگز دوسروں کو ذکر میں شریک
نہ کرنا چاہئے کیونکہ شریک کر لینے سے شرک لازم آئیگا اور شرک
ظاہر اور شرک کی اصل حقیقت جو گناہوں میں سب سے بڑا گناہ ہے
اور جس کی بخشش نہیں ہو سکتی یہی ہے کہ خدا کی مملوکہ چیز کو خدا اور
غیر خدا میں مشترک خیال کریں ورنہ مشترک چیز کو اگر تمام شرکاء
کے کام میں لائیں تو کیا گناہ ہے بلکہ اس صورت میں اس کو گنہگاری
کی مخالفت [illegible] حاصل ہوتی [illegible] ظلم ہے اور ظلم ایسا
گناہ ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ ہاں اگر کسی شخص میں اس طرف
سے اجازت ہو تو بقدر اجازت اختیار ہے کہ اپنے کام میں لائے یا
کسی اور کے سپرد کر دے ورنہ ہرگز درست نہیں ہے خاص طور پر

بر اراضی رعیت محصول مقرر کنند و بہ امراء رعیت وقت
ملاقات نذری نہند۔ پس اگر آں محصول و نذر رعایا اسکے
در خزانہ دیگراں داخل کنند و پیش دیگراں کشند لاجرم
مستوجب سزائی جرم بغاوت گردند کہ ہر آئینہ بجز توبہ و
انقیاد رستگاری ممکن نیست ہمچنیں اگر کسی تاج وغیرہ
ملابس سلطانی بر اندام خود راست کند و ماہی مراتب
وغیرہ علامات سلطانی در بر گیرد و القاب سلطانی و
آداب شاہی از حاضراں و غائباں خواہد بدرجہ اولیٰ آں کس
و اعوان و انصار و احباب و خیر اندیشان او مورد عتاب
سلطانی شوند کہ تلافی آں بجز خم کردن سر تسلیم نمی تواں شد
باقی ہمچنیں قسم امور ہر چہ رعایا را در بارہ آں اجازت
دادہ اند در ارتکاب آں ہیچ قصوری نیست و آں چہ منع
کردہ اند مثل چرانیدن جانوران در حمی[1] یا آمدن ہر کس و
ناکس وقت بے وقت در دربار دریں قسم امور گاہی مے گیرند
و گاہی میگذارند ہمچنیں اگر محصول سرکاری بر وقت نرسید
یا بوجہ افلاس نرسانیدہ دریں تقصیر ہم گاہی سزائے آں میدہانند و گاہی
بہ گذاشتن آں حکم می رانند۔

تمثیل عبادات و نذر و قربانی

اکنوں ہمین مثل بنگر کہ ہمیں معاملہ با خداوند

ملک الملک با بندگان خود کردہ زکوٰۃ وغیرہ حقوق مالی را
محصول سرکاری پندار، نماز وغیرہ تعظیمات بدنی را القاب
و آداب سلطانی انگار و قربانی را نذر وقت ملاقات بشناس

وہ چیز جو اپنے لئے رکھیں یا جو محصول اپنے لئے ادا کریں مثلاً
بادشاہوں کا دستور ہے کہ رعایا کی اراضی پر کوئی محصول مقرر کرتے
ہیں اور رعایا کے امیر لوگوں پر ملاقات کے وقت نذرانہ مقرر کرتے
ہیں لیکن اگر وہ محصول اور سرکاری رعایا کا نذرانہ کسی اور کے خزانے
میں داخل کریں اور دوسرے کے سامنے نذر لیجا کر رکھدیں تو لامحالہ
بغاوت کے جرم کی سزا کے مستوجب ہونگے کیونکہ توبہ اور اطاعت
کے بغیر رہائی یا خلاصی ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص تاج وغیرہ
سلطانی لباس اپنے جسم پر پہنے اور بادشاہانہ علامات و مراتب وغیرہ
علامات سلطانی اپنے برابر میں رکھے اور حاضرین اور غیر حاضر لوگوں سے
سلطانی القاب اور شاہی آداب کا طالب ہو تو ایسا آدمی اور اس
کے اعوان و انصار، احباب اور خیر اندیش بدرجہ اولیٰ سلطانی عتاب
میں آجائیں گے کہ اس جرم کی تلافی سر تسلیم خم کرنے کے سوا اور کچھ نہیں
ہوسکتی باقی اس قسم کے سارے امور جن کے بارے میں رعایا کو بادشاہ
نے اجازت دے رکھی ہے ان کے ارتکاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے
اور جن چیزوں سے رعایا کو منع کر دیا ہے مثلاً بادشاہ کی چراگاہ میں
جانوروں کا چرانا یا ہر کس و ناکس کا وقت بے وقت دربار میں
چلے آنا تو اس قسم کی باتوں پر کبھی مواخذہ کرتے ہیں اور کبھی چھوڑ
دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر سرکاری محصول وقت پر نہیں پہنچایا یا افلاس کی
وجہ سے نہ پہنچایا تو اس قصور پر کبھی سزا دیتے ہیں اور کبھی اس کے معاف
کرنے کا حکم نافذ کرتے ہیں۔

عبادات اور نذر و قربانی کی مثال

اب عقل کی نگاہ سے خود دیکھو کہ یہی معاملہ

خدائے مالک الملک نے اپنے بندوں کے ساتھ کیا ہے۔ زکوٰۃ وغیرہ
مالی حقوق کو سرکاری محصول سمجھو۔ نماز وغیرہ بدنی تعظیمات کو سلطانی
القاب و آداب خیال کرو اور قربانی کو ملاقات کے وقت کا نذرانہ

[1] حمی اس چراگاہ کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسرے کو جانور چرانے کی اجازت نہ ہو جسے ... کہا جاتا ہے جس میں کسی غیر کو تصرف کرنے سے روکا جائے (ترجمہ) ۱۲ مترجم

و گناہ را داشتن چرا نیندن می باید پنداشت۔

وجہ تشبیہ ہمہ اصلاً ظاہر است۔ با ایں ہمہ ایں یک استطرادی است و ایں مقام دگر۔ اگر گویم چگونہ گویم کہ نازیبا است غرض اصل باید گفت۔ آں ایں است۔

جاں نثاری نیز جملہ خصائص خداوندی است کہ بہر دیگراں نتواں کرد و اگر دریں بارہ اجازت بودی قربانی را جملہ عبادات شمردندی پس وقتیکہ ما ہمہ مخلوق و مملوک خدا باشیم و اموال و افعال ما ہمہ مخلوق آں مالک الملک و ایں طرف جاں نثاری از خصائص چنانچہ حرمت

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ

مقید بہ عند الذبح داریم یا عام نیز آئیں بجا است۔ باز ذبح بنام ستّدہ چگونہ روا بود۔ اندریں صورت نام خدا یک بار چہ صد بار یا ہزار بار نیز اگر خوانند چناں باشد کہ خنزیر را نام خدا گفتہ ذبح کنند و نوش جاں فرمایند۔ دریں جا فائدہ یاد خدا وقت ذبح دریافتہ باشی کہ حلال را از حرام گردیدن باز مے دارد نہ آں کہ حرام را حلال مے گرداند۔ چنانچہ

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ (المائدہ)

دریں جانب اشارہ ہم دارد۔

پہچاننا چاہئے اور گناہوں کو شاہی چراگاہ میں اپنے جانوروں کو چرانے کا سا گمان کرنا چاہئے۔

ان تمام امور کی وجہ تشبیہ ظاہر ہے۔ با ایں ہمہ یہ ذکر خارج از بحث ہے اور یہ مقام دوسرا ہے۔ اگر میں کہوں تو کس طرح کہوں کہ نامناسب ہے۔ بلکہ اصل مدعا بیان کرنا چاہئے اور وہ یہ ہے۔

جان کو قربان کرنا بھی ان خصوصیات میں سے ہے جو خدا تعالیٰ کے لئے خاص ہیں۔ جو دوسروں کیلئے قربان نہیں کرسکتے اور اگر اس بارے میں اجازت ہوتی تو قربانی کو عبادات میں سے خیال کر کے ذکر کرتے۔ پس جبکہ ہم سب خدا کی مخلوق اور مملوک ہیں اور ہمارے سب افعال اور اموال اس مالک کی مخلوق ہیں اور اس طرح جان کی قربانی خدا کے لئے خاص ہے تو پھر

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ

جانور کا حرام ہونا عند الذبح کے ساتھ مشروط کریں یا عند الذبح کی قید کے بغیر عام کہیں تو یہ حکم جب اس آیت سے نکلتا ہے تو پھر شیخ سدو کا بکرا کیسے جائز ہوگا۔ اس صورت میں خدا کا نام ایک بار کیا سو بار یا ہزار بار بھی لیں گے تو وہ ایسا ہوگا جیسا کہ خنزیر پر خدا کا نام لیکر ذبح کریں اور کھا جائیں۔ یہاں سے ذبح کے وقت خدا کی یاد کا فائدہ تم نے معلوم کر لیا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے باز رکھتی ہے۔ نہ یہ کہ حرام کو حلال کر دیتی ہے چنانچہ آیت ذیل

کہ تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں

اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔

لے استطراد کے معنی [illegible] خارج از بحث مضمون کی طرف [illegible] مترجم

لے شیخ سدو [illegible] مترجم

لے [illegible] مترجم

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال آنکہ اگر ذوق سلیم است بہ آفتاب روشن است کہ وصف طیبات از وصف حل بدلالت ایں آیت مقدم است و علت آں۔ وہمچنیں بدلالت آیت

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا
عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗۤ اِلَّاۤ اَنْ یَّكُوْنَ
مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ
خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ
لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۝ (قرآن کریم)

روشن است کہ وصف رجس از صفت حرمت مقدم است و علت آں۔ و ے دانی کہ مسلمانان مطیع بعد استماع ایں آیت اگر ذبح خواہند کرد اول طیب را از رجس خواہند شناخت۔ آں وقت کارد بنام خدا خواہند راند لہذا بصراحت معلوم شد کہ ایں وصف حل از ذبح و ذکر نام خدا مقدم است نہ موخر تا از آثار ذبح بنام خدا شمردہ شود۔ نظر بریں کار ذبح بنام خدا بجز ایں چہ باشد کہ حلال را از حرام گردیدن باز دارد و طیب را از رجس گشتن نگہ دارد۔

و ازیں جا دریافتہ باشی کہ حلال گویان متروک التسمیہ عمداً و سہواً یا فقط عمداً نیز دستاویزے بس محمود دارند و اصلاً بیہودہ نگفتہ۔ ایں نیست کہ قول بے سروپا گفتہ اند اگرچہ جواب آنچہ مخالف حنفیہ باشد پیشتر بشنیدی۔

بالجملہ کار ذبح بنام خدا آنست کہ شنیدی نہ آنکہ حرام را حلال گرداند ورنہ خنزیر و سگ نیز بہ برکت ایں نام پاک حلال گشتندی۔

نظر بریں اول می باید دید کہ موجب حرمت در

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل یہ کہ اگر ذوق سلیم ہے تو آفتاب کی طرح روشن ہے یعنی طیبات کا وصف حلت کے وصف سے اس آیت بالا کی روشنی میں مقدم ہے اور اسکی علت ہے اور اسی طرح اس آئندہ آیت

کہدیجئے کسی کھانے والے پر جو وہ کھاتا ہے
کوئی جانور جس کے بارے میں مجھ پر وحی بھیجی گئی ہیں
حرام نہیں پاتا ہوں مگر مردہ جانور، بہنے والا خون یا
خنزیر کا گوشت کہ وہ پلید ہے یا گناہ جس پر غیر
اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ (قرآن کریم)

اس آیت کی دلالت سے روشن ہے کہ گندگی کا وصف حرمت سے پہلے پایا جاتا ہے اور اس کی علت ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اطاعت گذار مسلمان ان آیتوں کو سننے کے بعد اگر ذبح کریں گے تو اول طیب اور پلید کو آپس میں پہچانیں گے پھر خدا کے نام کے ساتھ چھری چلائیں گے اس صورت میں امتیازی طور پر معلوم ہوا کہ حلت کا وصف ذبح اور خدا کے نام کے ذکر سے مقدم ہے نہ کہ موخر تاکہ خدا کے نام پر ذبح کے آثار سے شمار کیا جائے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے ذبح کو عمل خدا کے نام پر اس کے سوا اور کیا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے باز رکھے اور پاکیزہ کو پلید ہونے سے محفوظ رکھے۔

اور یہیں سے تم نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جان کر یا بھول کر یا صرف عمداً متروک التسمیہ ذبیحے کو حلال کہنے والے بھی ایک بہت عمدہ دستاویز رکھتے ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ انہوں نے بے سوچا بات کہی ہے اگرچہ حنفیہ مذہب کے خلاف کہنے والے کا جواب پہلے تم نے سن لیا ہے۔

بالجملہ ذبح کا کام بنام خدا ہے جو تم نے سن لیا یہ نہیں کہ حرام کو حلال کر دے ورنہ خنزیر اور سگ بھی اس پاک نام کی برکت سے حلال ہو جاتے۔

اس کے پیش نظر دیکھنا چاہیے کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

چیست اگر عدم ذکر نام خدا است قول حلال بظاهر راست باشد و اگر ذکر نام غیر موجب حرمت است وجه تحریم صحیح و درست بود.

موجب حرمت در مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

چون نظر بغور کردیم دانستیم که موجب حرمت در مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ذکر نه کردن نام خدا نیست ورنه میتة و نطیحة و متردیة و مااکل السبع همه ذبیح ام بیزار اند از اصل همه طیب اند اما نام خدا بطور معهود ذکر نه کرده شد. اگر فرق باشد همین باشد که در میتة هم نام خدا و فعل ذبح هر دو مفقود اند و در

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

فقط نام خدا از دست رفته.

بهرحال در فقدان علت که مجموعه فعل ذبح و نام خدا است در هر دو جا کلام نیست. اندرین صورت چه ضرور بود که

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

را قسمی علاحده گردانیده. فقط

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کافی بود. این اطول لاطائل در چنین کلام معجز نظام نبایستی.

وازین هم در گذشتیم فقط اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اگر فهم باشد به شهادت سیاق برین قدر دلالت دارد که وصف فسق که درین آیت بجانب مذبوح ماخوذ است از صفت حرمت مقدم است و آن از فعل ذبح.

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

میں حرمت کا موجب کیا ہے۔ اگر خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا ہے تو حلال کہنے والوں کا قول بظاہر درست ہے اور اگر نام غیر خدا کا ذکر موجب حرمت ہے تو حرام کہنے والوں کا قول صحیح اور درست ہے۔

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں موجب حرمت

جب ہم نے غور سے دیکھا تو جانا کہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں حرمت کا موجب خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا نہیں ہے ورنہ مردار، سینگ لگ کر مرا ہوا اور گر کر مرا ہوا اور درندے کا کھایا ہوا سب اس حساب سے حرام ہیں کیونکہ اصل میں تو یہ سب طیب ہیں لیکن خدا کا نام معمول طریقہ پر ذکر نہیں کیا گیا۔ فرق ہے تو یہی ہے کہ مردار میں خدا کا نام اور فعل ذبح دونوں مفقود ہیں اور

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

میں صرف خدا کا نام لینے سے رہ گیا ہے۔

بہرحال علت کے فقدان سے جو کہ فعل ذبح اور نام خدا کا مجموعہ ہے دونوں مقام میں کلام نہیں ہے۔ اس صورت میں کیا ضرور ہے کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

کو علیحدہ کوئی قسم ٹھہراتے۔

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کے الفاظ کافی تھے۔ اس جیسی بے فائدہ تطویل ایسے کلام معجز نظام میں نہیں چاہئے تھی۔

اور چلئے ہم اس سے بھی گزر گئے۔ فقط اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اگر سمجھ ہو تو بشہادت سیاق اتنی بات پر دلالت کرتا ہے کہ وصف فسق کہ اس آیت میں مذبوح کی جانب منسوب ہے وصف حرمت سے مقدم ہے اور وہ ذبح کے فعل سے مقدم ہے۔

ـه [illegible] — مترجم

وایں را ہم گوید ایں آیت

وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ حُنَفَآءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِهٖ

و اگر بنگرند اہل فہم را در ایں قدر تامل نماند کہ فاجتنبوا تفریع است بر ماقبل۔ و حاصل ایں تفریع ایں است کہ جمیع انعام باستثناء ما یتلیٰ از اصل حلال طیب اند رجس اوثان آں را حرام گردانید۔ و رجس اوثان را مصداق کہ ہمیں شرک است کہ مقرش دل بود نہ زبان و محاش جان بود نہ لسان۔

و اگر بالفرض رجس اوثان ہمیں ذکر نام غیر است کہ وقت ذبح باشد پس نیز بوجہ دلالت بر معنی شرک است نہ بحیث اللفظ۔ اگر نعوذ باللہ لات و عزیٰ نام خدا بودی و نعوذ باللہ نام بتی آنچہ بسم اللہ مے کند بسم اللات مے کردی و چوں بسم اللات والعزیٰ مے کند بسم اللہ میکرد و ایں مضمونی است کہ انکارش بجز احمقاں از دیگراں توقع ندارم۔ اندریں صورت موصوف بالذات بوصف تحریم معنی بود نہ لفظ۔ آرے چنانکہ بتاثیر خشوع و خضوع قیام و قعود و رکوع و سجود طاعت مے گردد ہمچنیں بسم اللہ باقتران معنی محلل۔ و بسم اللات و العزیٰ باقتران معنی محرم مے گردد

غرض چنانکہ وصف طاعت در افعال نماز باسر عارض میگردد و تنہا افعال مخصوصہ چناں کردہ منافقان بیا ند(?) طاعت نیست بلکہ چناں کہ نور بر زمین وقت طلوع آفتاب عارض مے گردد و موصوف بالذات و فاعل تنویر آفتاب است ہمچنیں موصوف بالذات بوصف تحلیل بہارونیت وشق(?)

اور اسکو بھی جانے دیجئے آیت (ذیل)

حلال کئے گئے تمہارے لئے چوپائے مگر وہ جو تمہیں
پڑھ کر سنائے جاتے ہیں تو بچو بتوں کی طرف سے پلیدی سے اور
بچو جھوٹی بات سے اللہ کے دین کی طرف جھکتے ہوئے
اس کے ساتھ شریک نہ ٹھہراتے ہوئے

کہ اگر دیکھیں تو اہل فہم کو اس بات میں تامل نہیں رہتا کہ فاجتنبوا ماقبل پر متفرع ہے اور اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ تمام چوپائے ما یتلیٰ کے سوا اصل سے حلال اور طیب ہیں بتوں کی پلیدی نے ان کو حرام کر دیا۔ اور رجس اوثان کو تم جانتے ہو کہ یہی تو شرک ہے کہ اس کی جائے قرار دل ہوتا ہے نہ کہ زبان اور اس کا محل جان ہوتی ہے نہ کہ لسان۔

اور اگر بالفرض رجس اوثان سے غیر نام خدا کا ذکر ہو جو ذبح کے وقت ہوتا ہے تو وہ بھی معنی پر دلالت کی وجہ سے شرک ہے نہ کہ لفظ کی حیثیت سے۔ اگر نعوذ باللہ خدا کا نام لات و عزیٰ ہوتا اور نعوذ باللہ اللہ کسی بت کا نام ہوتا تو پھر بسم اللہ جو آج کرتے ہیں بسم اللات کرتے اور جو کام بسم اللات والعزیٰ کرتے بسم اللہ کرتے اور یہ ایک ایسا مضمون ہے کہ اس کے انکار کی بجز احمقوں کے کسی اور کسی سے میں توقع نہیں رکھتا۔ اس صورت میں وصف تحریم کے ساتھ موصوف بالذات معنی ہیں نہ کہ لفظ۔ ہاں جیسا کہ خشوع و خضوع کے اثر سے قیام قعود اور رکوع و سجود طاعت ہو جاتے ہیں اس طرح بسم اللہ معنی کے اتصال سے محلل ہوتی ہے اور بسم اللات والعزیٰ معنی کے اقتران کی وجہ سے محرم (حرام بنانے والی) بن جاتی ہے۔

غرض جیسا کہ بندگی کا وصف نماز کے ارکان میں بالعرض عارض ہوتا ہے اور تنہا افعال مخصوصہ جیسا کہ منافقوں کی نماز میں ہوتے ہیں طاعت نہیں ہے بلکہ جیسا کہ آفتاب کے نکلنے کے وقت دھوپ زمین پر عارضی طور پر پھیلتی ہے اور موصوف بالذات اور دھوپ کا فاعل آفتاب ہے اسی طرح موصوف بالذات بوصف تحلیل

است کہ تقریب محض است و طاعت بحث الفاظ دلیل بارہ موصوفات الحرمی اند نہ آنکہ اصل تحلیل و تحریم کار الفاظ است و معانی ازیں قضیہ خبر ندارند۔ باقی ضرورت الفاظ از کلام سابق ہویداست خصوصاً در حق دیگراں کہ سبیل اطلاع اوشاں بہ نیت کنندہ خاطر ذابح جز استماع الفاظ دیگر نیست۔

تقدم نیت بر فعل

اکنون باید شنید کہ نیت را بر فعل تقدم ذاتی است و ہم زمانی تقدم نیت سابق و فعل لاحق باہم چناں متصل باشند کہ زمان سابق و زمان لاحق لیکن ازاں جا کہ فعل و نیت ہر دو زمانی اند و غیر قار الذات از اول تا آخر فعل کہ تجدد شود و ہم نیت ہم متجدد ماند تا اقتران نیت متصل و تقدم آں بجاں از دست نرود۔

الغرض اجزاء متجددہ نیت از اجزاء متجددہ فعل ہم سابق باشند و ہم مقترن بود۔ لہذا تحقق نیت در زمان فعل نیز لازم آید پس ہر گاہ جانورے را کہ نیت تقرب بود الی الغیر بود و ذبح بنام خدا کردہ باشند حرام گفتہ نظرش بر اصلیت نیت است دربارہ تحلیل و تحریم۔ و ہر کہ قید حتما لفظ افزودہ نگاہش بر اتصال و اقتران نیت است کہ بشنیدی۔ بہر حال زمان نیت و عمل متحد باشد یا متقدم و موخر اقتران زمانی کہ مفاد عند باشد از دست نمی رود و در صورت اتحاد زمان پیداست کہ خود اتحاد زمانہ چنانچہ پیداست و در صورت تقدم و تاخر کہ اصل اقتران و اتحاد است نیز کم ازیں نیست۔ پہ مقارنت زمانہ باہم جزو سابق زمانہ و جزو لاحق آں چناں است کہ کسے را شخص انکار بود۔ اندریں صورت معروف [illegible]

دیکھو نیت اور معنی ہیں جو کہ تقرب محض ہیں اور طاعت بجز و الفاظ اس بارہ میں موصوف بالغرض ہیں نہ یہ کہ اصل تحلیل و تحریم الفاظ کا کام ہے اور معانی کو اس قضیہ کی خبر نہیں ہے۔ باقی الفاظ کی ضرورت تو وہ تمہیں بیان سے معلوم ہو چکی بالخصوص اوروں کے حق میں کہ انکی اطلاع کو ذبح کرنے والے کے اندر جھانکنے کی صورت بجز الفاظ کے سننے کے اور کوئی صورت نہیں ہے۔

فعل سے پہلے نیت

اب سنئے کہ نیت کو فعل پر ذاتی تقدم بھی حاصل ہے اور زمانی تقدم بھی اول سابق نیت اور لاحق فعل ایسے ہی ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں جیسا کہ زمان سابق و زمان لاحق متصل ہوتے ہیں لیکن چونکہ فعل اور نیت دونوں زمانی ہیں اور غیر قار الذات ہیں اس لئے اول سے آخر تک فعل کہ نیت نیا ہو گا سلسلہ نیت کا بھی اسی طرح ہے تاکہ نیت و فعل سے اتصال اور اس کا فعل پر تقدم ہاتھ سے جانے نہ پائے۔

غرض یہ کہ نیت کے متجددہ اجزاء فعل کے اجزاء متجددہ سے بھی سابق ہونگے اور ان کے ساتھ ملے ہوئے بھی۔ لہذا نیت کا تحقق فعل کے زمانے میں بھی لازم آتا ہے پس جو شخص کہ کسی جانور کو کسی ایسے غیر کا تقرب کی نیت سے غیر خدا کی طرف ہو اور اس کو خدا کے نام پر ذبح کیا ہو حرام کہا ہے اس کی نظر تحلیل و تحریم کے بارے میں نیت کی اصلیت پر ہے اور جس نے لفظ الشیء کی قید بڑھائی اس کی نگاہ و ذہن اتصال و اقتران نیت بالفعل پر ہے جیسا کہ تم نے سن لیا بہر حال نیت اور فعل کا زمانہ متحد ہو یا متقدم و موخر اقتران زمانی کہ مفاد عند کا مفاد ہے ہاتھ سے نہیں جاتا ہے اور اتحاد زمانی کی صورت میں کس طرح ظاہر ہے جیسا کہ خود اتحاد زمانہ ظاہر ہے تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور تقدم و تاخر کی صورت میں بھی کہ اصل اتحاد اور اقتران ہے اس سے کم نہیں ہے کیونکہ زمانی مقارنت زمانہ کے سابق اور اس کے لاحق جزو میں اس طرح نہیں ہے کہ اس کا کوئی انکار کر سکے۔ اس صورت میں [illegible]

جزو ثانی نیز باہم مقترن بود۔

باقی ماند اینکہ در صورت تقدم و تاخر بر وہ ماخذ آن تو
ان گفت یا نقطہ متاخر را عند المتقدم گویند و مقدم
را عند المتاخر گویند این امر قابل آن است کہ مرد
عاقل را موجب تردد شود۔ چہ وقتیکہ بناء اطلاق عند
بر مقارنت شود آن در طرفین برابر است۔ و ما اذا اطلاق
عند و اضافت آن بیکی ازین دو فرق کردن حکم بیجا است
کہ سوائے حکم جہال دیگران نیست۔

چون این کلام بطول انجامید باز بہ بحث آدم و میگویم
کہ با وجود ابتناء تحلیل و تحریم بر نیت وجہ افزائش عند التحریم
یا آن بود کہ مقارنت بین النیۃ و الفعل باشد و احتراز
تبدل نیت بود یا آنکہ اشارہ بدستور آن زمانہ است نہ
قید احترازی۔ اندرین صورت این قید ناخذ کہ از مفسران است
بجز تیور خصوصی بدستور یا حاجت باشد کہ در کلام ربانی
یافتہ میشوند در سورۃ بقرہ فرمایند

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا
كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ

ظاہر کلام مشعر بر تعلیق جواز رہن در سفر است بشرطیکہ
کاتب موجود نبود و ہمچنین در سورۂ آل عمران فرمودہ اند

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ
عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ
الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ
الَّذِينَ كَفَرُوا

ظاہر این کلام نیز مشعر آن است کہ جواز قصر مشروط بہ خوف
است کہ از فتنہ کفار چنانچہ بعض کسان بخدمت حضرت
عرض کردند کہ صلوۃ خوف ما در کلام اللہ مذکور است و صلوۃ

ظروف اور جزو ثانی کا مظروف بھی آپس میں متصل ہوتے ہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ تقدم و تاخر کی صورت میں ہم اس کو تعبیر
کرسکتے ہیں یا نقطہ متاخر کو عند المتقدم کہیں اور متقدم کو عند المتاخر
کہیں، یہ بات اس قابل نہیں ہے کہ عاقل آدمی کو تردد کا موجب
ہوجائے کیونکہ جس وقت کہ عند کے اطلاق کی بنیاد مقارنت پر
ہوگی تو وہ دونوں طرفوں میں برابر ہے عند کے اطلاق اور اس کے
ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اضافت کرنے کے بارے میں فرق
کرنا بےجا دعویٰ کا مستحق ہے کہ حکم جہال کے سوا دوسروں کا کام نہیں۔

چونکہ یہ کلام طول پکڑ گیا اس لیے پھر واپس چلتا ہوں
اور کہتا ہوں کہ حلال اور حرام کی بنیاد نیت پر ہونے کے باوجود عند التحریم
کی قید لانے کی وجہ یا یہ ہو کہ نیت اور فعل کے درمیان اتصال ہو
اور نیت کی تبدیلی سے احتراز ہو یا اس زمانے کے دستور کی طرف
اشارہ ہے کہ قید احترازی نہ ہو اس صورت میں یہ زائد قید جو کہ مفسرین
کی طرف سے لگائی گئی ہے اتفاقی ہے جیسے کہ عموماً دستور
کی خبر دینے والی قیدیں ہوتی ہیں جو کہ کلام ربانی میں پائی جاتی ہیں۔ سورۃ
بقرہ میں فرماتے ہیں۔

اگر تم سفر میں ہو اور تمہیں کاتب نہ ملے تو
رہن شدہ چیز کو قبضہ میں دے دو۔

کلام کا ظاہر یہی حال سفر میں رہن کے جواز کو کاتب نہ ہونے کی شرط پر
معلق کرنے کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح سورۃ آل عمران میں فرمایا ہے

جب تم زمین میں سفر کرو تو نماز میں قصر کرنے
کا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ تمہیں کافروں
کے فتنے کا اندیشہ ہو

یہ کلام بظاہر اس بات کی اطلاع دیتا ہے کہ نماز کے
قصر کا جواز کفار کے فتنے کے خوف پر معلق ہے چنانچہ بعض صحابہ نے
حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ ہم صلوۃ

سفر مدہ کلام اللہ نیست۔ علی ہذا القیاس آیت

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ
يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا
مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

بظاہر دلالت برین امر دارد کہ جواز نکاح اماء متعلق است بعدم طول المحصنات چنانچہ شافعیہ ہمیں را اختیار کردہ اند اما ایک جماعت دین حنین دیدند کہ قید مذکور بغرض اطمینان خاطر بائع و قرض دہندہ است۔ و دریں غرض سفر و حضر یکساں است۔ ستر مذکور صحت بی اکثر در سفر وقت موجود نبودن کاتب افتد۔ چہ در حضر اکثر ہمیں است کہ توانگراں متاع خویش بدست دارند معاملہ دست بدست کنند و مفلساں قبالہا و تمسکات بائع را مطمئن گرداند مگر توانگراں در سفر خالی دست و باز کاتباں و نویسندگاں کمیاب بلکہ بی ضرورت رہن اکثر در ہمیں حکم را با سفر و عدم کاتب علاقہ نیست کہ حکم جواز رہن را مقید بداں گردانند

بالجملہ نظر اہل عقل بر علاقہ باہمی باشد کہ در میان احکام و علل آن ضروری است۔ و این چناں است کہ اکثر چراغاں وقت شب روشن کنند و سبب آں حدوث ظلمت پندارند نہ فقط وقت شب و ہمیں وجہ اگر در مکانی تنگ و تاریک باشند در روز ہم چراغ روشن کنند و ایں روشنی را کہ بیہودہ و بے وقت نپندارند و شب چہارم ہم ورا گر حرکات و سکنات بی چراغ گذارند و از تاریکی احتراز ضروری نشمردہ شوند ہمچنیں علت قصر نماز و صرف گرمی اوقات و قطع راہ قرار دادند و

حرف کو کلام اللہ میں پاتے ہیں لیکن صلوٰۃ سفر کلام اللہ میں نہیں ہے علی ہذا القیاس آیت (ذیل)

اور جو شخص تم میں سے آزاد مومن عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو مومن نوجوان باندیوں میں سے کسی سے نکاح کرے جو تم میں سے کسی کی مملوک ہو۔

بظاہر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ باندیوں سے نکاح کا جواز آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھنے پر موقوف ہے چنانچہ امام شافعی کے مقلدوں نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے لیکن اہل حنین کے بالیک بیں حضرات نے سمجھا کہ (سفر میں) رہن کی قید بائع اور قرض دہندہ کے اطمینان کی غرض سے ہے اور اس غرض میں سفر و قیام دونوں برابر ہیں مال رہن کی ضرورت اکثر سفر میں اور کاتب کے موجود نہ ہونے کے وقت میں پڑتی ہے کیونکہ عام طور پر قیام کی حالت میں دیکھا جاتا ہے کہ مالدار لوگ اپنی پونجی ساتھ رکھتے ہیں اور معاملہ دست بدست کرتے ہیں اور مفلس لوگ دستاویزات اور تمسکات کے ذریعہ بائع کو مطمئن کر دیتے ہیں مگر سفر میں مالدار لوگ بھی خالی ہاتھ ہوتے ہیں اور پھر کاتب اور منشی بھی کمیاب ہوتے ہیں اس لئے رہن کی ضرورت لاحق ہوتی ہے ورنہ اس حکم کو سفر اور عدم وجود کاتب کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کہ رہن کے جواز کو اس کیساتھ مقید کر دیں

بالجملہ اہل عقل کی نظر باہمی تعلق پر ہوتی ہے جو کہ احکام اور ان کی علتوں کے درمیان ضروری ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ چراغ اکثر رات کے وقت کرتے ہیں اور اس کا سبب تاریکی کو پیدا ہونا خیال کرتے ہیں نہ صرف وقت شب کا ہونا اور اسی طرح اگر ہم کسی تنگ اور تاریک مکان میں ہوں تو دن کے وقت بھی چراغ روشن کرتے ہیں اور اس روشنی کو فضول اور بے وقت نہیں خیال کرتے اور چوتھی رات اکثر حرکات و سکنات میں چراغ کے بغیر گذار دیتے ہیں اور چراغ نہ جلانے والوں کیلئے ضروری نہیں سمجھتے اسی طرح قصر نماز کی علت تکان و مشقت اور راستہ طے کرنے میں

بجا قرار دادند۔ چہ ایں امر لاریب مستدعی تخفیف در
عبادت است۔ در ایں قدر حالت امن و خوف مساوی
است۔ اندریں صورت معنائے قید اِنْ خِفْتُمْ نہ ایں
باشد کہ اگر خوف نبود قصر جائز نیست۔ بلکہ اگر باشد
ایں باشد کہ پس از غور واضح می شود یعنی چوں در اوائل
غزوات خوف کفار دامنگیر احوال شد و تا جواز نماز بر حال
مقدار بود کہ در حضر گزارند صحابہؓ را اندیشۂ صعوبت بدل
آمد۔ بدل خود گفتہ باشند کہ نہ نماز گذاشتنی است نہ جہاد
دیدہ اید چہ پیش آید۔

بجواب ایں اندیشہ فرمودند کہ اگر خوف کفار بدل دارید
و بدیں سبب اندیشۂ وقوع در گناہ است تدبیر ایں اندیشہ
پیشتر کردہ ایم۔ نماز را در سفر یعنی حالت ضرب فی الارض
مختصر گردانیدہ ایم۔ در تقصیر نماز بر شما ہیچ گناہی نیست۔

ہمچنیں در جواز نکاح زنان بندیان و عدم طول و
استطاعت نکاح حرہ ہیچ علاقہ نیست زن از اصل
ہر قسم کہ باشد بہر مرد آفریدہ شدہ۔ البتہ در صورت اختلاف
کفر و اسلام حسن معاشرت کہ غرض اصلی از نکاح است
متصور نیست کہ با ایں سامان عداوت محبت و حسن معاشرت
بجمع محال مشد۔ لہٰذا بایں ہماں گفت تا صنی(?) غرض کہ
اصل نکاح است ہرگز بوجود نخواہد آمد۔ باقی آں چہ
درباره کفو پاس خاطر بندگاں فرمودہ اند قسم رخصت است
نہ از قبیل عزیمت۔ باز نقصان و عیب کفو اگر عائد میشود
بجانب زن مے شود کہ فراش کمتر از خود گردید و عایت
نہ کہ جانب مرد کہ اند فراش کند۔ در علو مراتب مرد خلل نیفتاد
مسیبہ(?)۔ وہمیں است کہ اولیاء زن درباره نکاح با غیر

اوقات کا صرف کرنا دائمہ مجتہدین نے قرار دیا اور درست قرار دے دیا
کیونکہ یہ امر بلا شبہ عبادت میں تخفیف کا تقاضہ کرتا ہے اتنی بات
میں امن اور خوف کی حالت برابر ہے۔ اس صورت میں اِنْ خِفْتُمْ کی
شرط کا فائدہ نہیں ہے کہ اگر خوف نہ ہو تو قصر جائز نہیں۔ بلکہ اگر
فائدہ ہے تو یہ ہے کہ غور کے بعد واضح ہوتا ہے۔ یعنی جب ابتدائی
غزوات میں کفار کا خوف مسلمانوں کے لئے پریشانی کا موجب ہوا
اور ابھی تک نماز اتنی ہی تھی کہ حالت حضر میں جتنی کہ قیام کی حالت میں ادا
کرتے ہیں۔ صحابہ کو دشواری کا اندیشہ محسوس ہوا۔ انہوں نے اپنے
دل میں کہا ہوگا کہ نہ تو نماز ہی چھوڑ سکتے ہیں اور نہ جہاد ہی۔
دیکھئے کیا نتیجہ میں آتا ہے۔

اس اندیشے کے جواب میں فرمایا کہ اگر کفار کا خوف دل
میں رکھتے ہو اور اس سبب سے گناہ میں واقع ہو جانے کا اندیشہ
ہے تو ہم نے اس اندیشے کا سد باب پہلے ہی کر دیا ہے (اور وہ یہ کہ)
نماز کو سفر یعنی ضرب فی الارض کی حالت میں ہم نے مختصر کر دیا ہے اس
لئے چار رکعت والی نماز کو قصر کرنے میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اسی طرح باندیوں کے ساتھ نکاح اور آزاد عورت
کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھنے میں کوئی تعلق نہیں ہے عورت
اصل سے جس قسم کی بھی ہو خواہ آزاد ہو یا باندی مرد کیلئے پیدا کی
گئی ہے البتہ کفر و اسلام کے اختلاف کی صورت میں اگر مرد مسلمان اور
عورت کافر ہو تو حسن معاشرت کہ نکاح کی اصلی غرض ہے متصور نہیں ہے
کہ اس عداوت کے سامان کے ہوتے ہوئے محبت اور حسن معاشرت
دونوں جمع نہیں ہو سکتے اس پر نظر رکھتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ دونوں
طرف کی رضامندی ہو کہ اصل نکاح ہے ہرگز وجود میں نہیں آئیگا باقی
جو کچھ کفو کے بارے میں بندوں کی دلجوئی کیلئے فرمایا ہے تو وہ رخصت
کی قسم میں سے ہے نہ کہ عزیمت کے قبیل سے پھر کفو کا عیب اور نقصان
اگر عائد ہوتا ہے تو عورت کی جانب ہوتا ہے کہ اپنے سے کمتر کے ساتھ
ہمبستری عار ہے نہ کہ مرد کی جانب کہ فراش کمتر ہے مرد کی بلندی

کفو بجاز فسخ کنانیدن شوند نه اولیاء مرد و اعتبار نسب بر مرد داشتند نه بر زن مرد اگر عالی نسب است نسب اولاد عالی است در شرع۔ و اگر کم نسب است نسب شان کم۔ مگر درین باره نظر بر زن و نسب او نیست چنانچه دانندگان می دانند۔

نظر بریں علت نکاح اماء مشروط بعدم طول حره نماید چه عند الله همه برابر اند۔ اگر هست فرق تقوی است و عدم آں که

اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ

و میدانی که تقوی را باحرار و حریت اختصاص نیست تا تعلیق نکاح است بر عدم طول حره از جواز تصور شود و همچنین در نسب قادح نیست، موجب عار نتوان گفت تا از رخص فهمیده شود۔ آرے عادت مردم و رواج ایشان چنین است که تا وقت اقتدار نکاح حره زنان بندیان را بنکاح نمی آرند و ہمیں وجه بصورت شرط و جزا فرموده اند۔

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ الخ

ورنه در خارج تحقق یکی متعلق بتحقق دیگر نیست بالجمله این همه قیود در قسم شروط اند که تعلیق آں اظهر است بنسبت قید عند الذبح که ظرف محض است و فقط اقتران زمانی بظروف و مضاف الیه خود می خواهد و میدانی که اقتران زمانی در اتفاقات هم می باشد بلکه اکثر همیں است پس اگر قید عند الذبح فقط بوجه دلالت اقتران مذکور علت حکم حرمت مَآ اُهِلَّ بِهٖ بجوری گردیده که اقتران مذکور مفقود شود حرمت نیز مبدل

مراتب میں کوئی خلل پیدا نہیں ہو سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ عورت کے ورثا غیر کفو کے ساتھ نکاح کے بارے میں نکاح کو فسخ کرا دینے کے مجاز ہوتے ہیں نہ کہ مرد کے ورثہ۔ اور نسب کا اعتبار مرد ہی کا ہے نہ کہ عورت پر مرد اگر عالی نسب ہے تو اولاد کا نسب بھی شریعت کے نزدیک بلند ہوگا اور اگر مرد کم نسب ہے تو اولاد کا نسب بھی کم ہوگا اس بارہ میں عورت اور اسکے نسب پر نظر نہیں رکھی گئی ہے جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں۔

اس بنا پر باندیوں کے ساتھ نکاح کا حلال ہونا آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر موقوف نہیں معلوم ہوتا ہے کیونکہ اللہ کے نزدیک سب برابر ہیں۔ اگر فرق ہے تو تقوی کا فرق ہے اور غیر تقوی کا کیونکہ

تم میں سے اللہ کے نزدیک زیادہ مرتبہ والا وہ ہے جو زیادہ متقی ہے

اور تمہیں معلوم ہے کہ تقوی کی احرار اور حریت کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ باندی کے ساتھ نکاح کو آزاد کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر معلق تصور کیا جائے۔ اسی طرح نسب میں قادح نہیں ہے۔ اسکو موجب عار نہیں کہہ سکتے کہ رخصت کہا جائے۔ ہاں لوگوں کی عادت اور انکا رواج اسی طرح ہے کہ آزاد عورتوں کیساتھ نکاح کی استطاعت کی صورت میں باندیوں سے نکاح نہیں کرتے ہیں اسی وجہ سے شرط اور جزا کی صورت میں فرمایا ہے۔

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ الخ

ورنہ خارج میں ایک کا تحقق دوسرے کے تحقق سے متعلق نہیں ہے الحاصل یہ سب قیود شرطوں کی قسم سے ہیں کہ ان کا معلق ہونا بنسبت عند الذبح کی قید کے جو کہ محض ظرف ہے زیادہ ظاہر ہے اور صرف اپنے ظروف اور مضاف الیہ کے ساتھ زمانی اتصال چاہتا ہے اور تمہیں پتہ ہے کہ زمانی اتصال اتفاقیہ امور میں بھی ہو سکتا ہے۔ بلکہ اکثر یہی ہے پس اگر عند الذبح کی قید فقط مذکورہ اتصال کی دلالت کی وجہ سے مَآ اُهِلَّ بِهٖ کی حرمت کے حکم کی علت اس طرح بن جائے کہ اگر مذکورہ اتصال مفقود ہو جائے

بعلت گردد. قیود مذکورہ منصوصہ قرآنی بدرجہ اولیٰ بلکہ بطریق فزوں تر ازاں بطور مذکور علت احکام منصوصہ خواہند شد. چہ اول قیود مذکورہ افزودہ خدا تعالیٰ اند. و قید عند الذبح قید افزودۂ بعض مفسرین. دوم قیود مذکورہ بوجہ دلالت بر تعلیق اشبہ بالعلت اند و قید عند فقط ظرف زمانی است کہ اقتران زمانی را نخواہد نہ علیت را۔

بالجملہ این احکام شرعیہ اعنی حلت و حرمت وغیرہ و اوصاف شیٔ حلال و حرام لاجرم ارتباط علیت و معلولیت بود. و چوں نہ باشد کہ حکم اثری است کہ آنرا مؤثر ضرور است. و آں کہ مؤثر بہماں علت باشد نہ غیر۔

علاوہ بریں اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت بریں دین نظر بر ہمیں ارتباط است۔

تفصیل اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت بریں دین

تفصیل ایں اجمال اینکہ نسبت حکمیہ یا حقیقی است یا غیر حقیقی. و علامت شناختن ایں فرق ہمیں ارتباط مذکور است. اگر بین الشیئین علاقہ مذکور و دیعت نہادہ اند علت محکوم علیہ حقیقی است و معلول محکوم بہ حقیقی کہ در اصطلاح شرع بحکم معبری شود. و نسبت فیما بین نسبت حکمیہ حقیقی و اگر بین الشیئین ارتباط علیت و معلولیت نیست

تو حرمت بھی علت کے ساتھ جڑ جائے تو مذکورہ قیود منصوصہ قرآنی بدرجۂ اولیٰ بلکہ جارہا میں طور مذکور کے ساتھ اس سے زیادہ طور پر احکام منصوصہ کی علت ہو جائیں گے کیونکہ اول مذکورہ قیود خداوند تعالیٰ کی بڑھائی ہوئی ہیں اور عند الذبح کی قید بعض مفسرین کی بڑھائی ہوئی قید ہے. دوسرے مذکورہ قیود تعلیق پر دلالت کرنے کی وجہ سے علت کے ساتھ زیادہ مشابہ ہیں اور عند الذبح کی قید صرف ظرف زمانی ہے کہ زمانی اقتران کو چاہتی ہے نہ کہ علیت کو۔

بالجملہ احکام شرعیہ یعنی حلت و حرمت وغیرہ اور حلال و حرام چیز کے اوصاف کے درمیان ضروری طور پر علیت اور معلولیت کا رابطہ چاہئے اور کیوں نہ ہو کہ حکم ایک اثر ہے کہ اس کے لئے مؤثر کا ہونا ضروری ہے اور قسمیں معلوم ہے کہ مؤثر وہی علت ہوتی ہے نہ کہ اور کوئی۔

علاوہ بریں حکم پر حکم کا اطلاق اور اس دین پر حکمت کا اطلاق اسی رابطہ پر نظر رکھنے کی وجہ سے ہے۔

حکم پر حکم کے اطلاق اور اس دین پر حکمت کے اطلاق کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نسبت حکمیہ یا حقیقی ہوتی ہے یا غیر حقیقی اور اس فرق کے پہچاننے کی علامت یہی ارتباط مذکور کا ہونا ہے. اگر دونوں چیزوں کے درمیان مذکورہ تعلق ودیعت رکھا ہے تو محکوم علیہ کی علت حقیقی ہے اور معلول محکوم بہ حقیقی ہے کہ شرع کی اصطلاح میں اس کو حکم کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت حکمیہ کے درمیان نسبت حقیقی ہے. اور اگر دونوں چیزوں

لہ [illegible]

سہ [illegible]

اگرچہ بہ پیرایہ قضیہ ہر دو را کشیدہ یکے را اول نہادہ محکوم علیہ قرار دادہ باشند و دیگر را ثانی نہادہ محکوم بہ تاہم حقیقت شناسان اول را محکوم علیہ و ثانی را محکوم بہ نگویند۔ و نسبت فیما بین را نسبت حقیقیہ۔ مثلاً گاہی گویند النجس حرام و گاہی اشارہ بآبی کہ نجس باشد کردہ گویند ھذا الماء حرام اگر بظاہر ہر دو کلام قضیہ است حامل النسبۃ۔ مگر در اول و ثانی فرق بسیار است۔

در قضیہ اولیٰ[1] حرمت محمول نجس است کہ علت وے است و در ثانی حرمت محمول ماء است کہ علت آں نتواں شد ورنہ ہر آبی کہ باشد حرام گردد پس نسبت قضیہ اول حقیقی است و نسبت قضیہ ثانیہ غیر حقیقی۔ و ہر کہ ایں قدر فرق کردن داند بجاں حکیم دین است۔

بالجملہ وجہ تسمیہ علم دین بحکمت اینست کہ عرض کردم۔ نظر بریں ضرور است کہ ہر حکم را علتی باشد باز اگر ہماں علت را محکوم علیہ آں حکم قرار دادہ اند فبہا ورنہ باید دریافت کہ آں کدام است۔ تا بود معلول بی علت و وجود بالعرض بے موصوف بالذات لازم نہ آید چوں درما نحن فیہ نظر کردم علت حرمت ابطال حج بنظر آمد۔ و قید عند اللہ بجز اشعار آں است کہ مدار ابطال

کے درمیان علیت اور معلولیت کا تعلق نہیں ہے اگرچہ قضیہ[1] کے پیرایہ میں دونوں کو کھینچ کر ایک کو اول رکھ کر محکوم علیہ قرار دیا ہو اور دوسرے کو ثانی درجہ میں رکھ کر محکوم بہ تاہم حقیقت کے پہچاننے والے اول کو محکوم علیہ اور دوسرے کو محکوم بہ نہیں کہتے ہیں۔ نہ فیما بین نسبت کو نسبت حقیقیہ کہتے ہیں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں۔ النجس حرام (نجس حرام ہے) اور کبھی ناپاک پانی کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں۔ ھذا الماء حرام (یہ پانی حرام ہے) اگر ظاہر پر نظر رکھتے ہوئے دونوں کلام نسبت رکھنے والا قضیہ ہیں لیکن پہلے اور دوسرے میں بہت فرق ہے پہلے قضیہ میں حرمت نجس کی محمول ہے کہ اس کی علت نہیں ہو سکتی ورنہ ہر پانی ایسا ہی کہ ہو حرام ہو جائیگا۔ پس پہلے قضیے کی نسبت حقیقی ہے اور دوسرے قضیے کی غیر حقیقی اور جو شخص اتنا فرق کرنا جانتا ہے وہی دین کا حکیم ہے۔

بالجملہ علم دین کا حکمت نام رکھنے کی وجہ یہ ہے جو میں نے عرض کی نظر بریں ضروری ہے کہ ہر حکم کی کوئی علت ہو پھر اگر اسی علت کو اس حکم کا محکوم علیہ قرار دیا ہے تو فبہا ورنہ معلوم کرنا چاہئے کہ وہ کون ہے تاکہ علت کے بغیر معلول کا وجود اور بالعرض کا وجود موصوف بالذات کے بغیر لازم نہ آئے۔

جب ہم نے زیر بحث مسئلہ میں غور کیا تو حرمت کی علت ابطال غیر اللہ سمجھ میں آئی اور عند اللہ ہم کی قید احتیاط کی اطلاع

(بقیہ حاشیہ صفحہ [illegible]) نسبت [illegible] عرض [illegible] ہوگی۔ [illegible] نسبت عقلی کہتے ہیں اور [illegible] نسبت کی طرف نسبت [illegible] مترجم

[1] علم نحو میں [illegible] مبتدا اور [illegible] [illegible] النجس حرام [illegible] ھذا الماء حرام [illegible] [illegible] مترجم

مذکور و ذبح اقتران زمانی باشند بایں طور کہ ایں
مگر در جزو سابق اند زماں افتادہ و ایں را در جزو لاحق
پی فصسل نہادہ اند - ایں نیست کہ فصل بالاجنبی خلل
انداز کار تاثیر اہل در ثانی شود - وے دانی کہ ایں جا
فصل بالاجنبی اگر متصور است ضمن قصہ اول
ی آنکہ قصہ دگر بدل آں کردہ باشد یا تبدیل
نیت للہ متصور است پہ دافع نیت یا بنیت دیگر باشد
کہ متضاد اول بود یا فقط عدم التیر لود - در صورت
دیگر ہمساں فسخ عزم اول خواہد بود کہ مستلزم فسخ
عزم ذبح است - ایں صورت را ما نحن فیہ
علاقہ نماند.

باقی ماند صورت اول آں البتہ بظاہر انسانی نیہ
علاقہ دارد - یعنی بظاہر می تواں گفت کہ ایں جانور بجملہ

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ

است - لیکن آنانکہ نظر غائر دارند دانستہ اند کہ علت
حرمت نیت اول بود کہ اہلال اول دیگراں را متنبہ ساختہ
بود - چوں آں نیت متبدل بہ ثانی شد معلول اول نیز متبدل
بہ معلول ثانی شد - زیرا کہ علت با معلول دست و
گریباں باشد - خصوصاً در صورت تساوی - علت
اگر بوجود می آید معلول بوجود می آید و اگر بعدم میرود
بعدم میرود - و اگر مستمرے ماند ایں نیز مستمر می ماند
و اگر منقطع مے گردد آں نیز منقطع می گردد - چہ نیت
مثل ایماں امری است زمانی غیر قار الذات[1] و آنکہ
بزباں می گویند خبرے است ازاں و علامتی ست
براں - آنکہ حقیقت ایمانی ہمیں الفاظ و کلام است

کہ ثابت ہے کہ اہلال مذکور اور ذبح میں زمانے کا اتحاد ہے
اور اتحاد بھی اس طرح کہ یہ (اہلال) اگر زمانے کے پہلے حصے میں
واقع ہوا تو ذبح کو اس فاصلے کے بعد کے جزء زماں میں رکھا ہے - یقینی
ہے کہ اجنبی کا فصل درمیان میں ہوگا ثانی پر اثر کے کام میں خلل انداز
ہو - اور تم جانتے ہو کہ یہاں پر اگر اجنبی کا فصل متصور ہے تو
پہلا ارادہ دوسرے کے فسخ کے ساتھ بغیر اسکے دوسرے کا ارادہ اس کے
بدلے میں کیا جائے یا اللہ کے لئے نیت کی تبدیلی متصور ہے کیونکہ پہلی
نیت کو ختم کر دیئے والا یا تو دوسری نیت ہوگی جو کہ اول کے
متضاد ہو یا سرے سے نیت ہی نہ ہو - دوسری صورت میں اسی
پہلی نیت کا فسخ ہوگا جو کہ ذبح کے ارادے کے فسخ کو مستلزم
ہے - یہ صورت ہمارے زیر بحث مسئلے سے تعلق نہیں رکھتی -

باقی رہ گئی پہلی صورت تو وہ البتہ ہمارے زیر بحث مسئلے
سے تعلق رکھتی ہے یعنی بظاہر کہہ سکتے ہیں کہ یہ جانور بجملہ

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ

ہے - لیکن جو لوگ گہری نظر رکھتے ہیں وہ پہچانتے ہیں کہ حرمت
کی علت پہلی نیت تھی کہ اہلال کے ذریعہ پہلے تو دوسروں کو
متنبہ کر دیا تھا مگر جب وہ نیت دوسری نیت سے بدل گئی
تو معلول اول بھی معلول ثانی سے تبدیل ہو گیا - کیوں کہ علت
معلول کے ساتھ دست و گریباں ہوتی ہے خاص طور پر تساوی
کی صورت میں علت اگر وجود میں آتی ہے تو معلول بھی وجود
میں آتا ہے اور اگر علت نابود ہو جاتی ہے تو معلول بھی نابود
ہو جاتا ہے - اگر علت مسلسل رہتی ہے تو معلول بھی مسلسل رہتا
ہے اور اگر علت منقطع ہو جائے تو معلول بھی منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ
نیت ایمان کی طرح زمانی غیر قار الذات[1] امر ہے اور یہ جو زبان سے
کہتے ہیں تو یہ نیت کی خبر ہے اور اس نیت کی نشانی ہے اور یہ

[1] زمانی غیر قار الذات یعنی جو اپنے زمانے کے اعتبار سے بدلتا ہے ایک حالت پر اسکو قرار نہیں

ورنہ لازم آید کہ مومناں ہم وقت تلفظ بکلمۂ اسلام مسلمان و مومن باشند و در باقی اوقات منجملہ کفار ہمچنیں تلفظ بہ بسم اللہ وقت ذبح خبری است کہ امر معنوی و علامتی است براں کہ مراد ایں لفظ ہاں امر معنوی ہر کس و ناکس پے نمی برد گو عاقلاں سلیم الفطرت از بعض علامت بشناختہ باشند لیکن ایں قسم دلالات اول در حق ہر کس و ناکس مفید نیست دوم ہر وقت و علامات ظاہری اطلاع بر امر باطن تواں شد۔ بنابرآں قانون عام فہم وضع کردند یعنی وقت ذبح بسم اللہ شرط گردانیدند تا دیگراں را حرج پیش نیاید و چوں پاس یک کس بر لحاظ جملہ بنی آدم غالب نتواں شد و در حلیل بہ یکے و تحریم بر باقیاں تفرقہ بود در حق ذابح نیز با آنکہ نیتش درست بود حرام گشتہ و چنانکہ یک شاہد رویت ہلال عید را نابت جملہ بنی آدم داشتہ بودند رجا نیز ایں کس را تابع باقیاں گردانیدند۔

علاوہ بریں ضرورت ظاہر فعل کہ بہ نیت مثل جسم است برائے جان از کلام سابق دریافتہ باشی۔ الغرض چنانکہ اصل صلوٰۃ حضور دل است باایں ہمہ ضرورت ارکان مخصوصہ از قیام و قعود و رکوع و سجود افتاد ہمچنیں اگرچہ اصل حلت جان نیت دل باشد تاہم بہر حلت ضرورت فعل ذبح با نام خدا است تا روح و جسم پیوستہ شرکاں شوند کہ ازیں نوع مقصود است۔

ایں ہمہ کہ گفتہ شد بر بنائے مذہب حنفی بود۔ باقی ماند مذہب شافعی و مالکی بر بنائے آں ضرورت ایں تقدیم نیست چہ علاوہ گفتن امام شافعی و امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ

کہ ایمان کی حقیقت یہی اعتقاد اور کلام ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ مومن لوگ بھی کلمۂ اسلام کے پڑھنے کے وقت مسلمان اور مومن ہوں اور باقی اوقات میں منجملہ کفار کے ہوں۔ اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا دل کی نیت پر نشانی ہے کہ بسم اللہ کے سوا اس دل کی نیت کے اظہار کیلئے اور کسی لفظ کی طرف کوئی نہیں جاتا اگرچہ سلیم الفطرت عقلمند بعض علامتوں سے پہچان لیں۔ لیکن اس قسم کی دلالتیں اوّل تو ہر کس و ناکس کے حق میں مفید نہیں ہیں۔ دوسرے ہر وقت ظاہری نشانیاں باطنی معاملات پر اطلاع کا باعث نہیں ہو سکتیں۔ لہذا علماء نے ایک عام فہم قانون وضع کیا یعنی ذبح کے وقت بسم اللہ کو شرط قرار دے دیا تاکہ دوسروں کو تکلیف پیش نہ آئے اور جب ایک آدمی کا لحاظ تمام بنی آدم کے لحاظ پر غالب نہ ہو سکا اور ایک کے لئے حلال ہونے اور باقی لوگوں کے لئے حرام ہونے میں کیونکہ بسم اللہ کی تفریق ہے تو ذبح کرنے والے کے حق میں بھی اسکے باوجود کہ اس کی نیت درست ہو حرام رکھا اور جیسا کہ عید کے چاند کی رویت کے ایک گواہ کو تمام بنی آدم کے تابع رکھا تھا تو یہاں بھی اس شخص کو باقی کے تابع بنا دیا۔

اس کے علاوہ ظاہر فعل کی ضرورت جو کہ نیت کے لئے روح کے واسطے جسم کی مانند ہے پچھلے بیان سے آپ نے معلوم کر لی ہوگی۔ غرض یہ ہے کہ جیسا کہ اصل نماز دل کی حضوری ہے لیکن باایں ہمہ ارکان مخصوصہ قیام، قعود، رکوع اور سجود کی ضرورت پڑی۔ اسی طرح اگرچہ حلت کی اصل روح یہی دل کی نیت ہے تاہم پھر بھی حلت کے لئے خدا کے نام کے ساتھ ذبح کرنے کی ضرورت ہے تاکہ روح اور جسم مل کر ان نتائج کو پیدا کریں جو اس قسم سے مقصود ہیں۔

یہ سب کچھ جو کہا گیا مذہب حنفی کی بنیاد پر کہا گیا۔ باقی رہا شافعی و مالکی مذہب تو ان کے مذہب کی بنیاد پر اتنی بات کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ

متروک التسمیہ را ممنوع کرده باشند یا سہوا دلیل است واضح برآنکہ علت حلت و حرمت ہماں نیت است خود او شاں و تلفظ تسمیہ وقت ذبح دلیل است براں و خبر است ازاں نہ آنکہ اصل و علت حکم فقط تلفظ است و سہو را دراں دخل نیست نظر بریں واضح است کہ در صورت ظہور و تیقن نیت بغیر اللہ تلفظ کنند یا نہ کنند ذبیحہ حرام باشد بوجہ بنائے حلت ذبیحہ مسلم اگرچہ عمداً ترک تسمیہ کرده باشند ہمیں بود کہ اثر توحید از اقرار او و ہر کار او ظاہر است بعد شہادت ایں دلیل اکنوں چہ حاجت است کہ از تلفظ استخبار حقیقت کنند یا ازیں علامت حال باطن پرسند مگر چنانکہ ایں طرف وضوح دلیل عام دربارہ اطلاع مافی الضمیر کافی شد ضرورت علامت خاص اعنی تسمیہ نیفتاد ہمچنیں بطرف مقابل ہم ہمیں وضوح مافی الضمیر را کافی باید فہمید واز علامت خاص اعنی تسمیہ خدا نباید پرسید کہ اول خبر تلفظ بعد شہادت قرائن مسموع نمی تواں شد چنانکہ گذشت۔

دوم چوں خبر موافق واقع اعنی تلفظ مطابق نیت موجود نشد چنانکہ ہمیں دم واضح شد خبر مخالف واقع اعنی تلفظ نام خدا وقتیکہ نیت لغیر اللہ باشد ہرگز ضرور باشد علاوہ بریں ہر خبر را در خارج مصداقی باشد کہ مطابقت و عدم مطابقت آں معیار صدق و کذب است و بہر اطلاع مطابقت و عدم مطابقت ضرور است کہ ہم از مخبر عنہ نیز خبردار باشند نظر بریں لازم است کہ علم تحقق مصداق مذکور از علم مطابقت سابق باشد و پیدا است کہ ہم نشد خبر است اگر چہ مثل
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

متروک التسمیہ جانور کو حلال کہنا خواہ جان کر بسم اللہ ترک کریں یا بھول کر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حلت اور حرمت کی علت انکے نزدیک ذبح کی نیت ہے اور ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا اس نیت پر دلیل اور اس کے متعلق خبر ہے نہ یہ کہ حکم کی علت اور اصل صرف بسم اللہ کا پڑھنا ہے اور سہو کو اس میں دخل نہیں ہے۔ نظر بریں واضح ہے کہ غیر اللہ کی نیت کے تیقن اور ظہور کی صورت میں بسم اللہ پڑھیں یا نہ پڑھیں ذبیحہ حرام ہوگا۔ کیونکہ مسلمان کے ذبیحہ کی حلت کی بنیاد اگرچہ اس نے بھول کر بسم اللہ چھوڑ دی ہو یہی ہے کہ توحید کا اقرار اسکے ہر کام اور اقرار سے ظاہر ہے اس دلیل کی شہادت کے بعد اب کیا ضرورت ہے کہ تلفظ کے متعلق حقیقت کی خبر معلوم کریں یا اس علامت سے باطن کا حال پوچھیں مگر جیسا کہ اس طرف عام دلیل کی وضاحت مافی الضمیر کی اطلاع کے بارے میں کافی ہوگئی تو خاص علامت یعنی بسم اللہ کہنے کی ضرورت نہ پڑی اسی طرح دوسری طرف بھی مافی الضمیر کی اسی وضاحت کو کافی سمجھنا چاہئے یعنی قرائن کی شہادت کے بعد اول تو بسم اللہ پڑھنے کی خبر سنی نہیں جا سکتی جیسا کہ دیکھا ہے۔
دوسرے واقع کے موافق جب خبر یعنی نیت کے مطابق تلفظ موجود نہ ہوا جیسا کہ ابھی واضح ہوا تو واقع کے مخالف خبر یعنی خدا کے نام کا تلفظ جبکہ نیت غیر اللہ کی ہو کس طرح ضروری ہوگی اسکے علاوہ ہر خبر کے لئے خارج میں ایک مصداق ہوتا ہے اس خبر کا مطابق یا غیر مطابق ہونا صدق و کذب کا معیار ہے اور مطابقت اور غیر مطابقت کی اطلاع کیلئے ضروری ہے کہ مخبر عنہ[1] سے بھی خبردار ہوں۔ بنا بریں ضروری ہے کہ مصداق مذکور کے تحقق کا علم مطابقت کے علم سے پہلے ہو اور تمہیں معلوم ہے کہ ابراہیم خبر ہے جیسے
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

[1] جس کے متعلق خبر دی جاتی ہے۔ مترجم

بلکہ آنحضرت طالبش بدلالت قرینہ کہ آں اشارہ کردہ باشد
وجزء جزئیہ این خبر ہمیں تقریب باطنی است کہ کسی نیت
است. پس اول علم تحقق نیت باید تا معیار مطابقت
و لا مطابقت شود لیکن نیت از امور قلبیہ و احوال باطنی
است کہ اطلاع برآں جز بدلالت قرائن حصول
نیست. ازیں جا معلوم دانستہ باشی کہ در صورت اختلاف
لفظ و قرائن اعتبار قرائن را باشد نہ لفظ را.
پس آنہاں کہ بمقابلہ

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن
كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ

قرینہ ذبیحہ اسم شیخ سدو وغیرہ را حلال گفتہ اند بحقیقت
الامر پی نبردہ اند

مراد شارع این است کہ اگر شما را علم بذکر نام خدا
ذبیحہ حاصل شود در خوردنش تأمل نباید کرد. باقی حال علم
و عدم علم خود دریافتی کہ چگونہ حاصل می شود. و وجہ مراد
بودن علم قطع نظر ازاں کہ گفتہ شد این ہم است کہ جملہ
معاملات آدم کارش بار مربوط بعلم ان است اگر کسی معاملہ
اہل ایمانی کردنی است مثل نکاح وغیرہ اول علم ایمان باید اگر
معاملہ کفر کردنی است اول اطلاع کفرش باید واگر معاملہ
دوستانہ میکند جز از دوستی و محبت می باید. واگر
معاملہ دشمنانہ می نماید اول تحقیق دشمنی لازم است

بہر حال خوردن ذبیحہ کسی آنگاہ حلال باشد کہ اطلاع
ذکر نام خدا حاصل شدہ باشد. مگر مصداق ذکر حسب ایماء
مذہب مالکی و شافعی ہماں ذکر قلبی است و تلفظ آں یکے
از سامان ہای اطلاع گفت بلکہ عمدہ تر از ہمہ سامان
ہای آں۔

بلکہ آنحضرت طالبش کی دلالت قرینہ[1] الفراض کی طرف اشارہ کا کام
بھی کیا ہوگا اور جزئیہ اس خبر کے یہی باطنی تقریب ہے
جس کو نیت کہا جاتا ہے پس پہلے نیت کے تحقق کا علم چاہیے تاکہ
مطابقت اور غیر مطابقت کا معیار ہو جائے لیکن نیت دل اور
باطنی احوال اور معاملات میں سے ہے کہ اس پر اطلاع سوائے قرائن
کی دلالت کے بغیر اطلاع خیال میں نہیں آ سکتی یہیں سے تم نے
جان لیا ہوگا کہ قرائن اور لفظ بسم اللہ کے اختلاف کی صورت
میں قرائن کا اعتبار ہوگا نہ کہ لفظ کا پس جن لوگوں نے

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن
كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ

کے ظاہر پر قرینہ ہو کر شیخ سدو کے نام پر ذبیحہ کو حلال کہا
ہے وہ حقیقت میں مسئلہ کی تہ تک نہیں پہنچے ہیں.

شارع کی مراد یہ ہے کہ اگر تمہیں ذبیحہ پر خدا کا نام لینے
کا علم حاصل ہو جائے تو اس کے کھانے میں تامل نہیں کرنا چاہیے
باقی علم اور لاعلمی کا حال تم نے خود سمجھ لیا ہے کہ کس طرح حاصل
ہوتا ہے اور علم کے مراد ہونے کی وجہ اس بات سے قطع نظر جو بیان
ہوئی ہے یہ بھی ہے کہ تمام معاملات میں علم ہی کا اعتبار ہے اگر کسی
کے ساتھ اہل ایمان کی نکاح وغیرہ کا معاملہ کرنا ہے تو پہلے ایمان کا علم چاہیے
اور اگر کفر کا معاملہ کرنا ہے تو اول کفر کی اطلاع چاہیے اور اگر کسی کی دوستی
معاملہ کرنا چاہتا ہے تو دوستی اور محبت کی خبر چاہیے اور اگر دشمنوں
جیسا معاملہ کرنا ہے تو پہلے دشمنی کی تحقیق لازم ہے.

بہر حال کسی کے ذبیحے کا کھانا اس وقت حلال ہوگا
کہ خدا کے نام کے ذکر کی اطلاع حاصل ہو گئی ہو مگر ذکر کا مصداق
مالکی اور شافعی مذہب کے شارحین کے مطابق وہی قلبی ذکر ہے
اور اس ذکر قلبی کا بسم اللہ کے ذریعہ تلفظ اسی قلبی ذکر کے اطلاع
کے اسباب میں سے ایک سبب ہے بلکہ اس اطلاع کے سامانوں میں
سب سے عمدہ سامان ہے.

[1] اس کی تعریف پہلے مکتوبات میں [illegible] مترجم

و موافق مشرب حنفی ذکر کلی مشکک است که اول و
اقدم افراد آں ذکر قلبی است۔ و ذکر زبانی بوجہ ثانی
است یا اگر بطور عموم مجاز ذکر را از معنی اصلی کرد ذکر قلبی
بود چنانچہ ترجمہ اش در فارسی بہ یاد شاہد بر آں است
عام گردانیدہ ذکر قلبی و لسانی ہمہ را فرا گرفتہ اند مگر
بہر حال علت اطلاق ذکر بر ذکر لسانی ہموں دلالت
او ست بر ذکر قلبی کہ بناء خیر بودن آں از آں بیان است
پس اگر دلالت بیاں دروغ بر آید ایں اسم از پیشانیش
محو خواہد شد و اطلاق ذکر دریں وقت غلط خواہد بود و بجملہ

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

خواہد گردید نہ از قسم

مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

تا حلال را بماں دست آویزی آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

بود۔ آری اگر تسمیہ ذبح ہم الفاظ نکاح و طلاق و عتاق
در تاثیر خود محتاج نیت نبودی۔ چنانچہ در باوی النظر
از کلام ہدایت انجام حضرت سرور انام صلی اللہ علیہ وسلم

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَ هَزْلُهُنَّ جِدٌّ

ہمیں می تراود۔ اگرچہ تحقیق ایں معنی در مقامات گذشتہ
آمدہ است مگر بر ظاہر آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

چسپیدہ ایں قسم ذبائح را کہ نیت بہر غیر خدا است
و بر زبان نام پاک او تعالیٰ۔ چنانچہ در بز شیخ سدو
می باشد اگر حلال گفتند البتہ بجائی خود بود مگر
اول تخصیص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم امور ثلاثہ مذکورہ را

ہو حنفی مسلک کے موافق ذکر کلی مشکک ہے جس کے زیادہ
مقدم اور زیادہ اول افراد میں سے قلبی ذکر ہے اور زبانی ذکر دوسرا
درجہ ہے۔ یا یہ کہ عام مجاز کے طور پر ذکر کو اصلی معنی سے کہ قلبی
ذکر ہوتا ہے جیسا کہ اس کا فارسی میں یاد سے ترجمہ اسی پر گواہ
ہے عام قرار دے کر قلبی اور لسانی ذکر نے تمام کو گھیر لیا ہے مگر ہر
حال میں ذکر لسانی کو ذکر کہنے کی علت یہی ہے کہ ذکر قلبی پر دلالت
ہے کہ ذکر لسانی سے ذکر قلبی کے بہتر ہونے کی بنیاد اسی پر ہے
پس اگر ذکر قلبی پر ذکر لسانی کی دلالت جھوٹی ہو تو یہ نام اس کی
پیشانی سے مٹ جائیگا اور اس وقت ذکر کا اطلاق اس پر غلط ہوگا اور

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں داخل ہو جائیگا نہ کہ

مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کی قسم سے تاکہ حلال کہنے والوں کو

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

سے سند پکڑنے کی مجال ہو۔ ہاں اگر ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا
نکاح، طلاق اور عتاق کے لفظوں کی طرح تاثیر میں نیت کا محتاج نہ
ہوتا جیسا کہ ظاہر نظر میں کلام ہدایت انجام حضرت سرور انام صلی اللہ علیہ وسلم
تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کی سنجیدگی بھی سنجیدگی اور ہنسی بھی سنجیدگی ہے
سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ اگرچہ اس معنی کی تحقیق مقامات میں
گذر چکی، اس وقت البتہ اگر وہ اس آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

کے ظاہر پر چسپاں کر کے اس قسم کے ذبائح کو کہ جن میں غیر خدا کی
نیت ہے اور زبان پر اس بلند خدا کا پاک نام جیسا کہ شیخ سدو کے
بکرے میں ہوتا ہے، اگر حلال کہتے تو اپنی جگہ ٹھیک مگر اول نبی صلی اللہ
علیہ وسلم کے مذکورہ تینوں امور نکاح طلاق اعتاق کی تخصیص

ے کل مشکک کے متعلق ہم پہلے کسی کتب کے حاشئے میں لکھ چکے ہیں۔ مترجم

بانکہ ہزل آن نیز حکم جِد دارد در بارہ نمود۔ الحکم نیت فاتح ہر قسم کہ باشد کافی است۔

دوم فرق قربانی و غیر قربانی و ضحایا و بُدن وغیرہ احکام کہ محض بر فرق نیت مبنی است دلیلی است روشن بر آنکہ با وجود اتحاد صورت ذبح و ذکر مقرر این فرق از نیت خاستہ و اگر بالفرض دریں بارہ تسمیہ ذبح نیز ہم عنان نکاح و طلاق و عتاق باشد باز ہم چہ سود کہ نیت را در نکاح ہم تاثیری است کہ ہمہ میدانند۔ حدیث

مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا
أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا

وحدیث فاظفر بذات الدین

اول بریں قدر دلالت دارد۔ دوم نکاحیکہ بقصد اتباع سنت سنیہ یا احتراز از زنا یا قصد صحبت صالح یا صالحہ بوقوع آمدہ باشد بہتر از نکاحیکہ بغرض تلذذ یا تحصیل مال بستہ شود افضل است و محمل حدیث

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ الخ

آں است کہ نکاح و طلاق وغیرہ بانیت و بی نیت بر طورکہ باشد بجای خود موجب آثار اصل نکاح و طلاق می باشند اما آنکہ در صورت نیت ہم تفاوتی رو نمی دہد و فرقی پدید نمی آید ہرگز از کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم در ذہن عاقلی نمی آید و میدانی کہ در صورت نیت لغیر اللہ ایں نیست کہ نیت نیست تا چشم فلاں خنک شود بلکہ نیت است لغیر اللہ چہ ظاہر است کہ

اس طور پر کہ ان تینوں کو مذاق میں کہنا بھی حقیقت کا حکم رکھتا ہے ہر قسم کے ذبح کرنے والے کی نیت کے آثار کے ظاہر ہونے کیلئے کافی ہے

دوسرے قربانی اور غیر قربانی اور ضحایا[1] اور بُدن وغیرہ احکام کا فرق جو کہ صرف نیت کے فرق پر مبنی ہے اس بات پر روشن دلیل ہے کہ ذکر مقرر بسم اللہ اور ذبح کی صورت کے اتحاد کے باوجود یہ فرق نیت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اگر بالفرض اس بارہ میں ذبح کے وقت کی بسم اللہ بھی نکاح، طلاق اور عتاق کے ہم مرتبہ ہو جائے تو پھر کیا فائدہ کیونکہ نیت کو نکاح میں بھی ایسی تاثیر ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ حدیث

جس شخص کی ہجرت دنیا کی طرف ہو کہ وہ اسے پا لینا چاہتا ہے یا عورت کی طرف کہ اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو اسکی ہجرت اسی کے لئے ہے۔

اور حدیث فاظفر بذات الدین (دین والی کو حاصل کر کے کامیاب ہو) اول اسی قدر پر دلالت کرتی ہے۔ دوسرے وہ نکاح کہ سنت سنیہ یا زنا سے بچنے کیلئے یا صالح آدمی یا صالحہ عورت کیساتھ صحبت کے ارادے سے وقوع میں آیا ہو یقیناً ایسا نکاح اس نکاح سے جو لذت حاصل کرنے یا مال پانے کی غرض سے ہو افضل ہے اور اس حدیث

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ

کے معنی یہ ہیں کہ نکاح اور طلاق وغیرہ نیت اور بغیر نیت جس طرح سے بھی ہوں، اصل نکاح اور طلاق کے اثبات کا موجب اور مثمر ہونگے لیکن یہ کہ نیت کی صورت میں بھی کوئی بھی فرق نمودار نہیں ہوتا تو یہ بات ہرگز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے کسی دانشمند کے ذہن میں نہیں آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ غیر اللہ کی نیت کی صورت میں یہ بات نہیں ہے کہ نیت نہیں ہے کہ حلال کہنے والوں کی

[1] ضحایا اضحیہ کی جمع ہے اور قربانی کے وہ جانور جو بقرعید کے دن قربانی میں ذبح کرتے ہیں۔ مترجم

اضافت خداوندی یا اضافت غیر خداوندی از لوازم مختصات نیت است نہ چیز دگر۔ واگر باین لحاظ کہ در نکاح و طلاق عمل ہمیں الفاظ ایجاب و قبول یا انتِ طالق حتماً می باشد کہ در صورت ہزل نیت اصلی زیر دامن آں نمی باشد وایں حاصل کرخواستگار نیت است اراقۃ دم است تسمیہ بمقابلہ نیت خدا یا غیر خدا و متردد می ماند آید کہ از تفاوت آنکار کہ مذکور شد تفاوت در عمل ذبح کہ ریختن خون است ظہور خواہد کرد۔ مگر ایں تفاوت را با تسمیہ چہ کار کہ آں از نیت ذبح بیکسو افتادہ است وازیں جہت ے آں گفت کہ اصل تسمیہ بظہور آمد و بر نیتی قرار عمل نیست و ہمانا بشابہ نکاح و طلاق ہزل است کہ خالی از نیت می باشد۔

جواب شبہ جواب اول ہمہ مفہوم مخالف است کہ از تخصیص

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ

می برآید و بتائید اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ نزد حنفیہ واجب الاطاعت گردید

ذبح بے تسمیہ نزد حنفیہ حرام دوم از بریں اجمال عالبتہ ے گویا ہر نیت۔ ما حاصل

ما ایں چنیں ہفوات فریقین خیال باطل است۔ نزد حنفیہ اراقت دم از محل مخصوص با تسمیہ فعل واحد است۔ در حق تزکیہ اگرچہ فی حد ذاتہ بعد از امور متعدد باشد ولیکن اگر چہ بہ بکر کہ تنہا فعل ذکر بے تسمیہ کار بعد از تزکیہ نیست ورنہ متروک التسمیہ عمدًا را حرام می گفتند ونہ تنہا تسمیہ قطع نظر از اراقت دم از محل معلوم کار تزکیہ تواں کرد ورنہ جانوری را کہ بسم اللہ گفتہ بسنگ کشتہ باشند حلال می دانستند اندریں صورت یقین کہ بناء فعل ذبح بود جساں نیت از بعد تسمیہ ظہور خواہد کرد۔

دل خوش ہو جائے بلکہ نیت ہے تو غیر اللہ کے نہ ہے گو کہ ظاہر ہے کہ اضافت خداوندی یا اضافت غیر خداوندی نیت کے مخصوص کرنے والے لوازم میں سے ہے نہ کسی اور چیز کے اور اگر اس لحاظ سے کہ نکاح اور طلاق میں انہی ایجاب و قبول کے الفاظ کا عمل یا انتِ طالقٌ کو ایسے طلاق اور نشان کے طور پر لیں جو سکتا ہے کہ مذاق کی صورت میں اصل نیت اسکے اندر ہوتی ہے اور یہاں پر وہ حاصل جو کر نیت کا خواہشمند ہے خون بہانا ہے خدا یا غیر خدا کی نیت کے مقابلے میں تسمیہ واقع نہ ہو کر کسی کا شک کرنے والے کے دل میں تنے کر انکار کے فرق سے جن کا ذکر ہو چکا ذبح کے فعل میں کہ خون بہانا ہے فرق ظہور میں آئیگا لیکن اس فرق کو تسمیہ سے کیا تعلق ہے کہ وہ ذبح کی نیت سے الگ واقع ہوا ہے اور اس سبب سے کہہ سکتے ہیں کہ عمل تسمیہ ظہور میں آگیا اور اس کا قرار کسی نیت پر نہیں ہے اور وہ ہزل کے طلاق اور نکاح کی جگہ ہے جو کہ نیت سے خالی ہوتا ہے۔

جواب شبہ اس کا پہلا جواب تو وہی مخالف مفہوم ہے جو کہ

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ

کی تخصیص سے نکلتا ہے اور انما الاعمال بالنیات کی تائید سے حنفیہ کے نزدیک واجب الاطاعت ہوگئی۔

حنفیہ کے نزدیک بغیر بسم اللہ پڑھے ذبیحہ حرام ہے دوسرے شبہ کی رو سے بیہودہ لوگوں کو ابتہ فریفتہ کر سکتے ہیں لیکن عقلمندوں کو ان جیسی فضولیات سے فریفتہ کرنا باطل خیال ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خاص جگہ سے بسم اللہ پڑھ کر خون بہانا ایک ہی فعل ہے تزکیہ کے حق میں اگر چہ فی حد ذاتہ دو فعل ہوں کے دونوں بسم اللہ اور خون بہانا ایک دوسرے کے خلاف ہیں اگر یہی دلیل کر پڑھتے ہو تو غور کرو کہ بسم اللہ کے بغیر صرف ذبح کا فعل تزکیہ کا کام کرنے والا نہیں ہے ورنہ متروک التسمیہ عمدًا کو حرام نہ کہتے اور نہ صرف بسم اللہ پڑھنا خاص جگہ سے خون بہانے سے علیحدہ ہو کر تزکیہ کا کام کر سکتا ہے ورنہ اس جانور کو جسکو بسم اللہ پڑھ کر پتھر سے مارڈالا ہو

مسلک امام شافعی در ذبح

و نزد شافعیہ فعل ذبح اگرچہ بظاہر مستقل در تذکیہ نمی نماید اما نزد اہل فہم ظاہر است کہ نزد ایشاں نیز تسمیہ از متممات و لواحق فعل ذبح است، چیزی مستقل نیست کہ فعل ذبح را مستقل در تذکیہ تواں گفت۔

فرق میان احناف و شوافع

اگر فرق است ہمیں است کہ حنفیہ اسم را فعل کتابت کردہ استعانت قلم از دست می برآید تذکیہ را بی استعانت تسمیہ وقت ذبح ممکن نداند و شافعیہ و مالکیہ مثل پوشیدن نان پندارند کہ بے آنکہ چوبی مدور بہ سنگ اندازند پہنا کنند یعنی نان را، و تنہا بدست نیز پہنا کنند امّا حسن صورت چنانکہ بہ آلہ مذکور حصول است بی آلہ حصول نیست۔

از نسیان اسم اللہ نہ گفتن

و اگر متروک التسمیہ سہواً را حلال گفتہ اند و اجازت داده اند آن را

جمیل است کہ در خوردن و نوشیدن صائم را جنایاتی مقبولہ باشد چنانکہ خوردن و نوشیدن او از اصل مناقض صوم است، بجنسہ چنانکہ حالی امساک است از خوردن، بجنسہ ترک تسمیہ حکم

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

از مناقضات حلت و تذکیہ بود، اما چنانکہ آنجا رخصت داده اند و از نقص حسابی نگرفتہ اند اینجا نیز ناسیاں را مرفوع القلم داشتہ اند۔

بالجملہ چناں کہ آنجا صوم نبود و بوجہ حسن نیت در حساب صوم میگیرند، ہمچنیں اینجا تذکیہ نباید فہمید، اما بوجہ حسن نیت بحساب تذکیہ باید گرفت و نیت حسن ہمیں نیت قربانی یا

حلال جانے اس صورت میں بھی نیت کہ فعل ذبح کی بنیاد تھی وہی نسبت بسم اللہ کہنے کے بارے میں ظہور کرے گی۔

اور شافعیہ کے نزدیک فعل ذبح اگرچہ بظاہر تذکیہ میں مستقل دکھائی دیتا ہے لیکن اہل فہم سے پوشیدہ نہیں کہ انکے نزدیک بھی تسمیہ متممات اور فعل ذبح کے لواحق میں سے ہے کوئی مستقل چیز نہیں ہے کہ فعل ذبح کو تذکیہ میں مستقل کہہ سکیں۔

فرق درمیان حنفیہ و شافعیہ

اگر فرق ہے تو یہ ہو کہ حنفیہ فعل کتابت کی طرح کہ قلم کی مدد کے بغیر ہاتھ سے کتابت نہیں ہو سکتی تذکیہ کو بسم اللہ کی مدد کے بغیر ذکر کے وقت ممکن خیال نہیں کرتے ہیں اور شافعیہ اور مالکیہ روٹی کے پھیلانے کی مانند گمان کرتے ہیں کہ بیلنے کے ذریعہ پتھر پر اگر پھیلاتے ہیں یعنی روٹی کو۔ اور تنہا بیلنے اور چکلے کے بغیر ہاتھ سے بھی بڑھاتے ہیں اور روٹی کی صورت کا حسن جیسا کہ بیلنے اور چکلے سے خیال میں آسکتا ہے آلہ کے بغیر نہیں آسکتا۔

بھول کر بسم اللہ نہ کہنا

اور یہ بات کہ علماء نے بھول کر بسم اللہ نہ کہے جانے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اور کھانے کی اجازت دی ہے تو یہ اسی قبیل سے ہے کہ روزہ دار کے بھول کر کھانے پینے کو جائز رکھا ہے جیسا کہ تم نے سنا ہوگا جیسا کہ کھانا اور پینا اصل کے اعتبار سے روزے کو توڑنے والا ہے روزہ کی حقیقت جیسا کہ تم نے معلوم کر لیا ہے بسم اللہ کا چھوڑنا بھی بحکم آیت

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

حلت اور تذکیہ ذبیحہ کے منافی امور میں سے ہے لیکن جیسے کہ وہاں روزے میں اجازت دیدی ہے اور اس منافی امر کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے تو یہاں ذبیحہ میں بھی بسم اللہ بھول جانے والوں کو قابل مواخذہ نہیں سمجھا ہے

الحاصل جیسا کہ وہاں روزہ نہیں ہوتا اور حسن نیت کی وجہ سے صوم کے کھاتے میں اسکو شامل کرتے ہیں اسی طرح یہاں بھی ذبیحہ میں تذکیہ نہ سمجھنا چاہئے لیکن حسن نیت کی وجہ سے تذکیہ کے کھاتے میں شامل

نیست قبول نعمت الٰہی است کہ فرمان

كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا

در بارۂ قبول آں صادر شدہ۔ بالجملہ تسمیہ چیزے جداگانہ نیست بظاہر از متممات و آلات فعل ذبح است و فعل ذبح در حق آں چیز کامل است بہر آں اگرچہ در وجود خود نیز فعلے است از افعال

نظر را تیز کردہ بنگر | واگر نظر را تیز کردہ بنگری قصہ معکوس است۔ تیر کفی است عامل تزکیہ

بسم اللہ است و اراقت دم از محل معلوم از آلات آں امام جای چنانکہ و الحق تزکیہ از تزکیہا ای تسمیہ ظاہری است و جای از آثار تسمیہ باطنی کہ ہمانا نیت تقرب یا نیت قبول نعمت است۔ و بہیش خود فہمیدہ باشی۔ چہ تزکیہ از زکی بالتفات آید کہ نام او تعالیٰ است نہ ایں فعل کہ اورا بہ زکی و غیر زکی وصف تواں کرد۔

تزکیہ چیست | واگر گوئی تزکیہ عبارت از جدا کردن خون نجس است کہ از فعل ذبح بر آید بمعنی است مجردی تا داد خواہش از خارج ترجیح تواں یافت۔

جواب | جوابش ایں است کہ اول تزکیہ را تسلیم نمی کنم کہ موضوع بہر ایں معنی است ورنہ لازم بود کہ مجرد اراقت بطوریکہ باشد خصوصاً وقتیکہ از موضع معلوم برآوردہ شود۔ دریں باب کافی می شد۔ چہ اراقت دم در تحقق خون محتاج بسم اللہ نیست کہ بے تسمیہ میسر نہ آید۔

و از ینجا است کہ آں گفتن تسمیہ بہر فعل ذبح بجائی خود نیست وہم اگر مراد از تزکیہ ہمیں است تاہم چہ زیاں۔ ایں وقت بگوئیم کہ علت و اباحت اکل فقط بہ تزکیہ موقوف نیست چیزی دیگر نیز باید کہ بے تسمیہ بدست نمی آید۔ الحق اثر کہ فیض تسمیہ تواں گفت نیز ضروری است در بارۂ تعیین

کرنا چاہیئے اور یہی تو یہ حضرت قربانی کی نیت ہوا نعمت الٰہی کی قبولیت کیونکہ حکم

کھاؤ تم پاکیزہ چیزیں اور نیک عمل کرو

اسکی قبولیت کے بارے میں صادر ہوا۔ حاصل بسم اللہ کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے بظاہر فعل ذبح کے آلات اور متممات میں سے ہے اور ذبح کا فعل اس کے حق میں تزکیہ کیلئے فاعل کی طرح ہے۔ اگرچہ وجود کی حد میں خود وہی افعال میں سے ایک فعل ہے۔

نظر کو تیز کرکے دیکھو | اور اگر نظر کو تیز کرکے دیکھو گے تو قصہ برعکس ہے۔ تزکیہ کا فاعل بسم اللہ ہے

اور مقررہ جگہ سے خون بہانا اس کے آلات میں سے ہے لیکن کسی جگہ جیسا کہ تم نے جان لیا ہے تزکیہ ذبیحہ ظاہر یعنی تسمیہ کے سبب آثار میں سے ہے اور کسی جگہ ذکر الٰہی کے آثار میں سے ہے کہ وہی تقرب کی نیت یا قبول نعمت کی نیت ہے۔ اسکی وجہ تم نے خود سمجھ لی ہوگی۔ کیونکہ تزکیہ تزکی سے بالتفات آتا ہے کہ اس اللہ تعالیٰ کا نام ہے نہ یہ فعل کہ اسکو زکی اور غیر زکی کے ساتھ وصف نہیں کر سکتے۔

تزکیہ کیا ہے | اور اگر تم کہو کہ تزکیہ نجس خون کے علاوہ کرنے کا نام ہے جو کہ ذبح کے فعل سے نکلتا ہے نہ کہ جو کہ صفت ہے تاکہ خارج سے اس کے داخل کرنیکی ترجیح ہو سکے۔

جواب | اس بات کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہم تزکیہ ہی کو تسلیم نہیں کرتے جو کہ اس معنی کے لئے موضوع ہے ورنہ لازم ہوگا کہ صرف خون بہانا جس طرح سے بھی ہو خاص طور پر اس وقت معلوم جگہ سے نکالا جائے اس بارے میں کافی ہوتا۔ کیونکہ خون کا بہانا اور خون کا گرانا بسم اللہ کا محتاج نہیں کہ بسم اللہ کے بغیر میسر نہ آسکے۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ کہنے کا آلہ فعل ذبح کے لئے بجائے خود نہیں ہے۔ دوسرے اگر تزکیہ سے مراد یہی ہو تو پھر کیا نقصان ہے اس وقت ہم کہتے ہیں کہ کھانے کی علت اور اباحت صرف تزکیہ پر موقوف نہیں ہے دوسری چیز بھی چاہیئے جو بسم اللہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ یعنی وہ اثر بھی جس کو بسم اللہ کا فیض کہہ سکتے

نام آں اثر انتقا است۔ ہرچہ خواہند ہمیں نامند۔ تزکیہ
گویند یا نام دگر نہند بہر حال ذکر نام خدا ضروری است
تا برکت ایں نام پاک گوشت مذبوح ما مبارک نماید یعنی
مذکرہ ایں امر ماند کہ ایں نعمت از عطایای خداوندی است
و طرق آفریدہ ایم و نعمہا پاک ری خدا از خوان یا گوید سند احکام
کشیدہ ایم۔ بالجملہ ایں کار کار بسم اللہ است۔

باقی ماند ایں کہ تلفظ آں بکار است یا فقط تعقل کافی
است۔ ایں تعبیر چیزے منفصل مرقوم شد مگر ہرچہ باداباد بہر حال
بے صورت ادا تقدیم از تنہا تسمیہ امید تزکیہ یا برکت نتواں
داشت کہ اسباب تطہیر نجس العین را پاک نگرداند فاول و ہر آنکہ
و لحم خنزیر و خون حرام [illegible] را پاک گرداندن و شعار [illegible]

اثر بسم اللہ خواندن نہ بر ہر جانور است

بالجملہ قابل اثر بسم اللہ نہ ہر جانور
است بلکہ فقط طیبات [illegible]
لیکن بعد از تقت دم کہ خون از انجاس
است نہ طیبات گوشت مخلوط بدم و آغشتہ بخون را نجس
و ناپاک [illegible] و پیدا است کہ قبل از [illegible] اگر جانور [illegible] میرد و
کشتہ شود خونش ہمہ در گوشت او خود منجذب گردد و چوں اندریں
صورت خون نجس العین بود بطوری با گوشت مخلوط شدہ کہ تمیز آں
ہیچ نماند و صورت جدا کردن آں از گوشت ہیچ نیست اگر بسم اللہ
صد بار ہم خواندہ شود کاری نہ برآید و تزکیہ صورت نہ بندد۔

بالجملہ فعل ذبح بطور معلوم و مشروع گوشت مذبوح را چناں
پاک و صاف میگرداند کہ یک قطرہ ہم در درون نمی ماند و لکن
اگر نجاست دگر نیست قابل آں شد کہ تسمیہ کار خود کند و مزکی و
مبارک گرداند ورنہ آں نجاست دگر مانع قبول باشد خنزیر
مادام کہ ہمہ گوشت او نجس است او از ہمہ از مردم متوارد شدہ۔

بھی ضروری ہے۔ ہاں اس اثر کے نام کے مقرر کرنے کے بارے
میں ہمیں اختیار ہے جو چاہیں نام رکھیں۔ خواہ اس کو تزکیہ کہیں
یا کوئی اور نام رکھیں۔ بہر حال نام خدا کا ذکر ضروری ہے تاکہ اس پاک نام
کی برکت ذبح کئے ہوئے گوشت کو بابرکت بنا دے یا اس کو کہ بسم اللہ
اس امر کی یاد دلانے والی ہے کہ یہ نعمت خداوندی بخششوں میں سے ہے
نہ ہم نے خود پیدا کی ہے نہ اپنے زور بازو سے خدا تعالیٰ کے گودام اور
سلطنت سے ہم نکال کر لائے ہیں۔ بالجملہ یہ کام بسم اللہ کا کام ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ بسم اللہ کا زبان سے ادا کرنا مطلوب ہے یا صرف اس کا
تعقل بھی کافی ہو گا یہ قصہ پہلے تفصیل کے ساتھ لکھا گیا ہے مگر کچھ بھی ہو بہر
حال [illegible] کے بغیر صرف اکیلی بسم اللہ سے تزکیہ یا اس قسم کی کسی برکت
کی امید نہیں رکھ سکتے کیونکہ تطہیر کا سامان نجس العین کو پاک نہیں کر سکتا۔
ورنہ چاہئے [illegible] کا گوشت اور خون پیشاب وغیرہ بھی پاک ہو جایا کرتے؟

بسم اللہ پڑھنے کا اثر ہر جانور پر نہیں ہوتا

بالجملہ ہر جانور بسم اللہ کے اثر کو قبول کرنے
والا نہیں ہے بلکہ فقط پاکیزہ جانور اور وہ بھی
نہ یوں بلکہ خون [illegible] کر دینے کے بعد کیونکہ خون
[illegible] پاکیزہ تا آنکہ خون سے اتصال ہے [illegible] اور خون ہی کے ساتھ گوشت کو
کھاتے ہیں [illegible] اور ظاہر ہے کہ خون نکلنے سے پہلے اگر کوئی
جانور مر جائے اور کشتہ ہو جائے تو اس کا خون تمام کا تمام اسی کے گوشت میں
جذب اور تحلیل ہو جاتا ہے اور چونکہ اس صورت میں خون نجس العین ہوتا ہے کسی
طرح سے گوشت میں مل جل گیا کہ اسکے نکالنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی تو گوشت
سے اس کو علیحدہ کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو ایسی صورت میں اگر سو بار بھی بسم اللہ
پڑھی جائے تو کوئی کام نہیں [illegible] اور تزکیہ کی صورت پیدا نہیں ہو سکتی ہے۔

بالجملہ ذبح کا عمل مقررہ طور اور شریعت کے مطابق ذبح
کئے ہوئے جانور کو ایسا پاک صاف کر دیتا ہے کہ ایک قطرہ بھی اندر
نہیں رہتا اب اگر دوسری کوئی اور نجاست نہیں ہو گی تو وہ اس قابل
ہو گا کہ بسم اللہ اپنا عمل کرے اور ذبیحہ کو پاک اور بابرکت بنا دے
ورنہ دوسری نجاست قبولیت کو مانع ہو گی جیسے خنزیر کو دیکھا کہ اسلام

وقتیکہ جلالہ را بوجہ خوردن قاذورات مکروہ گردانیدہ باشند وعلتش ہمیں گندگی نجاست بود ہر چہ اصل و ہم غذا و طبیعتش آں باشد چگونہ بایں وجہ ممنوع نبود لیکن پیدا است کہ اندریں صورت علت ممانعت نجاست ظاہری گوشت باشد و سگ و گرگ و دیگر حیوانات غیر ماکول اللحم را دیدیم کہ غذائے آنہا اصل نجس نیست البتہ اخلاق ذمیمہ دارند و بدتر از بہیمیت خلق دیگر چہ باشد۔

نظر بریں علت ممانعت آنہا نجاست ظاہری گوشت نبود اما تولد اخلاق ذمیمہ کہ از خوردن گوشت آنہا مثل عروض حرارت یا برودت بر مزاج خورندہ از غذائے گرم یا بارد متوقع است و تجربہ معلوم البتہ علت ممانعت آنہا بود مگر ہر چہ باشد خواہ نجاست ظاہری اصل گوشت بود یا قوت تولید اخلاق ذمیمہ آنچناں نیست کہ بہ تدبیری جدا توان کرد بلکہ اتصال نجاست لحم خنزیر کہ در حقیقت براز است بصورت گوشت و ہم اتصال قوت تولید مذکورہ بدرجہا اتصال بالا است کہ بعد مردن خون را با گوشت حاصل می شود۔ بدیں وجہ قابلیت تزکیہ یا برکت یا ہر چہ نام نہند دریں موقع توقع نتوان داشت تا بسم اللہ خواندہ پاک یا مبارک گردانند۔

بالجملہ بسم اللہ دریں بارہ اصل است و فعل ذبح تتمہ و آلہ۔ نظر بریں ضرور است کہ نیت را اگر تعلق باشد اول بہ تسمیہ باشد و ثانیاً بفعل ذبح نہ آنکہ مجرد فعل ذبح عنوان نیت کنونی است۔ و میدانی کہ تعلق نیت بہ بنیاد از آں

گوشت اور کمال قوی اسکی غذا سے تربیت پاتا ہے جب جلالہ[1] کو گندگی کھانے کی وجہ سے مکروہ گردانا گیا ہو اور اسکی علت یہی نجاست کا کھانا ہو تو جو چیز کہ اسکی طبیعت اور اصل غذا ہی ہو وہ اس وجہ سے کیوں ممنوع نہ ہو لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں ممانعت کی علت گوشت کی ظاہری نجاست ہوگی اور کتا اور بھیڑیا اور دوسرے حیوانات جن کا گوشت حلال نہیں کو ہم نے دیکھا کہ انکی غذا اصل میں نجس نہیں ہے لیکن پھر بھی ان کی عادتیں خراب ہیں اور درندگی سے زیادہ بری اور کیا عادت ہوگی۔

اس علت پر نظر رکھتے ہوئے ان جانوروں کی ممانعت گوشت کی ظاہری نجاست نہ تھی لیکن بد اخلاق کا پیدا ہونا کہ ان کے گوشت کھانے کی وجہ سے مثلاً کھانے والے کے مزاج پر گرم یا ٹھنڈی غذاؤں کی وجہ سے حرارت یا برودت کا عارض ہونا متوقع ہے اور تجربے سے معلوم ہے اس لئے یہ باتیں البتہ انکی ممانعت کی علت تھیں مگر جو کچھ بھی ہو خواہ اصل گوشت کی ظاہری نجاست ہو یا برے اخلاق کے پیدا ہونے کی قوت ایسی علت نہیں ہے کہ کسی تدبیر سے اس کو جدا کر سکیں بلکہ خنزیر کے گوشت کی نجاست کا اتصال جو کہ گوشت کی صورت میں درحقیقت پاخانہ ہے اور مذکورہ تولید کی قوت کا اتصال اس اتصال سے بڑھا ہوا ہے جو کہ مرنے کے بعد خون کو گوشت کیساتھ حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے تزکیہ یا برکت کی قابلیت یا جو کچھ نام رکھیں اس موقع پر اسکی توقع نہیں رکھ سکتے کہ ہم بسم اللہ پڑھ کر اس کو پاک یا مبارک بنا لیں۔

حاصل کلام یہ کہ بسم اللہ اس بارے میں اصل ہے اور ذبح کا عمل اس کا تتمہ اور آلہ ہے۔ اس بات کے پیش نظر ضروری ہے کہ نیت کا اگر تعلق ہوگا تو اول بسم اللہ سے ہوگا اور بعد میں عمل ذبح سے نہ یہ کہ صرف ذبح کا عمل پوشیدہ نیت کا عنوان ہے اور تمہیں معلوم ہے

[1] وہ مرغی جو ہمیشہ گندگی کھاتی رہی ہو۔ مترجم

است کرده لوم خنزیر و سگ و گرگ و بول و براز نجاسه اند که وقت اضطرار و نسیان و خطا و عدم علم استعمال این ناپاکی امباح است. اما به نسبت نیت هیچ وقت اجازت نیست پس دقیقه تسمیه مقرون به نیت حسی این ناپاکیها را پاک نمی‌گرداند فقط لفظ تسمیه تنها نیت ناپاک را که در ناپاکی بمدارج بالاتر از آن است چگونه پاک گرداند و پیدا است که ما اُهِلَّ بِهِ لِلّٰهِ و ما اُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ حسن و قبح هرچه باشد از نیت تقرب الی الله و از نیت تقرب الی غیرالله باشد نه از تنها لفظ تسمیه خدا و غیرخدا که عدم تعلق الفاظ بذبیحه خود روشن است که کلمات هم صاف متاصل شود ما نقل در کنار.

آری تعلق ملک که عرضی است معنوی و اضافی از هم جنس خود اثر پذیرد یعنی نیت نیک و بد که نیز امری است معنوی و اضافت را هرآن دخل است اگر دخل فصل و تشخص در جنس و نوع و اتصال است. باز اگر اتصال تخصیص دارد ملک پیوسته کار خود تواند کرد مگر این قسم اتصال و مداخلت چنان نیست که به سوء نیت و تبدیل نیت زایل شود و به تدبیر علاقه ملکیت از آن خبث پاک و صاف گرداند و پیدا است که سرایت خبث در اعمال همین علاقه ملک است خواه آن اول باشد از بیع و شراء و بر صحت هبه یا به وجه اباحت تحلیل استعمال حاصل آید. ازین صورت چونکه این اضافت یک جانب خود را که مالک است چنان حسن و قبیح میگرداند که اگر نیت نیک است مورد مراحم و الطاف میگردد و اگر نیت بد است موجب سخط و عذاب به همچنان طرف ثانی را که مملوک است حسن و قبیح گرداند. اگر نیت نیک است گوشت آن مبارک و میمون

کہ بری نیت کی برائی اس سے زیادہ ہے کہ خنزیر اور کتے اور بھیڑیے کے گوشتوں اور بول و براز میں رکھی ہے کہ اضطرار نسیان اور بھول چوک اور علم نہ ہونے کے وقت ان ناپاکیوں کا استعمال مباح ہے لیکن بری نیت کی کسی وقت اجازت نہیں ہے پس جس وقت کہ بسم اللہ پڑھنا نیت کے ساتھ مل کر بھی ان ناپاکیوں کو پاک نہیں کرتی تو صرف بسم اللہ تنہا لفظ ناپاک نیت کو جو کہ ناپاکی میں اس سے کہیں بڑھ کر زیادہ ہے کس طرح پاک بنا سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ مَا اُهِلَّ بِهِ لِلّٰهِ اور مَا اُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ کا حسن و قبح جو کچھ بھی ہو تقرب الی اللہ کی نیت کی وجہ سے اور تقرب الی غیراللہ کی نیت کے باعث ہوگا نہ صرف اللہ اور غیر اللہ کے نام کے لفظ سے کہ ذبح کئے گئے جانور کے جسم سے الفاظ کا تعلق نہ ہونا خود روشن ہے کہ نادان بھی اس میں تامل نہیں کرتا چہ جائیکہ عاقل۔

ان ملک کا تعلق جو کہ ایک معنوی اور اضافی امر ہے اپنے ہم جنس سے اثر قبول کرتا ہے یعنی نیک و بد کی نیت کہ وہ بھی معنوی امر ہے اور اضافت کو اس میں دخل دینے کی جگہ ہے جیسا کہ فصل و تشخص کا دخل جنس و نوع میں ہے اس کے ساتھ ایسا اتصال ہے جو کہ خصوصیات کے اتصال کی طرح ملک کے علاقہ کی وجہ سے اپنا کام ہمیشہ کر سکتا ہے مگر اتصال و مداخلت کی یہ قسم ایسی نہیں ہے کہ نیت کی تبدیلی اور اس سے رجوع کے بغیر زائل ہو اور کسی تدبیر سے ملکیت کے تعلق کو اس ناپاکی سے پاک صاف کر دیں اور ظاہر ہے کہ اعمال میں خبث کا سرایت ہونا ملکیت کا تعلق ہے۔ خواہ اول سے حاصل ہو جیسے بیع و شراء اور ہبہ سے ملکیت حاصل ہو یا بوجہ اباحت کے استعمال سے خاص حاصل ہو جائے اس صورت میں جیسا کہ یہ اضافت اپنی ایک جانب کو کہ مالک ہے اس طرح اچھا اور برا بنا دیتی ہے کہ اگر نیت نیک ہے تو مہربانیوں اور عنایتوں کا مورد ہو جاتا ہے اور اگر نیت بد ہے تو قہر اور عذاب کا مستوجب بنا دیتی ہے اسی طرح طرف ثانی کو جو کہ مملوک ہے اچھا اور برا بنا دیتی ہے۔ اگر نیت نیک ہے

گردد چنانکہ در قربانی‌ہا باشد و اگر نیت بد است گوشت آں را حرام سازد۔ و ایں صورت ہماں است کہ ما در پے تحقیق آں ایستیم۔

بالجملہ نیت را تا مال ملوک رسائی است و معنی کہ از آں نیت است حال سرایت می‌گردد و چوں محمود کہ احکام و آثار ذاتی اضافتین اصل اضافت تمام یک شیئین دارد۔ ازیں جہت ضرور است کہ آثار نیت متعلقہ باضافت بہر دو جانب سرایت کنند زیادہ ازیں اگر دریں باب قلم رانم دگر ایں دفتر بطول انجامد با ایں ہمہ در رسالہ کہ در بارہ تراویح رقم زدہ ام ایں بحث را واشگاف نوشتہ ام اگر ہوسی باشد در آنجا می باید دید۔

وجہ قید عند الذبح | اکنوں سخنی کہ گفتنی است ایں است کہ بتقریرات گذشتہ ہم روشن شد

معنی قید عند الذبح نہ آں است کہ ملاک مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فہمیدہ اند بلکہ غرض ازیں قید احتراز ازاں است کہ اول نسبت جانوری نیت غیر اللہ کردہ بتوفیق تعالیٰ توبہ کردہ باز گردیدہ باشد کہ اندریں صورت آں جانور بعد ذبح حلال خواہد شد و اثر نیت اولی اصلا باقی نخواہد ماند یا غرض ازیں قید بیان واقع آں نہاد است۔ چنانچہ قیود مندرجہ آیات مسطورہ اعنی

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ

وغیرہا نیز محض اشارہ ہمیں قسم اند چنانچہ پیشتر دانستہ باشی

مطابقت قول شاہ عبد العزیز و دیگر مفسراں | و بریں تقریر مرضیہ و نجیبہ دانستہ باشند

تو جانور کا گوشت بابرکت اور مبارک ہو جاتا ہے جیسا کہ قربانی میں ہوتا ہے اور اگر نیت بری ہے تو اس جانور کے گوشت کو حرام کر دیتا ہے اور یہ صورت وہی ہے جس کی ہم تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں۔

بالجملہ نیت کو ملوک کے مال تک رسائی حاصل ہے جو وصف کہ نیت کی طرف سے ہے اس میں سرایت کر جاتا ہے اور کیوں سرایت نہ کرے کہ اضافت کے ذاتی آثار اور احکام اصل اضافت کی مانند دونوں جانبوں میں قیام رکھتے ہیں اس سبب ضروری ہے کہ اضافت سے تعلق رکھنے والی نیت کے آثار دونوں جانب سرایت کریں۔ اس سے زیادہ اگر اس بارے میں قلم چلاؤں تو یہ دفتر طویل ہو جائے گا ان سب باتوں کے باوجود میں نے تراویح کے متعلق رسالے میں جو میں نے لکھا ہے اس بحث کو صاف صاف لکھ دیا ہے اگر زیادہ خواہش ہے تو اس میں دیکھنا چاہیے۔

عند الذبح کی قید کی وجہ | اب وہ بات جو کہنے کے قابل ہے یہ ہے کہ گذشتہ بیانات

سے دل کی یہ بات روشن ہو گئی کہ عند الذبح کی قید کے معنی وہ نہیں ہیں جو مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ کو حلال کہنے والوں نے سمجھے ہیں بلکہ اس قید سے غرض اس بات سے احتراز ہے کہ اول کسی جانور کے متعلق غیر خدا کی نیت کر کے خدا کی توفیق سے توبہ کر کے واپس لوٹ گیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ جانور ذبح کے بعد حلال ہو جائے گا اور پہلی نیت کا اثر بالکل باقی نہیں رہے گا۔ یا اس قید سے غرض اس واقعہ کا بیان ہے چنانچہ حسب ذیل آیات میں قیود یعنی

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ

وغیرہا بھی محض اسی قسم کی طرف اشارہ رکھتی ہیں چنانچہ پہلے تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا۔

مطابقت قول شاہ عبد العزیز صاحب و دیگر مفسرین رحمہم اللہ علیہم | اور اس تقریر پر ہر سمجھ دار اور نا سمجھ

گردد قول حضرت شاہ عبد العزیز قدس اللہ اسرارہ و قول
مفسرانِ دیگر ہرگز تخالفی نیست۔ البتہ در بادیٔ النظر مردمان
سادہ لوح را مخالفت منظر می آید و سرمایۂ نزاع بہم می رسد
و یکی با دیگری دست و گریبان می گردند و اگر بالفرض والتقدیر
چنانکہ خفاش را شب گویند صورتِ پیشرفتِ جہت حق خود باشد
بحکم آنکہ در صفحات سابقہ عرض کردہ باشم کہ

یُعرَفُ الرِّجَالُ بِالْمَقَالِ لَا الْمَقَالُ بِالرِّجَالِ

بلندیٔ مقام علمی شاہ عبد العزیز

و تقدم و تأخر زمانی را در اعتبار علم و عدم آن
دخلی نیست۔ واجب است کہ اول در کلام جملہ مفسران نگاہ کنند
و باز انصاف را پیش نظر داشتہ بخوانند کہ شاہ عبد العزیز
قدس اللہ اسرارہ در فہم دقائق شرعیہ و اغراض خداوندی
و مقاصد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم از کدام کس کم اند گاہا
چہ جای امثال ما در این عہد ہرگز تأمل نیست کہ شاہ صاحب قدس اللہ
اسرارہ در فہم دقائق از اکثر پیشینیان گوی سبقت بردہ اند و حید اللہ
ہر کرا عقل رسا دادہ اند اگر چشم بصیرت و دیدۂ عقل خود
را از چرک حسد و کینہ پاک کردہ خواہد دید لاریب بر قول
احقر مہر خواہد کرد۔ البتہ کسانیکہ ازین دولت محروم اند یا
سینہ را بکینہ آلودہ اند چنانسان روز را شب
خواہند گفت۔

ذکر مکرر شاہ عبد العزیز

باز میگویم اگر علم و فہم شاہ صاحب از دیگران نا کم نیست بلکہ مساوی
است یا کم تا ہم چہ سود کہ ہم پیشینیان گفتہ اند

گاہ باشد کہ کودک ناداں
بغلط بر ہدف زند تیرے

وہم احقر بآں مضمون اشارہ کردہ ام در مسئلہ محاکمہ
بین القولین و مناظرہ بین الدلیلین می باید کرد کہ

جان گیا ہوگا کہ حضرت شاہ عبد العزیز صاحب قدس اللہ اسرارہ
اور دوسرے مفسرین کے قول کے درمیان ہرگز کوئی مخالفت نہیں ہے
البتہ بظاہر نظر میں سادہ لوح آدمیوں کو مخالفت نظر آتی ہے اور نزاع
کا سامان بہم پہنچتا ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریباں ہوتے
ہیں اور اگر بالفرض والتقدیر جیسے چمگادڑ کو رات کہتے ہیں تو جھگڑالو بگڑ جائیں
گے فیصلہ اسی کے حق میں ہوگا جیسا کہ سابقہ صفحات میں عرض کر چکا ہوں کہ
آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں نہ کہ گفتگو آدمیوں سے پہچانی جاتی ہے اور

شاہ عبد العزیز کی علمی بلند مقامی

اور تقدم و تأخر زمانی کو علم اور عدم علم کے اعتبار
میں کوئی دخل نہیں ہے ضروری ہے کہ اول تمام مفسرین کے کلام پر
نظر ڈالیں اور پھر انصاف کو پیش نظر رکھتے ہوئے غور کریں کہ شاہ
عبد العزیز قدس اللہ اسرارہ شریعت کی باریک باتوں اور خداوندی
خشنودی اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد کو سمجھنے میں کس عالم
سے کم ہیں۔ اگر ہم سے پوچھیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بات بالکل قابل تأمل نہیں ہے
کہ شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ دقائق کے سمجھنے میں متقدمین میں اکثر اہل
علم سے آگے بڑھے ہوئے ہیں اور میں جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے
جس کسی کو عقل رسا عطا فرمائی ہے اگر اپنی چشم بصیرت اور عقل کی
آنکھ کو حسد اور کینے کے میل سے پاک کرکے دیکھے گا تو یقیناً احقر کے
قول پر مہر تصدیق لگا دیگا البتہ جو لوگ اس دولت سے محروم ہیں یا
سینے کو کینے سے آلودہ کئے ہوئے ہیں ایسے دن کو رات کہہ جائینگے

شاہ عبد العزیز کا ذکر مکرر

میں پھر کہتا ہوں کہ اگر شاہ صاحب کا علم اور فہم دوسرے علماء سے
زیادہ نہیں ہے بلکہ برابر یا کم ہے تو بھی کیا مضائقہ کہ بزرگوں نے کہا ہے

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک نادان بچہ
غلطی سے بھی نشانے پر تیر مار بیٹھتا ہے

اور احقر نے بھی اس مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے اس صورت میں
دونوں اقوال (شاہ عبد العزیز اور دیگر مفسرین) میں فیصلہ اور دونوں کی

یکے از مقدمات سابقہ فقط ہمیں غرض عرض کردہ بودم

حالا ایں را ہم بگذارید، می گوئم

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ

چناں باشد کہ وقت ذبح نام غیر بر زبان بیند و تشہیر باقی و نیت اولی را دریں باب ہیچ دخلے نباشد مگر حاصل ایں جملہ بجز ایں چہ باشد کہ ایں قسم را بطور اصطلاح غرض جملہ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ نباید گفت بگر ازیں قدر حلال نتواں گفت کہ ایں خیال آمدہ و نیست مسال آری اگر حرمت منحصر در مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ بودی چشم حلالاں خنک گردیدی و شائقین ذبیحہ شیخ سدو وغیرہ را در خوردن آں تردّدی پیش نیامدی، و چوں اسباب حرمت کثیر باشند فقط ازیں قدر شاد نباید شد۔

باقی ماند اینکہ ازیں جا انواں اسباب کدام است البتہ ایں سخن گفتنی و شنیدنی است۔

سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں

میگویم سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں ہماں نیت غیر اللہ است و وجہ مداخلت او دریں قضیہ از اوراق سابقہ بجو روز روشن گشت و اینکہ در ذیل اسباب حرمت آں را ذکر نکردہ اند قابل آں نیست کہ بر بناء آں تردد باید کرد۔ غصب و سرقہ گوشت و جلالہ بودن جانور نیز در اداد اسباب حرمت مذکور نیست، معہٰذا دریں صورت جرمیکہ بجانب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ عائد خواہد شد ہمیں قدر خواہد بود کہ آنچہ از قسم مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ نبود در بحث مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ در آوردند و آنچہ ازیں قطار نبود دریں سلک کشیدند۔ مگر ہمہ ایں مباحث کہ استطرادًا در کلام مفسراں دیرینہ و ہم دیگر مصنفاں

دلیلوں میں سے منظور کرنا چاہئے کہ سابقہ مقدمات میں سے ایک میں اسی غرض سے میں نے عرض کر دیا تھا۔

اور اس کو بھی چھوڑ دیں ہم کہتے ہیں

مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ

ٹھیک ہو گا کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام زبان سے لیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کو اس بارے میں کوئی دخل نہ ہو۔ مگر ان سب کا ترجمہ اسکے سوا کیا ہے کہ اس قسم کو منجملہ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ اصطلاح کے طور پر نہ کہنا چاہئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ خیال آمد عین محال ہے ہاں اگر حرمت مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں منحصر ہوتی تو حلال کہنے والوں کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتیں اور شیخ سدو وغیرہ کے ذبیحے کو بھی اس کے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا۔ جب حرمت کے اسباب بہت ہوں تو فقط اتنی بات سے خوش نہ ہو جانا چاہئے۔

باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کونسا سبب ہے تو البتہ یہ بات کہنے اور سننے کے قابل ہے۔

اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں اس کی مداخلت کی وجہ گزشتہ اوراق میں دن کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے اس بات کے قابل نہیں ہے کہ اسکی بناء پر تردد کرنا چاہئے۔ جانور کا غصب اور گوشت کی چوری اور جانور کا جلالہ (نجاست کھانے والا) ہونا بھی حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے اوپر عائد ہوگا وہ اتنا ہی ہوگا کہ جو جانور مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی قسم سے نہ تھا وہ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی بحث میں لے آئے اور جو سلسلہ بحث میں نہ تھا وہ اس سلک میں انہوں نے پرو دیا مگر یہ سب مباحث

بادنیٰ مناسبت مذکور می شوند ہمہ از قسم جرائم معدود
خواہند شد۔ تنہا شاہ صاحب را دریں جرم گرفتن کار
انصاف نیست۔ با ایں ہمہ در قصیدہ باہ صاف ہیچ اعتبار
حال نمی باشد۔ گاہے زمانۂ ماضی را دریں باب قدوۂ خود
می نمایند و وقتی زمانۂ استقبال را مطمح نظر می گردانند
چنانچہ در مقدمات مسطورہ دانستہ پس اگر شاہ صاحب
بلحاظ زمانۂ گذشتہ ایں قسم را کہ ما در پے تحقیق آں ہستیم
فقط باعتبار معنی نحوی و لحاظ زمانہ ماضی منجملہ مَا
اُہِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ شمردند اول گناہ وے ست کہ ایں قدر
شور بے جا از چار طرف برخاست مگر مگو آنکہ آرزوئی حرکت
شیخ سدو ایں ہمہ جابے جا گردانیدہ باشد الغایت
مقام واگذاشت است کہ حُبُّکَ الشَّیْءَ یُعْمِیْ وَیُصِمُّ
والجنون فنون والعلم عند اللہ

ضمنی طور پر پہلے مفسرین اور دوسرے مفسرین کے کلام میں ادنیٰ
تعلق کی وجہ سے ذکر ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی قسم میں شمار کئے
جائیں گے۔ اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑنا انصاف کی بات
نہیں ہے۔ اس سب کے باوجود اسماء میں ہر جگہ حال کا اعتبار
نہیں ہوتا ہے کبھی گذشتہ زمانہ کو اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور
کسی وقت زمانۂ استقبال کو مطمح نظر بنا لیتے ہیں چنانچہ ذکر کردہ مقدمات
میں تم نے معلوم کر لیا ہے پس اگر شاہ صاحب نے زمانۂ گذشتہ کے
لحاظ سے اس قسم کو کہ ہم جس کی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقط
نحوی معنی کے اعتبار سے اور زمانۂ ماضی کے لحاظ سے منجملہ مَا
اُہِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ شمار کیا تو یہ اول گناہ نہیں ہے کہ اس قدر
بے جا شور چاروں طرف سے اٹھ کھڑا ہوا مگر یہ بات ہو کہ شیخ سدو
کی حرکت کی آرزو نے سب جا اس بے جا باتیں کہلائی ہوں گی۔ اگر یہ
تو درگذر کا مقام ہے کیونکہ تمہارا کسی چیز سے محبت کرنا تمہیں اندھا اور بہرا
بنا دیتا ہے اور جنون اس قابل ہوتا ہے کہ اس پر کچھ نہ کہا جائے واللہ اعلم

نوٹ: اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ ذیقعدہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۶ فروری ۱۹۶۹ء بروز اتوار شروع کیا گیا اور
۱۰ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۸ فروری ۱۹۶۹ء کو بوقت عشاء ۸ بجے ختم ہوا۔ مترجم

خلاصہ مکتوب ہفتم

و

تعارف مکتوب الیہ مولانا احمد حسن صاحب امروہوی

حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت حجۃ الاسلام نور اللہ مرقدہٗ کے عزیز ترین شاگرد تھے۔ شکل و صورت اور تقریر میں ہو بہو مولانا محمد قاسم صاحب نظر آتے تھے۔ اسی لئے عام طور پر معاصرین ان کو مثیل قاسمی کہتے تھے۔ "تذکرۃ الکرام" کے مصنف نے مولانا احمد حسن صاحب کا ذکر حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے۔

پیدائش اور باپ دادا کا نام

"علامہ زماں، افتخار زمانیاں، استاذ الاساتذہ، افضل الفضلاء، امام المحدثین، ذہین فطین، خوشرو، خوش خو، خوش تقریر صاحب وجاہت درنگ ہند تھے۔ شاہ ابو القاسم بن حضرت شاہ ولی بدر چشتی کے پوتے، میر اکبر حسین کے بیٹے ۱۲۶۹ھ میں ولادت ہوئی۔

وطن امروہہ اور سادات حسینی

آپ امروہہ ضلع مراد آباد میں حسینی سادات کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے اسی لئے مولانا محمد قاسم صاحب ان کو میر صاحب کہکر پکارا کرتے۔

ابتدائی تعلیم

آپ نے ابتدائی تعلیم اور عربی و فارسی کی ابتدائی اور درمیانی کتابیں اپنے وطن امروہہ کے اعلیٰ اساتذہ مولانا رفعت علی صاحب۔ مولانا کریم بخش صاحب بخشی اور مولانا محمد حسین صاحب جعفری سے پڑھیں۔ مولانا رافت علی شیعوں کے مقابلے میں سنیوں کے بہت بڑے مناظر تھے اور انہوں نے شیعوں کے رد میں کئی کتابیں لکھی تھیں جن میں سے اکثر طبع ہو کر شائع ہو چکی تھیں۔ دوسرے استاذ مولانا کریم بخش صاحب مولانا قاری امام الدین بخشی امروہی خلیفہ شاہ غلام علی دہلوی و استاذ قاری عبد الرحمن صاحب پانی پتی کے صاحبزادے تھے۔ ان اساتذہ کے علاوہ امروہہ کے ماہر اور حاذق طبیب حکیم امجد علی خاں صاحب سے آپ نے طب کی تعلیم حاصل کی۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے تلمذ

امروہہ سے آپ حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور جہاں جہاں نانوتہ، میرٹھ، دیوبند میں حضرت الاستاذ قیام کرتے وہیں مولانا احمد حسن بھی ساتھ ہوتے۔ فیض صحبت قاسمی اور تعلیم قاسمی نے شاگرد کو کندن کر دیا اور اس شفقت اور محبت سے پڑھایا جو پہلے زمانے کے اساتذہ کا دستور

تھی۔ الغرض مولانا امروہوی کامل ہو کر نکلے اور استاد کی زندگی میں ہی درس و تدریس کا کام شروع کر دیا آپ کی تعلیم کے حصول کا دور تقریباً ۱۲۷۷ھ سے ۱۲۸۳ھ تک معلوم ہوتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ دارالعلوم دیوبند کی بنیاد ۱۲۸۳ھ سے ۱۲۸۲ھ تک کے درمیانی عرصے کا دور ہے۔

بیعت پہلے اپنے استاذ محترم مولانا محمد قاسم صاحب سے بیعت کی اور آپ کی وفات کے بعد حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے روحانی فیوض و برکات حاصل کئے۔

ملازمت تعلیم کے حصول کے بعد آپ نے خورجہ ضلع بلند شہر کے عربی مدرسے میں سب سے پہلے ملازمت کی جس کی بنیاد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے رکھی تھی۔ یہاں آپ صدر مدرس رہے۔ بعد ازاں مراد آباد، سنبھل اور پھر دہلی کے مدارس میں صدر مدرس رہے۔ دہلی کا وہ مدرسہ جس میں ملازم رہے مدرسہ عبد الرب تھا جیسا کہ ایک روایات سے واضح ہے مولانا خلیل الرحمن صاحب کو جو سند اپنے قلم سے لکھ کر دی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔

"بکتبہ وحررہ احقر الزمن احمد حسن حسینی عفی عنہ فی المدرسۃ العربیۃ الواقعۃ فی الدہلی۔"

اسی زمانے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب بھی ۱۲۹۰ھ میں دہلی میں منشی ممتاز علی صاحب کے مطبع مجتبائی میں کام کرتے تھے مولانا فخر الحسن صاحب بھی مدرسہ عبد الرب میں ملازم رہے ہیں۔

مدرسہ شاہی مراد آباد خورجہ، سنبھل، دہلی کے مدارس کے بعد مولانا احمد حسن صاحب مدرسہ شاہی مراد آباد میں جو مدرسہ اعزازیہ کے نام سے مشہور تھا بحیثیت صدر مدرس ملازم ہو گئے۔ یہ مدرسہ غالباً ۱۲۹۶ھ میں مولانا محمد قاسم صاحب کے ایماء سے قائم کیا گیا تھا۔ بعض ۱۳۰۲ھ تک اس مدرسے سے تعلق رہا۔ اس عربی مدرسے کے شاگردوں میں مولانا حافظ عبد الرحمن صاحب صدیقی امروہوی محشی بیضاوی، قطب الوقت مولانا حافظ عبد الغنی صاحب پھلاودی ضلع میرٹھ، مولانا محمد یحییٰ صاحب شاہجہانپوری (مرتب افادات احمدیہ)، مولانا محمود حسن صاحب سہسوانی، مولانا عبد الحق صاحب ساکن پیلی بھیت قاضی عبد الباری صاحب ساکن محلہ کٹکوئی امروہہ اور مولانا خادم حسین صاحب امروہوی خاص خاص شاگرد ہو کر نکلے۔ ۱۳۰۲ھ میں سات سال کی ملازمت کے بعد وہاں سے مستعفی ہو گئے۔

مدرسہ عربیہ جامع مسجد امروہہ یہ مدرسہ اور بہت سے مدارس عربیہ ہندوستان میں قاسم العلوم کے جاری کردہ ہیں۔ مولانا احمد حسن صاحب نے مراد آباد سے آکر پھر اس کو ترقی دی۔ مدرسے کے لئے تعمیرات کا بھی اضافہ کیا۔ مسجد کے مشرق میں دار الحدیث اور اس پاس کئی درسگاہیں بنوائیں۔ جہاں آپ تفسیر و حدیث، فقہ اور دیگر مضامین پڑھاتے تھے وہاں طب کی تعلیم بھی دیتے تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب دار العلوم دیوبند میں مدرس کی حیثیت میں جس زمانے میں امروہہ کے مدرسے کی ترقی میں آپ مصروف تھے تو ابتدائے مدرسہ کے چند سال بعد دار العلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے آپ کو دیوبند بلا لیا لیکن ابھی آپ کو دار العلوم دیوبند پڑھاتے ہوئے دو ہی گزرے تھے کہ اہل امروہہ دیوبند آئے اور ان کو وہیں لے گئے اور ان کے واپس جانے کی ارکان مجلس دیوبند نے بخوشی اجازت دیدی۔ یہاں واپس ہو کر مولانا پھر

کہیں ملازمت کے سلسلے میں نہیں گئے۔ آخر سب کا انجام ہوتا ہے مولانا کا بھی ہوا اور ۲۹ ربیع الاول ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹ مارچ ۱۹۱۲ء کی رات میں عشاء کی نماز کے بعد آپ کا انتقال ہو گیا۔ جناب مولانا حافظ محمد احمد صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے نماز جنازہ پڑھائی جو ان دنوں اتفاق سے امروہہ گئے ہوئے تھے اور جامع مسجد امروہہ کے صحن کے جنوبی گوشے میں دفن کر دیئے گئے
انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مزید حالات ہماری کتاب انوار قاسمی جلد اول میں پڑھیے۔

مولانا احمد حسن کی تقریریں ہندوستان کے گوشے گوشے میں ہوئیں۔ ہندوستان کے خاص مقررین میں حضرت شاہ محمد اسمٰعیل صاحب شہید، حضرت مولانا محمد قاسم صاحب، حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی شمار ہوتے ہیں۔ انہی خواص میں مولانا احمد حسن صاحب بہترین مقرر تھے اور بعد ازاں حلقۂ دارالعلوم دیوبند میں ایک خاتم المقررین علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی گذرے ہیں اور پھر مولانا محمد طیب صاحب ہیں اور مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی اور ان سے پہلے مولانا ظہیر الدین شیرکوٹی ایڈیٹر الامان و وحدت دہلی فاضل دیوبند بہترین مقرر تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب علوم عقلیہ اور نقلیہ دونوں میں ید طولیٰ رکھتے تھے اور حق یہ ہے کہ اپنے زمانے کے اعلیٰ اور ارفع علماء میں سے تھے۔ مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی نے انکی وفات پر جو مضمون تحریر فرمایا اور جو القاسم ربیع الثانی ۱۳۳۰ھ میں شائع ہوا لکھتے ہیں:۔

"مولانا احمد حسن صاحب کی تقریر، تحریر، ذہانت، تبحر، اخلاق اور علوم عقلیہ اور نقلیہ میں کامل دستگاہ ضرب المثل تھی اور سب سے زیادہ قابل قدر اور ممتاز کمال مولانا کا یہ تھا کہ حضرت قاسم العلوم والخیرات کے دقیق اور غامض علوم کو انہی کے لب و لہجہ اور طرز ادا میں نہایت صفائی اور سلاست کے ساتھ بیان فرماتے تھے۔"

مولانا نے ۱۹۱۰ء میں موتمر الانصار مراد آباد کے اجلاسوں کی صدارت فرمائی اور ایک خطبہ صدارت بھی لکھا اور ایک زبردست وعظ بھی بیان فرمایا۔ اس کے بعد دنیا سے رخصت ہو گئے اور میرٹھ کی موتمر الانصار کے جلسے میں جو کہ دارالعلوم دیوبند میں مولانا عبیداللہ سندھی کی کوشش سے قائم ہوئی تھی شرکت نہ فرما سکے۔ ؎

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

آئندہ کا مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے انہیں کے جواب میں تحریر فرمایا ہے مولانا احمد حسن صاحب نے ہندوستان میں مسلمانوں کو سود دینے کے بارے میں مولانا سے اس لئے دریافت کیا تھا کہ کیا ہندوستان جبکہ غیر مسلم انگریزوں کے زیر نگیں ہے تو کیا یہ دارالحرب ہے اور کیا دارالحرب کے ہوتے ہوئے مسلمان اگر سود لیں تو جائز ہے یا نہیں؟

خلاصہ مکتوب قاسمی

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جس تحقیق سے اس مسئلے کا جواب دیا ہے یہ حقیقت میں انہی کا کام تھا۔ مکتوب میں آپ دیکھیں گے کہ مولانا نے ایک مجتہد اور فقیہ کی حیثیت سے قلم اٹھایا ہے اور مسئلے کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا۔

بلکہ ائمہ مجتہدین کے اجتہادات پر بھی کہیں کہیں آپ کو حاکمانہ انداز نظر آئے گا اور بعض حالات میں کسی خاص امام کے قول کو ترجیح دینا انکے اپنے منفردانہ رنگ کی غمازی کرتا نظر آتا ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں کہ ہندوستان اگر دار الحرب ہو تو جب تک دار الحرب سے سود لیکر دار الاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں اس وقت تک یہ سود کا روپیہ ملکیت میں نہیں آتا اور نہ اس کا دار الحرب میں رہتے ہوئے کھانا حلال ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کفار دار الاسلام میں سے مسلمانوں کا مال چھین کر دار الکفر میں لے جائیں تو اب انکا قبضہ مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب تک مسلمانوں کا مال کفار کے قبضے میں دار الاسلام کے اندر موجود ہے اس کا حکم غصب کا حکم ہے ان اموال کو کفار سے دار الاسلام میں واپس لینے کی قوی امید کی جا سکتی ہے۔ الغرض جس طرح دار الاسلام میں رہتے ہوئے اموال مسلمین کو کفار چھین لیں تو وہ کلیہ قبضہ نہیں سمجھا جاتا اسی طرح دار الحرب میں مسلمان اگر حربی سے سود لیں تو اس پر اس وقت تک کامل قبضہ نہیں ہو گا جب تک دار الاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں۔

یہ لکھ کر مولانا لکھتے ہیں۔۔ اس طرح مال پر ملکیت ہو جانے کے بعد اموال کی پاکیزگی کا مسئلہ دوسرا ہے۔ یعنی جس طرح شراب اور خنزیر کو بیع کے ذریعہ حاصل کرنا چاہیں تو مسلمان کے لئے یہ بیع باطل ہے اسی طرح سود اور جوئے اور چوری اور غصب کا مال مسلمان کے لئے حرام ہے۔ بعد ازاں مولانا لکھتے ہیں:۔

اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دار الحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دار الحرب کی ذمہ داری پر دار الحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کافر یا دار الحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شرا کی مانند حک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہو گا اس سبب سے منہدی طور پر کفار کی ملک رہے گا کیوں کہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کی ان کا قبض کی ہے تو جب تک مذکورہ مسلمان دار الحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہو گا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا ہے اور جب دار الحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دار الاسلام میں آ گیا تو غلبۂ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ لا ربوا بین المسلم والحربی یعنی مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے حلال ہو گیا۔۔۔۔۔ لیکن جو شخص اس دیار (ہندوستان) کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے (یعنی ہندوستان میں رہتا ہے)۔۔۔۔۔ اس کی نظر میں (اگر ہندوستان) دار الحرب بھی ہو بھی تو اس قسم کے (سود کے) مال کو حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے ۔۔۔۔۔۔ بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہو گا۔

آگے چل کر مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں:۔

میرے عزیز کسی چیز کی اباحت معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں آتی۔۔۔۔۔ چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تکمیل کی کوشش کرتی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی

ای وجہ سے ہو جیسا کہ بسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم بختوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نامرادی پر مبنی سمجھنا چاہئے الغرض اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

اگر فرض کرلو دار الحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے۔ اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔"

پھر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مستند فقہا کے حوالے سے یہ لکھتے ہیں کہ دار الاسلام اس وقت تک دار الحرب نہیں بنتا۔ جب تک وہ تمام صورتیں باطل نہ ہو جائیں جن سے دار الاسلام دار الاسلام رہتا ہے بلکہ دار اسلام اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ اسلام کے علاقوں میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے یہی مرجح ہے بلکہ دار الحرب کے اگر بعض قرائن ختم ہو جائیں کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہیں تو دار الحرب دار الاسلام بن جائے گا۔

ان فقہا کے اقوال سے صرف اتنی بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ دار الاسلام کب تک دار الاسلام رہتا ہے اور یہ کہ دار الحرب کب دار الاسلام بن جاتا ہے۔ مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام کے احکام کے اجراء کے باعث کوئی ملک دار الاسلام رہتا ہے لیکن کیا ہندوستان میں اسلام کے حکم برطانیہ کے زمانے میں رائج تھے اگر نہیں تو پھر ہندوستان کیا ہے اس کے متعلق مولانا آخر میں تحریر فرماتے ہیں۔

ہندوستان مولانا محمد قاسم کی نظروں میں دار الحرب تھا

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دار الحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے۔ دوسرے مسلمان پناہ گزیں تو دار الحرب کے رہنے والے ہے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دار الحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ ایک طرف۔

مکتوب ہفتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان را در ہندوستان و ہم در
ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے ناجائز ہونے پر اور نیز ان
بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرہونہ نیز
رکھی گئی زمینوں کی آمدنی کے ناجائز ہونے کے بیان میں

(بنام مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی تلمیذ قاسمی رحمہما اللہ علیہما)

ساتواں مکتوب

کہ اصل مکتوبات کی کتاب میں آٹھواں ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کمترین بی تمیزاں بخدمت عزیز عزیزاں مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عمرہ وعلمہ

سلام مسنون بجا آوردہ گذارش پرداز است۔ دو ورق ازاں عزیز باستدعاء تحقیق جواز و عدم جواز اخذ ربا مستامنان اہل اسلام را از دار حرب رسیدہ سرمایۂ کامرانیہا گردیدند۔ مگر ایں مسئلہ را دیدم کہ از اعظم مسائل عظیمہ و اہم مہمات دینیہ است ناختم

بے تمیزوں میں سب سے زیادہ بے تمیز اعزّہ میں سے ایک عزیز مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عمرہ وعلمہ۔

سلام مسنون بجا لاکر عرض پرداز ہے۔ آں عزیز کے دو خط مستامنین[1] اہل اسلام کو دار حرب سے سود لینے کے جواز اور عدم جواز کے متعلق پہنچ کر کامرانیوں کا سرمایہ بنے۔ مگر میں نے اس مسئلہ کو دیکھا کہ عظیم الشان مسائل میں سے زیادہ عظیم اور

---

[1] مستامن وہ شخص کہلاتا ہے جو کفار کی حکومت میں قیام کرے [illegible] – مترجم

در گرہ کشائی از چنیں ابحاث ہیچ است۔ آنانکہ شبہا ولادة بدود چراغ چشم را سرمہ سا کردہ اند۔ بمطالعہ کتب فقہ زانوے ادب ذتہ نکردہ عمر دراز بسر آوردند اگر درین چنیں مضامین لب بجنبانند زیبا است کہ ایں کار کار او شان است۔ من ناکارہ را دریں کارہا سر فرود آوردن نشاید کہ ہر کاری ہر مردی۔ تاہنوز عبور بر مسائل ضروریہ ہم میسر نیست تا تحقیق ازچنیں مسائل کہ دریں قدر عمر رفتہ یکروز ہم ضرورت تفتیش آں نیفتادہ چہ رسد۔ مگر خاطر عزیزاں عزیز است۔ آنچہ بعضوہ خاطرم ی نگارند من دریں صفحہ میگزارم مگر اول سخنی چند قابل گذارش میدارم بشنو۔

دینی مہمات میں سے ایک اہم معاملہ ہے۔ میرا ناخن تدبیر اس جیسی بحثوں میں گرہ کشائی سے عاجز ہے۔ جن لوگوں نے زلفی لمبی راتوں میں چراغ کے سامنے آنکھوں کو تپایا ہے اور فقہ کی کتابوں کے مطالعہ کرتے وقت زانوئے ادب کو تہ موڑ کر عمر دراز بسر کی ہے اگر ان جیسے مضامین میں لب ہلائیں تو زیبا ہے کہ یہ کام انہی کا کام ہے۔ مجھ جیسے ناکارہ کو ان کاموں میں غور کرنا لائق نہیں ہے کیونکہ ہر آدمی کا جدا کام ہوتا ہے۔ ابھی تک ضروری مسائل پر بھی عبور میسر نہیں ہے کجا ان جیسے مسائل کی، کہ اتنی عمر گذر گئی ایک دن بھی تفتیش کی ضرورت نہیں پڑی، تحقیق کہاں سے ہوتی لیکن عزیزوں کی خاطرداری مقصود ہے۔ اس لئے جو کچھ بے ساختہ میرے دل پر کھٹکتے ہیں وہ میں ان صفحات میں لکھ چھوڑتا ہوں مگر اول چند باتیں قابل گذارش ہیں سن لیجئے۔

اینکہ علت حدوث و بقاء ملک قبض است

اول اینکہ علت حدوث و بقاء ملک قبض است نہ غیر کہ علت ہمیں یک باشد۔ واکنوں بیع و شراء و اجارہ و ہبہ و وصیت و میراث را از موجبات ملک شنیدہ باشی۔ بناءِ بش بر ہمیں است کہ بایں اسباب استحقاق قبض بہم میرسد و ہمیں است کہ بعد بیع تسلیم و قبض دادن واجب آمد و مشتری را بیع قبل القبض ممنوع گشت و ہبہ قبل القبض ناتمام ماند۔ وآنکہ وصیت و میراث را قبل القبض مفید ملک مے بینی از عدم امعان نظر سرسری است۔ در بیع و ہبہ قبضہ بائع و واہب قبل تسلیم موجود است و ہم خود موجود تا وقتیکہ خود بدو نسپارد و نتواں گفت کہ مشتری و موہوب قابض و متصرف شدند۔

پہلا مقدمہ یہ کہ علت حدوث و بقاء ملک قبضہ ہے

اول یہ کہ ملک کے باقی رہنے اور حدوث کی علت قبضہ ہے نہ اور کچھ کہ علت صرف یہی ایک ہے۔ بیع و شراء، اجارہ اور ہبہ اور وصیت و میراث کو ملک کے اسباب میں سے تم نے سنا ہی ہے ان کی بنیاد بھی اسی قبضہ پر ہے کہ ان اسباب کی وجہ سے قبضہ کا استحقاق حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیچنے والے پر بیچی گئی چیز کا سپرد کرنا اور قبضہ دینا ضروری ہوا اور خریدار کو قبضہ سے پہلے کسی چیز کو بیچنا ممنوع ہوا اور ہبہ بھی قبضہ سے پہلے مکمل نہیں اور یہ بات کہ وصیت اور میراث کو قبضہ سے پہلے ملک کیلئے مفید پاتے ہو تو یہ سرسری نظر کی بھول ہے بیع اور ہبہ میں بائع اور ہبہ کرنے والے کا قبضہ سپرد کردینے سے پہلے موجود ہے اور خود بھی موجود۔ جب تک خود اس کو حوالے نہ کرے نہیں کہا جاسکتا کہ خریدار اور جس کو کوئی چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اس پر قابض اور متصرف ہوگئے۔

بالجملہ اتفاع قبض بائع و واہب و قیام قبض مشتری و موہوب بجائش بی تسلیم بائع و واہب صورت نبندد و در میراث و

بالجملہ بیچنے والے اور ہبہ کرنے والے کے قبضہ کا اٹھ جانا اور خریدار اور جس شخص کو مال ہبہ کیا گیا اس کے قبضہ کا قائم ہونا

وصیت تا وقتیکه مورث و موصی گوہر حیات بجیب و دامان این
بدن داشت و قبضش بدستور بود وارث و موصی را اختیار
تصرف در آں اموال نبود چوں آں خود از میان برخاست و جہاں
بجہاں آفرین سپرد قبض او نماند که احتمال قبض وارث و موصی له
حسب اشاره مورث و او بعد در قبض و تصرف خود آرد بجا است
که مانعی نیست۔ تحقق اشاره در وصیت خود ظاہر است۔ و آں
قصه را اگر یاد کنند که در اول درباره اموال بر میت واجب بود
که وصیت تعیین حصص پس ماندگان نماید و باز آں را منسوخ کرده
خود حصص او شاں را تعیین کرد نه خود بخود واضح میشود که در متن
وصیت سوخته او کرده اند نه آنکه او را از میان یکسو انگنده اند که
صورت تسلیم از طرف مورث و موصی بوجه احسن به ثبوت پیوست
و زائد ازاں تحقق گشت که در بیع و ہبه بنظر آمده چه اینجا اگر از میان
یکسو میشوند چناں نمی خیزند که باز احتمال عود نباشد و ایں جا
چناں از میان میخیزند که بجز نام ہیچ نمی گذارند۔ مرکب انابت
را پے کرده میروند۔ و اگر تسلیم از مورث و موصی ہماں بود که
در عالم حیات بدست وارث و موصی له می سپردند بارے ازیں
چه کم که چوں مورث و موصی ازیں جہاں برخاست و عالم را از
خس و خاشاک وجود خود پرداخت قبض او نیز نماند۔ اکنوں
بتسلیط مالک الملک وارث و موصی له آں اموال را بقبض
و تصرف خود در آرند مہایه ملک او شاں باز ہماں قبض باشد که بود۔

اس کی جگہ یہاں دونوں بائع اور واہب کے تسلیم کرنے سے بہتر
صورت اختیار نہیں کریگا اور میراث اور وصیت میں، جب تک
کہ مورث (مرنے والا) اور موصی (وصیت کرنے والا) جب تک زندہ
ہے اور اس کا قبضہ بھی بدستور ہے تو وارث اور جسکو وصیت کی گئی
ہے اس کو ان اموال میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ ہاں جب مورث
مرگیا اور دنیا سے ہی اٹھ گیا تو پھر اس کا قبضہ نہیں رہا کہ وارث
اور جس کو وصیت کی گئی اسکے قبضے کا مورث اور اسی کے قبضے
کیساتھ اکٹھا ہونا ناممکن ہوگا۔ اب وارث اور جس کیلئے وصیت
کی گئی وہ اگر مورث اور وصیت کرنے والے کے اشارے کے
مطابق اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئے تو درست ہے کہ ان
کے مرنے کے بعد کوئی آڑے آنے والی بات نہیں ہے۔ اشارہ کا
ثبوت وصیت میں خود ظاہر ہے۔ اور اس قصے کو اگر یاد کریں کہ
شروع اسلام میں اموال کے بارے میں میت پر واجب تھا کہ وہ
اپنے بعد رہ جانے والے وارثوں کے حصوں کے تعیین کی وصیت
کر جائے اور پھر اس حکم کو منسوخ کر کے خود صاحب شرع نے ان کے حصوں کو
مقرر کر دیا تو اس بات سے خود بخود واضح ہو جاتا ہے کہ وصیت[1]
کی ذمہ داری اور مشقت برداری میں شارع نے مدد کر دی۔ نہ یہ کہ
اس کو درمیان ہی میں سے نکال پھینکا ہے۔ اس صورت میں مورث
اور موصی کی طرف سے تسلیم کرلینا بہت اچھے طریقے سے ثابت ہو گیا
اور اس سے بھی زیادہ متحقق ہو گیا کہ جو بیع اور ہبہ میں دیکھنے میں آیا

کیونکہ اگر بائع اور واہب درمیان سے ہٹتے ہیں اور الگ ہو گئے ہیں تو ایسے طور سے نہیں اٹھتے کہ پھر لوٹ آنے کا احتمال نہ ہو
اور یہاں وراثت میں اس طرح درمیان سے اٹھ جاتے ہیں کہ نام کے سوا اور کچھ نہیں چھوڑتے۔ لوٹنے کی سواری کے قدم کاٹ کر
جاتے ہیں اور اگر مورث اور وصیت کرنے والے سے سپردگی وہی تھی کہ جو زندگی کے زمانے میں وارث اور جس کو وصیت
کی گئی ہے کے ہاتھ میں سپرد کر دیتے تو پھر اس سے کیا کم کہ جب مورث اور موصی اس دنیا سے اٹھ گیا اور دنیا کو اپنے
وجود سے پاک کر گیا تو اس کا قبضہ بھی باقی نہ رہا۔ اب مالک الملک خداوند تعالیٰ کی طرف سے مسلط کر دینے سے وارث اور
موصی لہ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان اموال کو اپنے قبضہ اور تصرف میں لے آئیں۔ لہٰذا ان کی ملکیت کا باعث وہی قبضہ ہوگا جو کہ تھا۔

[1] یعنی اللہ تعالیٰ نے خود حصے مقرر کر کے مرنے والے کی اس بارہ میں مدد کر دی کہ اس کو حصے مقرر کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ مترجم

فرق میان ہر دو صورت

فرق اگر برآمد ہمیں قدر بود کہ در صورت اولیٰ قبض وارث و موصی لہ فرع قبض مورث و موصی باشد و در ایں صورت قبض وارث و موصی لہ قبض بالاستقلال بود۔

بہر توضیح ایں سخن سخنی میگویم کہ انشاء اللہ ایں معما را نیز ہم کشاید۔

توضیح معما بامثال سنگی کہ زیر سقف و یا سائبان بر فرش نہادہ باشد

اگر سنگی صغیر زیر سقفی یا سائبانی بر بالاء فرشی نہادہ باشند ایں سنگ را با سقف و سائبان و ایں فرش دو نسبت مختلف دارد۔ بہ نسبت سائبان و سقف تحت است و نسبت فرش فوق۔ مگر منسوب و منسوب الیہ حقیقی بہر ایں دو نسبت نہ ایں سائبان و فرش اند؛ بلکہ چیز سائبان و فرش دیگر نیز منسوب و منسوب الیہ حقیقی ایں دو نسبت اند و از نجا ست کہ اگر سائبان و سقف را از بالا کشیدہ بجائش سائبانی و سقفی دیگر نصب کنند یا فرش زیریں را از زیر کشیدہ بجائش فرش دیگر گسترانند و ایں نشاکش سنگ ہماں جا خود باشد نسبت تحتیت و فوقیت سنگ مذکور متبدل نخود ہاں فرش و سائبان کہ بمقام فوق و تحت بودند متبدل شدند۔

غرض اگر تبدیل راہ یافتہ در طرف نسبت راہ یافتہ در عین نسبت راہ نیافتہ ہمچنیں اموال مملوکہ را با مالکان خود نسبتی است معلوم کہ منسوب الیہ حقیقی آں نسبت مقام دکان است اعنی مقام قابضیت پس تا دکیہ اموال بمقام متبوضیت اند از تبدل قابضان مقام قابضیت تبدل و تغیری نمی پذیرد

دونوں صورتوں کا فرق

فرق اگر نکلا تو اتنا ہی نکلا کہ پہلی صورت میں وارث اور موصی لہ کا قبضہ مورث اور موصی کے قبضے کی فرع ہوگا اور اس صورت میں وارث اور موصی لہ کا قبضہ مستقل قبضہ ہوگا۔

اس بات کی وضاحت کرنے میں ایک بات کہتا ہوں جو انشاء اللہ اس معمے کو حل کر دیگی۔

پتھر کی مثال سے جو چھت یا سائبان کے نیچے فرش کے اوپر ہو معمے کا حل

اگر ایک چھوٹا پتھر کسی چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر رکھا ہوا ہو تو اسکی چھت اور سائبان اور فرش کے ساتھ دو مختلف نسبتیں اور تعلقات ہونگے۔ وہ پتھر سائبان اور چھت کے اعتبار سے نیچے ہے اور فرش کی نسبت سے اوپر ہے مگر منسوب اور منسوب الیہ حقیقی اس سائبان، چھت اور فرش اں دونوں نسبتوں کے نہ تو یہ سائبان اور فرش ہیں نہ چھت بلکہ سائبان اور فرش کا حیز اور سنگ کا حیز ان دونوں نسبتوں کے حقیقی منسوب اور منسوب الیہ ہیں اور یہیں سے ثابت ہوا کہ اگر سائبان اور چھت کو اوپر سے ہٹا کر اسکی جگہ کوئی دوسرا سائبان اور چھت نصب کریں یا نیچے کے فرش کو نیچے سے نکال کر اسکی جگہ دوسرا فرش بچھا دیں اور اس کھینچا تانی میں پتھر اپنی جگہ ہی پر خود رکھ لئے گئے تو پتھر کی فوقیت اور تحتیت کی نسبت نہیں بدلیگی ہاں فرش اور سائبان جو اوپر اور نیچے تھے بدل گئے

غرض یہ ہے کہ اگر تبدیلی نے راہ پائی ہے تو اوپر نیچے والے کی نسبت کے اطراف میں راہ پائی ہے عین فوقیت اور تحتیت میں راہ نہیں پائی۔ اسی طرح مملوکہ اموال کو مالکوں کے ساتھ معلوم تعلق ہے کہ اس تعلق کا اصلی منسوب الیہ مالکوں کا مقام یعنی قابضیت کا مقام ہے پس جب تک کہ اموال مقبوضیت کی جگہ میں ہیں

---

[1] پہلی صورت یہ ہے کہ مورث یا موصی اپنی زندگی میں وارث اور موصی لہ کے حوالے کر دیں۔ مترجم

آنہا راہ نیابد - و بدیں سبب ملک یعنی مملوکیت کہ از اوصاف اموال است ہمانساں بحال خود باشد اما ملک بمعنی مالکیت کہ صفت مالکان است دو مرتبہ دارد۔

مالکیت را دو مرتبہ است | یکی مطلق و عام، دوم مقید و خاص

اول ہماں انتساب بمقام قابضیت است کہ در صورت تبدل متبدل نشود۔

دوم انتساب مشخصات خاصہ مالکان کہ بہ تبدل آنہا متبدل و متغیر گردد۔

بالجملہ ملک مطلق یعنی مالکیت مربوط بمطلق قابضیت است و ملک مقید و خاص یعنی مذکور منوط بقابضیت خاصہ است مگر ہرچہ باشد مرجع ملک ہمیں قبض است و بس۔

ملکیت کفار بقبض است بر اموال مسلمانان | و از ینجا است آنکہ شنیدۂ کہ کفار بتسلط بر اموال مسلمین و احراز آنہا بدار الحرب مالک آں گردند و از ملک مسلمین برآید۔

شاید اموال مسلمانان کہ کفار بقبض آوردند اما ہنوز از دار الاسلام بیروں نبردند | آری تا وقتیکہ از دار الاسلام بیروں نبردہ اند امید استخلاص آں قوی است کہ ہنوز از قبضۂ مسلمانان بیروں نبردہ اند۔

کفار تا ملک مسلمانان را بقبض آوردہ بیرون دار الاسلام نبردند حکم غصب دارد | تا ایندم کفار را بحکم غاصباں

تو قابضیت کے قائم مقاموں کی تبدیلی سے انکی مقبوضیت میں کوئی تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتا ہے اور اس سبب سے ملک بمعنی مملوکیت جو کہ اموال کی صفات میں سے ہے اسی طرح اپنے حال پر رہیگی لیکن ملک مالکیت کے معنی میں جو کہ مالکوں کی صفت ہے اس کے دو مرتبے ہیں۔

مالکیت کے دو مرتبے | ایک مطلق و عام، دوسرا مقید اور خاص

اول یعنی مطلق و عام قابضیت کے مقام کی طرف تعلق قائم کرنا ہے جو تبدیلی کی صورت میں نہیں بدلتا ہے۔

دوسرے مالکوں کے خاص امتیازات کا تعلق جو مالکوں کے بدلنے سے بدل جاتا اور تبدیل ہو جاتا ہے۔

بالجملہ ملک مطلق یعنی مالکیت مطلق قابضیت کیساتھ مربوط ہے اور ملک مقید و خاص یعنی مالکیت قابضیت خاصہ سے متعلق ہے مگر جو کچھ ہو ملکیت کا مرجع یہی صرف قبضہ ہے۔

کفار کی مسلمانوں کے اموال پر ملکیت قبضے کی وجہ سے ہے | اور یہیں سے معلوم ہوا جو تم نے سنا کہ کفار کے مسلمانوں کے اموال پر قبضے سے اور اسکو دار الحرب میں لے جانے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں اور وہ اموال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں۔

مسلمانوں کے اموال کی پوزیشن جنکو کفار نے قبضے میں لے لیا لیکن ابھی دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے | ہاں جب تک دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے ان اموال کو چھڑا لینے کی قوی امید ہے کیونکہ ابھی مسلمانوں کے پنجے سے باہر نہیں لے گئے ہیں۔

مسلمانوں کی ملک کو کفار قبضے میں لیکر دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے غصب کا حکم رکھتا ہے | اس وقت تک [illegible]

دارالاسلام باید پنداشت که بامداد امیرالمؤمنین، فتح قبض بشمال منصور است. و ازینجا است آنچه امام ابوحنیفهؒ فرموده اند که :-

قول امام ابوحنیفه | قضاء قاضی در معاملات ظاهراً و باطناً نافذ میگردد. چه دافعهٔ جور جائران بامداد قاضی متوقع بود. چون خود قاضی دیگران را مال داد پس مدد از که جویند.

باقی ماند آنکه این ملک از طیبات باشد یا خبائث این خفی و محکم است کس نمی داند که اسباب خبیثه موجب خبث ملک باشند و اسباب طیبه موجب طیب آن.

رزق غنیمت اطیب است | و ازینجا است که غنیمت را ارزق الطیب قرار دادند و رزق سرور عالم صلی الله علیه وسلم زیر لواء ایشان نهادند چه سبب قبض امری است که امور دیگر در حسن و طیب بآن شبیهند.

سبب اجرت عبادت که ممنوع و حرام است | و آنکه اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید سببش این نیست که حسن عبادت کاری است نکردنی و جهتش دگر است.

عبادت از حقوق خداوندی است. بعض حقوق خود را طلبید آنرا فرض نام شد و بعض را تقاضا نیست. اگر بندگان فهمیده ادا نمایند فبها. ازین طرف دار و گیر نیست پس اگر کسی عوض این حقوق متاع دنیوی گیرد حق خداوندی را بار دیگران فروخته باشد و میدانی که فروختن حقوق و اموال بندگان در غیر اجازت ایشان ظلم است تا بحق خداوند چه رسد.

دارالاسلام کے غاصبوں کی طرح سمجھنا چاہیے کیونکہ امیرالمومنین کی مدد سے کفار کا قبضہ اٹھ جانا متصور ہے اور یہی وجہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ :-

قول امام ابوحنیفہ | قاضی کا فیصلہ معاملات میں ظاہری اور باطنی طور پر نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ ظالموں کے ظلم کی مدافعت قاضی کی مدد سے متوقع ہوتی ہے لیکن جب قاضی نے خود دوسروں کو مال دلوا دیا تو پھر کس سے مدد مانگیں گے۔

باقی رہی یہ بات کہ یہ ملک پاکیزہ ہے یا ناپاک یہ دوسری بات ہے کوئی نہیں جانتا کہ ناپاک اسباب ملک کی ناپاکی کا موجب ہیں اور پاکیزہ اسباب ملک کی پاکیزگی کے موجب ہیں۔

مال غنیمت کی روزی زیادہ پاکیزہ ہے | اور یہیں سے یہ بات بھی نکل کر علماء نے مال غنیمت کے رزق کو زیادہ پاکیزہ قرار دیا اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا رزق انہی کے جہاد کے جھنڈے کے نیچے رکھا کیونکہ قبضے کا سبب ایک ایسا معاملہ ہے کہ دوسرے امور اچھائی اور پاکیزگی میں اسی کے مانند ہیں۔

عبادت کی اجرت کا سبب جو کہ ممنوع و حرام ہے | اور عبادت کا معاوضہ جو ممنوع (ناجائز) اور حرام ٹھہرا اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اچھی عبادت ایک ایسا کام ہے جو کرنے کے قابل نہیں بلکہ وجہ یہ ہے (اللہ بہتر جانتا ہے) کہ عبادت خداوند تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے مگر بعض حقوق کا اس نے بندوں سے مطالبہ کیا اس کا نام فرض ہوگیا اور بعض حقوق کا اس کی طرف سے تقاضا نہیں ہے اگر بندے خود ہی سمجھ کر ادا کریں تو اچھی بات ہے۔ خدا کی طرف سے کوئی پکڑ دھکڑ نہیں ہے پس اگر کوئی شخص ان حقوق کے بدلے میں دنیاوی پونجی لے لے تو گویا اس نے خداوند تعالیٰ کے حق کو دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ اور آپکو معلوم ہے کہ بندوں کے مال اور حقوق فروخت کرنا بھی ان کی اجازت کے بغیر ظلم ہے تو خداوندی حق کو بیچ ڈالنا اور بھی زیادہ ظلم ہے۔

از نجا دانسته باشی که اجرت نفل عبادت هم حرام سخت است چه اداے حق کسی بکسی و دادن امانت یکی بدیگری بی اجازت او و آن هم بعوض فعلی است مربی که عاقلی نه پسندد و عوض آنرا طلب نشاید۔ اگرچه صاحب حق خود طلب نماید۔

مال غنیمت معاوضہ جہاد نیست | و در جهاد فروختن و خریدن نیست

آری قتل و قمع کفار اشرار بغرض رفع و ازالهٔ خبث ایشان اینجو عالم مستلزم قبض و تصرف در اموال او شان میگردد۔ چنانچه ظاهر است و متاع غنیمت را عوض جهاد نتوان گفت۔ با این همه نقصان اجر آخرت در صورت حصول غنیمت سزاوار آن است که شائبهٔ رغبت باموال در فاهر محرک این حرکت معلوم نماید۔

۲- سخن دوم که تمهید دیگر است | سخن دوم این است که قبض اہل اسلام باشد یا کفار

موجب ملک است اما بدو مرتبه۔

قبض جزئی و قبض کلی که موجب ملک است | یکی قبض رعایا که قبض جزئی است دوم قبض حاکم که قبض کلی است اول با آخر همان نسبت دارد

که نور ارض بنور آفتاب یا اصابع و قلم بدست

قبض رعایا تابع قبض حاکم است | چنانکه اینجا نور ارض و اصابع و قلم در حرکت و سکون خود تابع حرکت و سکون آفتاب و دست باشد همچنان

قبض رعایا در حرکت و سکون تابع قبض حاکم است۔ مگر اموال رعایا بقبض حاکم اسلام است شاملا اموال اوشان نیز بقبض اوشان

یہاں سے تمہیں یہ بھی پتہ لگ گیا ہوگا کہ نفل عبادت کی اجرت بھی سخت حرام ہے۔ کیونکہ کسی کو کسی کا حق دیدینا اور کسی کی امانت کسی دوسرے کو اسکی اجازت کے بغیر دیدینا اور پھر معاوضہ لیکر تو صاف ظلم ہے جس کو کوئی عقلمند پسند نہیں کرتا اور اس کے عوض کو پاکیزہ خیال نہیں کر سکتا۔ گو یہ صاحبِ حق خود طلب کرے۔

مال غنیمت جہاد کا معاوضہ ہے | اور جہاد میں عبادت کا خریدنا

اور فروخت کرنا نہیں ہے ہاں شریر کافروں کا قتل اور استیصال منظور ہوتی ہے۔ انکی خباثت کے دور کرنے کے لئے انکے اموال میں تصرف اور قبضے کو مستلزم ہو جاتا ہے جیسا کہ واضح ہے اور غنیمت کے مال کو جہاد کا معاوضہ نہیں کہہ سکتے۔ باایں ہمہ غنیمت کے حاصل کرنے کی صورت میں آخرت کے ثواب کا نقصان اس بات کا سبب ہے کہ اموال کی طرف رغبت کا کوئی شائبہ اس حرکت کا محرک معلوم ہوتا ہے۔

دوسری بات جو کہ دوسری تمہید ہے | دوسری بات یہ ہے کہ مسلمانوں کا

قبضہ ہو یا کفار کا ملکیت کا موجب ہوتا ہے لیکن دو درجے ہیں۔

قبض جزئی اور قبض کلی جو ملکیت کا موجب ہے | ایک تو رعایا کا قبضہ جو کہ قبض جزئی ہے دوسرے حاکم کا قبضہ جو کہ قبض کلی ہے اول

قبضہ دوسرے قبضے سے ویسی ہی نسبت رکھتا ہے جیسی کہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے یا انگلی اور قلم کی نسبت ہاتھ کے ساتھ۔

رعایا کا قبضہ حاکم کے قبضے کے تابع ہوتا ہے | جیسا کہ یہاں زمین کا نور اور انگلی اور قلم اپنی حرکت اور سکون میں آفتاب اور ہاتھ کے سکون اور

حرکت کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح رعایا کا قبضہ حرکت اور سکون میں حاکم کے قبضے کے تابع ہے۔ مگر شاید رعایا کے اموال حاکم اسلام

باشد و ملوک اوشان و اگر از قبض حکام اسلام بعمل رود و کفار متسلط گردند اموال رعایای اسلام از قبض اوشان و ملک اوشان برآید همچنین اگر حاکم اسلام بوجه غلطی، دیگری را دہاند چنانکه در مقدمات دانسته بوجه اشتباه حجت پیش آید بوجه آنکه قبضه حاکم از جائی بجائی چنان متحرک شود که نور آفتاب از جائی بجائی رود قبض و ملک رعایا نیز متحرک گردد علی ہذا القیاس بجانب کفار خیال باید فرمود۔

سخن سوم بطور تمهید مقصود پیدائش آدم عبادت است

سخن سوم اینکه بشهادت آیت «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

غرض عظیم از خلق بنی آدم ہمیں عبادت است که بجز انقیاد و اطاعت امر دیگر نباشد۔ با این ہم اگر غرضی دیگر از وجود بنی آدم چنان برآید که اصلا در تحقق و ظہور انقیاد خوشی یاد گران مانع نباشد چنان باشد که کتاب را زیر سر نهند و تکیه سازند چنانکه حصول این غرض از کتاب در مقصود بالذات بودن او که مطالعه از کتاب قادح نیست۔

بجهنم انداختن جن و انس را قادح مقصد عبادت نیست

همچنین پر کردن جهنم از بنی آدم و جنیان در مقصود بالذات بودن العبادة از جن و انس قادح نباشد

اندرین صورت اموال دنیوی که بشهادت آیۂ

کے قبضے میں ہیں تو ان کے اموال بھی ان کے قبضے میں ہونگے اور ان کے مملوک ہونگے اور اگر اسلام کے حکام کے قبضے سے باہر چلے گئے اور کفار مسلط ہو گئے تو اسلام کی رعایا کے اموال مسلمانوں کے قبضے اور ملک سے باہر نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر حاکم اسلام غلطی کی وجہ سے دوسرے کو دلادے جیسا کہ ذکر کئے گئے مقدموں میں دلیل کے مشتبہ ہو جانے کی وجہ سے پیش آتا ہے تو اس وجہ سے کہ حاکم کا قبضہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو ایسا حرکت کرتا رہتا ہے جیسا کہ سورج کا نور ایک جگہ سے دوسری جگہ چلتا ہے رعایا کی ملکیت اور قبضہ بھی متحرک ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کفار کی جانب بھی یہی خیال کرنا چاہئے۔

تیسری بات مقصد پیدائش آدم عبادت ہے

تیسری بات یہ ہے کہ آیت (ذیل) کی شہادت کے مطابق: — "اور نہیں پیدا کیا میں نے جن اور انس کو مگر عبادت کے لئے"

زیادہ بڑی غرض بنی آدم کی پیدائش سے یہی عبادت ہے کہ فرمانبرداری اور اطاعت کے سوا دوسرا اور کوئی امر مقصود نہیں اس کے باوجود اگر بنی آدم کے وجود سے اور کوئی غرض ایسی نکل آئے کہ جو بنی یا دوسروں کی فرمانبرداری کے ظاہر ہونے اور پائے جانے میں کوئی دخل نہ دے اور دوسری مقصد ایسا ہی ہو جیسا کہ کتاب کو سر کے نیچے رکھ لیں اور تکیہ بنالیں تو تکیہ بنالینا کتاب کی اصلی غرض یعنی پڑھنا اور مطالعہ کرنے کو مانع نہیں ہے۔

جنوں اور انسانوں کو دوزخ میں ڈالدینا مقصد عبادت کے منافی نہیں

اسی طرح جنوں اور انسانوں سے جہنم کو بھر دینا جن اور انسان کا عبادت کے لئے مقصود بالذات ہونے کے منافی نہیں۔

اس صورت میں دنیا کے اموال آیت (ذیل) کی گواہی

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

مخلوق بہر بنی آدم است تخصیص من و تو نیست. جملہ سامان عبادۃ و انقیاد باشد چوں بنا شد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود نامدی افراد بنی آدم در گرفتاری حاجات تاب عبادۃ از کجا آوردی

مطابق اللہ[1] جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے سب انسان کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس میں میری اور تمہاری کوئی خصوصیت نہیں ہے تو یہ تمام اموال اور زمین کی تخلیق عبادت اور فرماں برداری ہی کا سامان ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ دنیاوی مال عدم سے وجود میں نہ آتے تو لوگ ضروریات کی گرفتاری میں عبادت کی تاب کہاں سے لاتے۔

بالجملہ غرض از خلق اموال نیز ہماں عبادت باشد کہ مقصود از بنی آدم است و ایں چناں است کہ دانی نان بہر خوردن است و دیگ و دیگداں و تابہ و ہیزم و آتش و دست پناہ و دیگر سامان معلومہ بہر نان. پس چوں نان بہر خوردن است آنچہ سامان نیز بہر خوردن باشد مگر بواسطہ. اگر ایں بلائے گرسنگی و ایں آسیب تشنگی از سر برود ما را ہیچ التفاتی بایں متاع بیکار نباشد در نظر ما ہمہ رائیگاں باشد ہمچنیں اگر عبادت و انقیاد نباشد ایں ہمہ سامان عبادت در نظر خالق رائیگاں نماید۔

الحاصل اموال کے پیدا کرنے سے غرض وہی عبادت ہے جو کہ بنی آدم کی پیدائش سے مطلوب ہے اور یہ ایسی ہی ہے جو آپ جانتے ہیں کہ روٹی کھانے کے لئے ہے اور دیگچی اور چولھا اور توا اور لکڑیاں اور آگ اور چمٹا اور دوسرے معلوم سامان روٹی کے لئے ہیں پس جب روٹی کھانے کے لئے ہے تو یہ سب سامان بھی ذریعہ کے طور پر کھانے کے لئے ہوگا۔ اگر بھوک کی مصیبت اور پیاس کی بلا ہمارے سر سے ٹل جائے اور ہم کو اس بیکار سامان کی طرف کوئی توجہ نہ ہو تو ہماری نظر میں سب بیکار ہو جائیں گے اسی طرح اگر عبادت اور اطاعت نہ ہو تو یہ عبادت کا سب سامان خالق کی نظر میں بیکار دکھائی دیگا۔

دریں صورت اگر عابداں را ارشاد فرماید کہ ازیں نابکاراں بگیرید و بصرف خود آرید بجا باشد کہ او مالک اصلی است وایں طرف سامان مذکور بجائے خود میرسد (وبمصرف خویش صرف می شود)

اس صورت میں اگر اللہ تعالیٰ عبادت کرنے والوں کو حکم فرمائیں کہ ان نالائق کافروں سے (جہاد کے ذریعہ) لو اور اپنے صرف میں لاؤ تو بجا ہوگا کیونکہ وہ اصلی مالک ہے اور اس طرح مذکورہ مال غنیمت اپنے ٹھکانے لگ جائے گا (اور اپنے مصرف میں صرف ہو جائیگا)

قبض مال کفار بہ جہاد ظلم نیست

الغرض اگر اہل اسلام بزور بازو قبض کفار را ببرند و اشتند بر اموال اوشاں دست خود بنہند ظلم شمش خواں گفت کہ ایں خیال خام از جہل خیزد. نمی بینی کہ اگر درخت بغرض ثمر در زمینی بنشانند و آں درخت بار نیارد و بدیں سبب آں درخت را ببرند بجائش نہال بار آور بنشانند صواب باشد نہ خطاء

جہاد میں کفار کے مال پر قبضہ کرنا ظلم نہیں ہے

غرض یہ کہ اگر مسلمان اپنی قوت بازو سے کفار کو قبضہ اٹھا کر ان کے اموال اپنے قبضے میں لے لیں تو اس کو ظلم نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ خام خیال جہالت کا نتیجہ ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی درخت پھل کے لئے کسی زمین میں لگا دیں اور وہ درخت پھل نہ لائے اور اس سبب سے اس درخت کو کاٹ کر اس کی جگہ دوسرا پھلدار درخت لگا دیں تو یہ ٹھیک ہے غلط نہیں۔

[1] حاشیہ: پوری آیت یہ ہے۔ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (سورۂ بقرہ رکوع ۳)

بالجملہ ایں مسلم کہ کفار مالک اموال بقبض و تصرف خود شوند
بریں نمی شوند کہ علت و اماں معلول نگذارد و معلول از علت نخود
باز پس نماند چوں قبض کہ علت ملک بود یافتہ شد معلولش نیز
در رکاب او باشد مگر غرضی کہ از خلق اموال بود از دست کفار
نیاید لہٰذا وا رہانیدنش از دست کفار بغرض خوشنودی خالق
اموال لازم آمد یعنی چوں مقصود از پیدائش ایں اشیاء عبادت
بود و در دست کفار امید آں نیست لاجرم قبض کفار بر حسب
مرضی خالق اموال باشد تا کار پردازاں رضاء او تعالیٰ یعنی
اہل اسلام خاموش بنشینند بلکہ استخلاص آں از دست اوشاں
لازم آمد از نجا دانستہ باشی کہ اگر قبض اموال را نیز منجملہ اغراض
جہاد قرار دہند زیبا است۔

الحاصل یہ بات طے شدہ ہے کہ کافر اپنے قبضے اور تصرف
سے اموال کے مالک بن جاتے ہیں اور کیوں نہ ہوں کہ علت معلول
کے ساتھ رہتی ہے اور معلول اپنی علت سے پیچھے نہیں رہتا چونکہ
قبضہ جو کہ ملکیت کی علت تھی پایا گیا تو اس کا معلول بھی اس
کے ساتھ ساتھ رہیگا لیکن جو غرض کہ اموال کے پیدا کرنے
سے تھی وہ کفار کی طرف سے (بنا بر یا بی کی وجہ سے) پوری نہیں
ہوتی ہے لہٰذا اس مال کو کفار کے ہاتھ سے رہائی دلانا اموال
کے خالق کی خوشنودی کے لئے ضروری ہوا یعنی ان اشیاء کی
پیدائش کا مقصد عبادت تھا اور کفار کی طرف سے اس کی
امید نہیں لہٰذا ناچار کفار کا قبضہ اموال کے خالق کی مرضی کے
مطابق نہیں ہے تا کہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے مطابق کام کرنے
والے مسلمان خاموش ہو کر بیٹھ جائیں بلکہ ان اموال کا کفار کے ہاتھوں سے چھڑانا ضروری ہوا یہیں سے تم نے جان لیا
ہوگا کہ اموال کے قبضے کو بھی جہاد کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرار دینا درست ہے۔

غرض ایں بباید فہمید کہ مقصود از جہاد فقط اعلاء کلمۃ اللہ
یعنی دفع فتنہ کفار است استخلاص نیز غرض است ہمیں وازینجا
فضیلت مال غنیمت اندر دیگر اموال بوجہ دیگر نیز ہویدا خواہد باشی
بالجملہ قبض کفار و ملک اوشاں بمقابلہ اہل اسلام قابل اعتبار
نیست بلکہ قبض کفار بمقابلہ اہل اسلام ہمچو قبضہ جانوراں باشد
کہ مانع و مزاحم حدوث ملک اہل اسلام نتواں شد چنانچہ خود
خداوند کریم نیز در کلام معجز نظام خود اشارہ بایں معنی فرمودہ
اند۔ میفرمایند۔۔

أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (قرآن)

نظر بریں اگر اہل اسلام بر جانہائی اوشاں دست یابند
ہمچو جانوراں در حیطہ ملک و تصرف اوشاں در آیند ازیں جا
دانستہ باشی کہ ملک کفار بمقابلہ ملک اہل اسلام بدرجہ غایت
ضعیف است و معہود یافتہ باشی کہ ... ہر جا خلاصت

غرض یہ سمجھنا چاہئے کہ جہاد کا مقصد صرف اللہ کے کلمے
کو بلند کرنا یعنی کفار کے فتنے کو دفع کرنا ہی ہے بلکہ اموال کی خلاصی
بھی ایک غرض ہے اور یہیں سے مال غنیمت کی دوسرے مالوں
سے فضیلت دوسری وجہ کے ذریعہ بھی تم نے معلوم کر لی ہوگی بالجملہ
کفار کا قبضہ مسلمانوں کے مقابلے میں جانوروں کے قبضے کی طرح
ہوگا کہ مسلمانوں کی ملکیت میں آنے سے مانع اور مزاحم نہیں ہو سکتا
چنانچہ خداوند کریم نے اپنے کلام معجز نظام میں اس معنی کی
طرف خود اشارہ فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں۔
وہ کفار چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بھٹکے ہوئے۔
اس نظریئے کے پیش نظر اگر مسلمان ان کی جانوں پر قابو
پائیں تو جانوروں کی طرح مسلمانوں کے تصرف اور قبضے میں آجائیں
یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کفار کی ملکیت مسلمانوں کی ملکیت
کے مقابلے میں نہایت درجہ کمزور ہے اور یہ بھی تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا

... وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا
وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ۝

ورنہ ہر جا ثواب۔ اگر اہل اسلام بزور بازو مال از دست کفار ربایند مستوجب ثواب باشند و برعکس آن قضیہ منعکس است و ہم فہمیدہ باشی کہ ملک از طیب و خبیث عام است۔ طیب بودن ہر ملک لا ضرور نیست۔

سخن چہارم بطور مقدمہ و تمہید

سخن چہارم آنکہ بعقد ذمہ و عہد و پیمان با اہل اسلام و قبول جزیہ کہ حکمی است از احکام حاکم اہل اسلام کفار نیز قدری بہرہ مند از برکات اسلام گردند و ہمیں است کہ جان و مال اوشاں ہم چو جان و مال اہل اسلام مصئون و محفوظ ماند احدی را از اہل اسلام نرسد کہ متعرض جان و مال اوشاں شود ہمچنیں بعقد ذمہ و عہد و پیمان با کفار و قبول خراجات اوشاں اہل اسلام برخی آلودہ بخوست کفر گردند اگر اموال اوشاں قابل تاراج ہمچو اموال کفار باشد چہ بیجا است۔ علاوہ بریں ایں تازیانہ شاید محرک و باعث بر ہجرت از دیار اوشاں و قطع تعلق محبت از اوشاں ہم شود۔

بالجملہ اسلام و کفر با عتبار ظہور آثار کلی مشکک است۔ اولیں مراتب کہ مستوجب ظہور آثار در جہ سفلی است ہمیں قبول جزیہ و اقامت در دار الحرب است۔ آری باصطلاح شرع کفر و اسلام نام ہماں مراتب است کہ منشا اخر نجات آخرت یا ہلاک ابدی ان جہاں باشد۔

سخن پنجم بطور تمہید

سخن پنجم اینکہ در بارہ دو ستان مہاجرات مے فرمایند

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ

کہ زور بازو سے کفار کے ہاتھ سے مال چھین لیں تو ثواب کے حقدار ہونگے اور اس کے برخلاف معاملہ الٹا ہے اور یہ بھی سمجھ لیا ہوگا کہ ملک طیب اور ناپاک دونوں کو عام ہے ہر ملک کا طیب ہونا ضروری نہیں ہے۔

چوتھی بات مقدمے اور تمہید کے طور پر

چوتھی بات یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کے اور کفار کے اتفاق عہد و پیمان کی وجہ سے اور کفار کا جزیہ قبول کرنے کی وجہ سے جو کہ مسلمانوں کے حاکم کے احکام میں سے ایک حکم ہے کفار بھی اسلام کی برکتوں سے قدرے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے جان و مال بھی مسلمانوں کے جان و مال کی مانند مامون اور محفوظ رہتے ہیں مسلمانوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کفار کے جان و مال کو چھیڑے۔ اسی طرح کفار کے ساتھ عہد و پیمان کی ذمہ داری کے باعث اور کفار کی طرف سے خراجوں کے قبول کرنے کے سبب مسلمان کچھ کفر کی نحوست سے ملوث ہوتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کے اموال کفار کے مالوں کی مانند لوٹ مار کے قابل ہو جائیں تو کیا بعید ہے؟ مزید برآں یہ تازیانہ شاید کفار کے ملک سے ہجرت کر جانے اور ان سے محبت کا تعلق قطع کرنے کا باعث اور محرک ہو جائے۔

الغرض اسلام اور کفر دونوں اپنے اثرات کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے کلی مشکک ہیں۔ سب سے پہلا درجہ جو کہ نیچے کے درجے کے آثار کے ظہور کا مستوجب ہے وہی جزیہ کو قبول کرنا اور دار الحرب میں قیام کرنا ہے۔ ہاں شرع کی اصطلاح میں کفر و اسلام انہی مرتبوں کا نام ہے کہ جو آخرت کی نجات کے ثمر کا منشا یا اس جہان کی ہمیشگی کی ہلاکت ہو۔

پانچویں بات تمہید کے طور پر

پانچویں بات یہ ہے کہ ہجرت والی عورتوں کے بارے میں حق تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اے ایمان والو جب تمہارے پاس ایمان والی ہجرت کرنیوالی

ل سورہ ممتحنہ پارہ ۲۸ رکوع ۲

مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِهِنَّ فَاِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوهُنَّ اِذَا اٰتَيْتُمُوهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوْا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْئَلُوْا مَا اَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْئَلُوْا مَا اَنْفَقُوْا ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللّٰهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ۔

وایں امتحان بشہادت حدیث بخاری ومسلم صاحب صلح آورده اقرار باں شرائط می نماید کریمہ در سورہ ممتحنہ وسیلہ آیہ

يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَّلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِيْنَ الآیہ

بیان فرمودہ اند حدیث مذکور اینست

عن عائشة قالت فی بیعة النساء ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یمتحنهن بهذه الآیة

يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ فمن اقرت بهذا الشرط منهن قال قد بایعتك انتهی مقام الحاجة

ودر بعض روایات بجائے لفظ

اقرت بالمحنة بجائے جاء من اقرت بهذا الشرط یا بجائے ہر دو شرط دراں روایت است کہ وہ غرض اینجا فقط تلفظ کلمۃ الاسلام اکتفا نفرمودہ اند اقرار ہائے زائد بکار کہ چوں تعلق حقوق کفار بازاں مہاجرات باعث ایں احتیاط وایں چنیں تفتیش گشتہ تعلق حقوق اہل اسلام اگر تاثیر

عورتیں آئیں تو ان کو آزما لو۔ اللہ زیادہ جانتا ہے ان کے ایمان کو۔ پس اگر تم ان کو مومنات جان لو تو تم انہیں کفار کی طرف مت لوٹاؤ۔ نہ وہ عورتیں کفار کو حلال ہیں اور نہ وہ کفار ان مومنات کے لئے حلال ہیں۔ اور کوئی گناہ تم پر نہیں ہے اگر تم ان سے نکاح کرو جب تم ان کو ان کے مہر دیدو اور اپنے قبضے میں کافر عورتوں کی عصمتوں کو نہ رکھو اور جو تم نے خرچ کیا مانگ لو اور جو انہوں نے خرچ کیا ہے وہ مانگ لیں یہ اللہ کا حکم ہے جو تمہیں دیتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔

اور یہ امتحان بخاری اور مسلم کی حدیث جو کتاب الصلح میں ہے اس میں کی شہادت کے مطابق ان شرائط کا اقرار لینا ہوگا جو کہ سورۃ ممتحنہ کی آیت میں ہے

اے نبی جبکہ آئیں تیرے پاس ایمان والی عورتیں تجھ سے بیعت کے لئے اس بات پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں گی اور چوری نہ کریں گی اور نہ زنا کریں گی۔ الآیۃ

بیان فرمائی ہیں۔ حدیث مذکور یہ ہے۔

عائشہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کو بیعت کرتے وقت اس آیت کے مطابق ان کو جانچ لیا کرتے تھے۔ (آیت یہ ہے)

اے نبی جب آپکے پاس ایمان والی عورتیں بیعت کرنے کیلئے آئیں۔ پس جس عورت نے ان میں سے ان شرطوں کا اقرار کیا تو حضور نے فرمایا میں نے تجھے بیعت کرلیا۔ ضرورت کے مطابق ختم ہوا۔

اور بعض روایات میں مجھے یاد پڑتا ہے کہ بجائے من اقرت بھذا الشرط کی جگہ کے اقرت بالمحنۃ یا جو کچھ شرط اس روایت میں ہے اس کی جگہ آیا ہے۔ غرض یہاں صرف کلمۃ الاسلام کے تلفظ ہی اکتفا نہ فرمایا ہے بلکہ زیادہ اقرار بھی درکار ہوئے۔ چونکہ کفار کے حقوق کو تعلق بیعت کرنے والی عورتوں کے ساتھ اس احتیاط اور چھان بین کا باعث بنا تو اہل اسلام کے

لے سورۃ ممتحنہ رکوع ۲ پارہ ۲۸۔ مترجم

فسبحانه کرم نموده حمد نباشد۔

علت جور ممنوع در وصیت

الحال نکتۂ دیگر در میان میگوئیم جور در وصیت ممنوع از آں است که حقوق وارثان باموال موصی تعلق گرفته حالانکه بالبداهت جز در حق وصیت وارثان جز مالک نگردیده اند۔ حقوق خداوندی از زکوٰۃ و صدقۃ الفطر و قربانی و حج وغیرہ و حقوق بندہ و وارثان تعلق نگرفته تصرفات مالکانه از بیع و شراء کردن نتوانند ایں تعلق را یکطرف نهند و استحقاق اہل اسلام در اموال کفار که باشاره

فَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ

موجه دریافته یکطرف گذارند و باز موازنه کنی که کدام پله گران است بشهادت آیه

لَا تَدْرُوْنَ اَیُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا

بنای تعلق حقوق ورثا امید نفعات و منافع است که گاهی باشد و گاهی نه باشد۔ و اگر بنا بر حسب توقع اموال مترو که مورث گاهی رسد گاهی نرسد البته امید و منفعت نفع رسانی برد و است و بنای تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفار این است که از اصل آں اموال مخلوق بهر اہل اسلام اند نه کفار چنانکه خوب دانسته چوں ایں تعلق بنسبت آں تعلق قوی است چو فرق زمین و آسمان است مراعات ایں حقوق نیز بنسبت مراعات حقوق ورثا که از ممانعت جور در وصیت شده عمده است قوی واشد باشد مگر تعلق حقوق کفار باموال و اولاد و شاں نه چناں است که اہل اسلام را وقت خرج و اموال خود باشد و انهم و تنگی که تعد ای محکمه دست و شاں بر تعدی حشمه چرا در ترحم بجوز قبضه بر مال خود است۔ گو میدان کو ہیں و تناقی

حقوق کا تعلق اگر اس سے زیادہ نہ ہوگا تو اس سے کم بھی نہ ہوگا۔

وصیت میں ممنوع ظلم کی علت

اب درمیان میں ہم ایک اور بات کہتے ہیں۔ وصیت میں ظلم اس سبب سے منع کیا گیا ہے کہ ورثا کے حقوق کو وصیت کرنے والے کے مال سے تعلق ہو گیا۔ حالانکہ واضح طور پر یہ بھی حقوق وصیت کرنے والے کی ملک میں ابھی داخل نہیں ہوئے ہیں۔ خدا کے حقوق یعنی زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، قربانی اور حج وغیرہ اور بندوں کے حقوق اس کے مال سے متعلق نہیں ہوئے (اور ورثا) مالکانہ تصرفات بیع و شراء نہیں کر سکتے پہلے اس تعلق کو ایک طرف میں رکھئے اور مسلمانوں کا استحقاق کفار کے اموال میں جو کہ فَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ کے اشارے کے مطابق توجیہ شدہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان کو دوسری طرف رکھئے اور پھر مقابلہ کیجئے کہ کونسا پلڑا بھاری ہے۔ آیت ذیل

[1]نہیں جانتے کہ ان میں سے نفع کے اعتبار سے کون زیادہ قریب ہے کے مطابق ورثہ کے حقوق کے تعلق کی بنا پر خدمات اور منافع کی امید ہے کہ کبھی صورت اختیار کرے اور کبھی نہ کرے اور اگر اختیار کرے تو مساوات کرے جیسے مورث کے چھوڑے ہوئے اموال کبھی ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے۔ البتہ نفع رسانی کا گمان اور توقع ہے اور مسلمانوں کے کفار کے اموال کے ساتھ حقوق کے تعلق کی بنیاد یہ ہے کہ ان اموال کی تخلیق اصل میں مسلمانوں کیلئے ہے نہ کہ کفار کے لئے جیسا کہ تم نے خوب جان لیا ہے چونکہ یہ تعلق اس تعلق کی نسبت قوی ہے کیونکہ ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے ان حقوق کی مراعات بھی ورثہ کے حقوق کی مراعات کی بہ نسبت کہ وصیت میں ظلم کی ممانعت کی وجہ سے اس کی شدت ظاہر ہے زیادہ قوی اور زیادہ سخت ہو گی مگر کفار کے حقوق کا تعلق ان کی اپنی اولاد اور اموال کیساتھ اتنا نہیں ہے جتنا کہ مسلمانوں کو خرچ کے وقت اپنے اموال کا ہوتا ہے

[1] اصل پوری آیت یہ ہے۔ اٰبَآؤُكُمْ وَاَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُوْنَ اَیُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِیْضَةً مِّنَ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِیْمًا حَكِیْمًا ○ پارہ ۴۔ سورۂ نساء رکوع ۲۔ مترجم

بہ ملک خیزد۔ و باز قابض، یعنی مسلمان وقت خروج از اسلام
خود نیز بگردیدہ کہ اہلیت ملک و استحقاق اصلی آں از ور فتہ
باشد و کافراں با ایں ہمہ عجز دور ماندگی کہ از رفقان قبض
اوشاں از ازواج ظاہر است ہمانساں بر کفر اصرار ماندہ
ہمیں سبب زیبا است اگر گفتہ آید کہ کفر اوشاں بہ نسبت
سابق ایں دم سخت تر شد و از اہلیت ملک و استحقاق اصلی
آں فرسنگہا دور افتادہ۔ چوں تعلق حقوق کفار بازواج اوشاں
کم از اں است کہ وقت خروج کسی حق وارثانش تعلق گیرد و تعلق
حقوق و رثہ کم از تعلق حقوق اہل اسلام با اموال کفار۔ لاجرم
مراعاتیکہ دربارہ کفار بوجہ تعلق مذکور واجب الی کہ بدیں جہ
کار فرمودہ اند از مراعات درباہ اسلام بوجہ تعلق معلوم
می باید کہ کم باشد و اگر کم نباشد زیادہ ہم نباشد۔

اور وہ بھی اس وقت جبکہ کافروں کی بیویاں ان کے ہاتھوں سے
نکل گئی ہوں، کیونکہ خروج کی حالت میں ابھی قبضہ اپنے حال
پہ ہے۔ تو ہم جانتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے بعد اٹھ جائیگا اور
پھر قابض یعنی مسلمان خروج کے وقت اپنے اسلام سے برگشتہ
نہیں ہوا کہ اس کا اصلی استحقاق اور ملکیت کی اہلیت اس سے
چلی جائے اور کافروں تمام بیویوں اور باندیوں کے باوجود
کہ بیویوں سے ان کے قبضے کے اٹھ جانے سے ظاہر ہے اسی طرح
کفر پر اصرار رکھتے ہیں۔ اس سبب سے اگر یہ کہا جائے تو بجا ہے
کہ ان کا کفر پہلے کی نسبت اس وقت زیادہ سخت ہو گیا۔ اور
اس کے اصلی استحقاق اور ملک کی اہلیت سے میلوں دور جا پڑے
چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ان کی بیویوں کے ساتھ اس سے کم
ہے جتنا کہ کسی کی جان کنی کے وقت اس کے وارثوں کو حق تعلق
اختیار کرتا ہے اور ورثہ کے حقوق کا تعلق کفار کے مال کے ساتھ مسلمانوں کے حقوق متعلق ہونے سے کم ہے
اس لئے لازمی طور پر جو مراعات کہ کفار کے بارے میں بوجہ تعلق کی وجہ سے اور جو احتیاط کہ اس وجہ سے عمل میں لائی گئی
دین اسلام کے بارے میں تعلق معلوم کی بناء پر مراعات[1] سے کم ہونی چاہئے اور اگر کم نہ ہو تو زائد نہیں ہونی چاہئے۔

مقدمات تمام شد

چوں ایں مقدمات مذکورہ ممہد شد بہ نعمت کرم گویم کہ

کفار اگر باطاعت اسلام جزیہ بہ سر گرفتہ قبض جزی
اوشاں از قبض کلی بعض برآمدہ در قبض کلی اہل اسلام فرود
آمدہ۔ پس ازاں جا کہ ایں قدر انقیاد موجب نجات از سیاستی
می تواند شد، بوجہ حاکم اسلام کہ بیک نہج خلیفۃ اللہ فی الارض
می باشد چنانچہ آیہ

اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً

مصحح ایں خیال ست واجب آمد کہ از جان و مال اوشاں
تعرض نکند و نہ کردہ دہد۔ چہ موافق انصاف حکومت و خلافتش
انقیاد بہر سیہ می باید کہ دوست رس از تیاتش بہرہ اوشاں

مقدمات ختم ہوئے

جب یہ مذکورہ مقدمات تمہید میں پیش ہو چکے تو میں کہتا ہوں کہ

کفار نے اگر اسلام کی اطاعت میں جزیہ کو قبول کر لیا تو ان کا
جزئی قبضہ کفار کے کلی قبضہ سے نکل کر مسلمانوں کے کلی
قبضے میں آ گیا۔ پس جہاں سے کہ اس قدر اطاعت دنیاوی
تکلیف سے نجات کا باعث ہو سکتی ہے، حاکم اسلام چونکہ
ایک طریقے پر زمین میں خلیفۃ اللہ ہوتا ہے جیسا کہ آیت

میں[2] زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں

اس خیال کی تصحیح کرنے والا ہے تو حاکم اسلام پر واجب ہو گی
کہ ان کی جانوں اور مالوں سے چھیڑ نہ کرے اور نہ دوسرے مسلمانوں
کو چھیڑ چھاڑ کرنے دے۔ کیونکہ اس کی خلافت اور حکومت کا یہ حق ہے

---

[1] یعنی کفار کی مراعات مسلمانوں کی مراعات سے کم ہونی چاہئیں۔ مترجم [2] سورہ بقرہ پارہ اول آیت ۳۰ ترجمہ۔ وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً۔ مترجم

مسلم دارند و میدانی کہ حکومت این جہاں را تا ابدان رسائی است و بدین سبب قوت تصرف ابدان و اموال اوشاں ہم رسیدہ تا قلوب رسائی نیست۔ قلوب اگرچہ بدست مقلب القلوب است و درین طرف مال را وقایۂ جان قرار داده اند۔ چنانچہ مداخلت آں در عبادت نیز بہمیں واسطہ بود۔ پس اگر مال خود را وقایۂ جان گردانند دا لا بخواہند بہ امید آنکہ شاید بشنوند احوال اہل اسلام و استماع براہین اوشاں گرچہ قدری اختلاط صحبت نہ بندد رغبتی بجانب اسلام در دل اوشاں دریغ مال مناسب حال اوشاں بذمہ اوشاں بنہند تا قوت غزات نیز نخواہد و اگر بایں قدر اطاعت ہم راضی نشوند بلکہ بجانساں قبض جزئی اوشاں زیر قبض کلی کفار باشد اموال اوشاں بتنہا حاکم اسلام را بلکہ ہر حلال است رعایا را نیز اجازت است بطور کیکہ قائد بر بایند خواہ بزور خواہ بحیلہ۔ ہاں اگر قبض کلی اہل اسلام مزاحم حال رعایا اہل اسلام بود چنانچہ در تعرض باموال اہل ذمہ می باشد البتہ ممانعت بجا بود لیکن مخفی نیست کہ جہاد و استخلاص اموال طیبہ از قبض کفار بطور غنایہ بذمہ ہر کس و ناکس از اہل اسلام است مگر تا وقتیکہ زیر قبض کلی اہل اسلام قبض جزئی اہل اسلام نیاید یعنی در دار الحرب بود تا آں دم زیر قبض کلی کفار باشد و دانستہ کہ قبض جزئی در حرکت و سکون تابع قبض کلی است بریں وجہ قبض جزئی اہل اسلام قابل اعتبار نبود۔ قابل اعتبار ہماں قبض کلی باشد۔

کے موافق اطاعت حاصل ہو گئی۔ اس لئے چاہئے کہ اپنی دسترس تک نجات بھی ان کے لیے مسلم رکھیں۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ اس جہان کی حکومت کو جسموں تک رسائی ہے اور اس سبب سے ان کے اموال اور ابدان میں تصرف کی قوت بہم پہنچی ہے اور دلوں تک رسائی نہیں ہے۔ دل اگرچہ تو مقلب القلوب کے ہاتھ میں ہیں اور اس طرف مال کو جان کی بچاؤ کا سامان قرار دیا ہے چنانچہ مال کا دخل عبادات[1] میں بھی اسی واسطے سے ہوتا ہے۔ پس اگر اپنے مال کو جان کا محافظ قرار دیں اور امان چاہیں تو اس امید میں کہ شاید مسلمانوں کے احوال کے مشاہدے سے اور ان کے دلائل سننے کے بعد اگرچہ تھوڑے بہت ربط و ضبط کے بغیر صورت اختیار نہیں کر سکتا پر رغبت اسلام کی طرف ان کے دل میں پیدا ہو گی اس وجہ سے ان کے حال کے مناسب کچھ مال ان کے ذمے رکھیں تاکہ غازیوں کی قوت بھی بڑھ جائے اور اگر اتنی اطاعت پر بھی راضی نہ ہوں بلکہ اسی طرح انکا جزئی قبضہ کفار کے کلی قبضے کے تحت رہے تو اس صورت میں کفار کے اموال نہ صرف اسلام کے حاکم کو بلکہ اپنے حلال میں ہر کسی رعایا کو بھی اجازت ہے کہ جس طرح کر سکیں چھین لیں خواہ طاقت سے خواہ تدبیر سے۔ ہاں اگر مسلمانوں کا کلی قبضہ مسلمانوں کی رعایا کے حال کے مزاحم ہوتا جیسا کہ ذمیوں کے اموال کے ساتھ چھیڑ چھاڑ میں ہوتا ہے تو البتہ ممانعت بجا ہوتی۔ ورنہ آپ خود جانتے ہیں کہ جہاد اور پاکیزہ مالوں کو کفار کے قبضے سے بطور غنایہ نکال لینا مسلمانوں میں سے ہر کس و ناکس کے ذمے ہے مگر جب تک کہ مسلمانوں کے کلی قبضے کے ماتحت مسلمانوں کا جزئی قبضہ نہیں آتا ہے یعنی مسلمان دار الحرب میں تجارت ہوتا ہے تو اس وقت تک کفار کے کلی قبضے کے نیچے تو رہے گا اور تمہیں معلوم ہے کہ جزئی قبضہ حرکت و سکون میں قبض کلی کے تابع ہوتا ہے اس وجہ سے مسلمانوں کا جزئی قبضہ قابل اعتبار نہ ہو گا اعتبار کے قابل وہی کلی قبضہ ہو گا۔

غرض تا وقتیکہ در دار الحرب است اندیشہ استیلاء کفار | غرض جب تک کہ مسلمان دار الحرب میں ہے کفار کی

[1] یعنی صدقہ فطر میں۔ مترجم۔ سے مطلب یہ ہے کہ لوگ مال کے ذریعہ عبادات کریں اور جان بچائیں تو اموال کے ذریعہ سے اسلام قبول کرنے کی تمام ملک جائز رہتی ہیں۔ مترجم

آن اموال را از اہل اسلام باشد وقبض تام متحقق نشود بلکہ بنابر
قبض غاصب بعرض زوال بود و کان لم یکن شمرده شود
نظیرش آنکه تا وقتیکه از دار الحرب بیرون نشود استخلاص متحقق نگردد
تا مالکش گویند و قابض و متصرف نتوانند گر ہمیں طور مال اہل اسلام
که از ذمیان کفار باشد نیز بقبض کلی کفار بود و قبض جزئی اہل اسلام
پرتو اہل قبض باشد نہ بالاستقلال تا مانع تاراج اہل اسلام
شمرده شود چون این قدر مانع دست اندازی غزات نیست
چنانچہ دانستی و این طرف لحوق عار کہ بوجہ عروض حکم کفر ضروری است
محرک و باعث ہجرت و ترک تعلقات عادی و سرمایہ نجات و صحبت
و آثار صحبت آن اشرار امام ابو حنیفہؒ باباحت استخلاص آن نیز
فتوی دادند مگر بہر حال احتراز ہمچنین مال استخلاص از قبض کلی
کفار است ضروری است۔

باقیماند کلام درین امر کہ احتمال در صحت جهاد و سرقه و
غصب و حیله و فریب اگر شرط کنند بظاهر بجا است که ازین طرف
اندیشه استخلاص است مگر در قمار و ربو کہ مال از سوال کنند به
اکثر این شرط کہ دلیل بجای خود نیست. ہاں اگر نظر از قبض کلی
کفار بودی علت ممانعت بودی این شرط بجای خود بود تحقیق
این امر بہ بحثی دیگر موقوف است. اول آن را باید فہمید۔

کفار نزد حنفیه مخاطب بفروع نیستند مگر معنیش این
است که در صورت مسلمان گردیدن ایشان تدارک و تلافی
مافات از ایشان نخواهند اگر فرض ترک کردند بقضایش تکلیف
ندهند و اگر مرتکب معصیتی از معاصی خداوندی شدند جرمانه

طرف سے ان اموال کو مسلمانوں سے چھین لینا ممکن ہے اور کمل قبضہ متحقق
نہیں ہوگا۔ بلکہ غصب کر لینے والے کیلئے زوال کی جگہ میں ہوگا اور یہ
سمجھا جائیگا کہ گویا تھا ہی نہیں۔ نظیر یہ ہے کہ جب تک دارالحرب سے باہر نہیں
ہوگا خلاصی متحقق نہ ہوگی تا آنکہ اس کو مالک کہیں اور قابض اور تصرف
کرنے والا کہہ سکیں۔ مگر اسی طرح سے ان مسلمانوں کا مال بھی جو کہ کفار کے ذمی[1]
ہیں کفار کے کلی قبضہ میں ہوگا اور مسلمانوں کا جزئی قبضہ اسی قبضے کا
عکس ہوگا نہ کہ مستقل قبضہ تا آنکہ مسلمانوں کے لوٹنے کیلئے مانع قرار
دیا جائے۔ جب اتنا قبضہ غازیوں کی دست اندازی کیلئے مانع نہیں ہے
جیسا کہ آپ نے جان لیا اور اس طرف کفر کے حکم کے عارض ہونے کی
وجہ سے بے عزتی کا لاحق ہونا تو ضروری ہے جو ہجرت اور ان معاملات
کے قطع کرنے کا باعث اور محرک ہے ان شریر کافروں کی صحبت اور انکی
صحبت کے ثمرات سے امام ابو حنیفہؒ نے اس مال کی خلاصی کے مباح ہونے
کا فتوی دیا مگر بہر حال ہو ان کی حیثیت ہی کفار کے کمل قبضے سے
خلاصی ہے ضروری ہے۔

باقی رہا کلام اس امر میں کہ جہاد چوری غصب اور
حیلہ و فریب کی صحت میں احتمال اگر شرط کریں تو بظاہر درست
ہے کہ اس طرف سے استخلاص کا اندیشہ ہے لیکن جوئے اور سود
میں اگر کفار کے ہاتھوں میں سے کوئی مال ہاتھ لگ جائے تو یہ شرط
کرنا اپنی جگہ ٹھیک نہیں ہاں اگر کفار کے کلی طور پر قبضے میں ہونا
ممانعت کی علت ہوتی تو یہ شرط بجائے خود درست تھی۔ اس بات
کی تحقیق دوسری بات پر موقوف ہے پہلے اس کو سمجھنا چاہیئے۔

کفار حنفیہ کے نزدیک فروع کے مخاطب نہیں ہیں مگر
اس بات کا مطلب ہے کہ کفار کے مسلمان ہو جانے کی
صورت میں مافات کی تلافی اور تدارک ان سے نہیں طلب
کریں گے اگر کفار نے پہلے فرض ترک کیا تو اسکی قضا کی تکلیف

[1] یعنی دارالحرب میں مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو۔ ان کو حکومت کفار نے امان دے رکھی ہے ان مسلمانوں کے اموال پر کفار کا
کلی قبضہ ہوگا۔ اگرچہ مسلمانوں کا جزئی قبضہ بھی ہوگا۔ مترجم

مقرر و بر سرش نہ جنبد یا آنکہ در آخرت بسزای این معاصی و ترک آں فرایض عذاب نفرماید. مثلاً اگر عذاب کند بر ترک ایمان عذاب نکند ر آنکہ در بارہ صحت و عدم صحت اک باعتبار تفرقۂ آثار مقصودہ دریں عالم اینکہ تنہا ثوابی یا عقابی بر انسان طرف نرسید ہ. مگر
بگو آیہ

یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِهٖ وَیَقْطَعُوْنَ مَاۤ اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖۤ اَنْ یُّوْصَلَ وَ یُفْسِدُوْنَ فِی الْاَرْضِ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ

ما بنگر ند یقین دانند کہ ایں نیست و ایہام کلام بعد ورا است. بیگویم معاملات باہمی کہ مباح و غیر مباح اند مطابقہ مومناں ایں دو قسم نیست کہ نیز شریک این تقسیم اند. فرق اگر باشد میان فرق ثواب و عقاب باشد یا قدر تفصیل وجوہ خاصہ از یکدیگر تمیز باشند.

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال ایں است کہ معاملات منہیہ کہ مفید ملک نبوند دو قسم است

یکی آنکہ وجہ ممانعت در صلب معاملہ بود.

دوم آنکہ وجہ ممانعت از خصوصیت بایع و مشتری خیزد جائیکہ علت ممانعت اول است آں معاملہ مفید ملک نبود نہ درحق اہل اسلام و نہ درحق کفار و جائیکہ وجہ ممانعت متعلق بمعاملہ نیست بلکہ تعلق بارباب معاملہ داشتہ باشد آنجا ممکن است کہ یک معاملہ درحق اہل اسلام مفید ملک نباشد و درحق کفار مفید ملک بود. مثلاً اگر اشتراء خمر و خنزیر اگر مفید ملک درحق اہل اسلام نیست و جہش اینست کہ ایں معاملہ علی الاطلاق مفید ملک نتواں شد. فی وجہش

ذو دیگے اور اگر وہ خدا کی نافرمانیوں میں سے کسی گناہ کے مرتکب ہوئے تو عقوبت جرمانہ ان کے سر پر نہ رکھیں گے یا یہ کہ آخرت میں ان گناہوں کی سزا اور ان فرائض کے ترک پر عقاب دیں گے. فقط اگر عذاب دیں گے تو ایمان کے ترک کرنے پر سزا دیں گے نہ یہ کہ اس عالم میں آثار مقصودہ کے متفرع ہونے کے لحاظ سے اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی عتاب اور خطاب یا نہی اور عتاب بھی اس طرف سے نہیں پہنچا ہے. اگر آیات ذیل
نقض اللہ کے عہد کو اس کے کرنے کے بعد توڑتے ہیں اور جس چیز کے ملانے کا اللہ نے حکم دیا ہے اس کو کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے ہیں وہ لوگ خسارہ پانے والے ہیں.
کو دیکھیں تو یقین سے جان لیں گے کہ یہ بات نہیں ہے اور یہ بھی دور از کلام ہے. میں کہتا ہوں کہ باہمی معاملات جو کہ مباح اور غیر مباح ہیں فقط مومنوں کے اعتبار کے مطابق بھی دو قسم کے نہیں ہیں بلکہ وہ بھی اس تقسیم میں شریک ہیں. فرق اگر ہوگا تو ثواب اور عذاب کا فرق ہوگا یا خاص وجوہ کا درجہ سے ایک دوسرے سے تھوڑا سا فرق رکھتے ہوتے.

تفصیل اجمال اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ منع کئے گئے معاملات جو ملک کا فائدہ نہیں دیتے دو قسم کے ہیں۔

ایک یہ کہ ممانعت کی وجہ معاملہ کے اندر ہی ہو۔

دوسرے یہ کہ ممانعت کی وجہ بائع اور مشتری کی خصوصیت کی وجہ سے پیدا ہو جس جگہ ممانعت کی علت پہلی ہے تو وہ معاملہ ملکیت کیلئے مفید نہیں ہوتا نہ تو مسلمانوں کے حق میں اور نہ کفار کے حق میں۔ اور جس جگہ ممانعت کی وجہ معاملے سے متعلق نہیں بلکہ معاملہ والوں سے تعلق رکھتی ہو وہاں ممکن ہے کہ ایک معاملہ اہل اسلام کے حق میں ملکیت کیلئے مفید نہ ہو اور کفار کے حق میں ملکیت کو مفید ہو۔ مثلاً اگر شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ملکیت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ

ـــــــــــــــ
لہ پارہ الٓمٓ رکوع ۳۔ سورۂ بقرہ۔ مترجم

این است که خمر و خنزیر در حق اہل اسلام مال نیست۔ چہ مال آنست کہ منافع در وے داشتہ باشد و ایں ہر دو در حق اہل اسلام احتمال نفع مفقود است چہ معنی تحقق منافع اینست کہ منافع از مضار زیادہ باشند۔ و ہمچنیں معنی تحقق مضرت غلبہ مضار است بر منافع۔ چہ در موجودات چیزی نیست کہ بجمیع الوجوہ نافع بود یا بجمیع الوجوہ مضر۔ اگر چیزی در حق کسی نافع است در حق دیگری مضر۔ بلکہ اگر در حق احدی در چیزی منفعتی ودیعت نہادہ اند در حق ہماں کس مضرت او نیز بوجہ دیگر مودع باشد۔ نمے بینی کہ ہوا در حق بنی آدم و حیوانات صحرائی چہ قدر نافع است و در حق جانوران دریائی چہ قدر مضر و آب در حق جانوران دریائی چہ قدر مفید است و در حق جانوران صحرائی چہ قدر مضر و باز در آب و ہوا بوجہ دیگر چہ قدر منافع و در حق اینہا کہ مفید است مشاہدہ میکنم مدار زندگانی جانوران صحرائی بر ہوا است و مدار زندگانی جانوران دریائی بر آب۔ مگر باز ہم جانوران صحرائی را آب بہر نوشیدن وغیرہ مفید است و جانوران دریائی را بعض سان ہوا بغرض چند مطلوب۔ چوں معنی نافع و مضر بودن چیزی ایں است کہ منافع او از مضار یا مضار او از منافع زیادہ باشند نہ آنکہ تنہا منافع باشند کہ ایں کار وجود مطلق و وجود صرف است و نہ آنکہ تنہا مضار بوند کہ ایں صفت صفت عدم بحت است۔ از ممکن خاص ایں توقع بیجا است کی ایجا ترکیب از وجود و عدم ہر دو است چنانکہ مرکب بودن ممکن خاصہ از دو قضیتین مختلفتین بالایجاب والسلب نیز اشارہ بآں میکند۔ ہر کہ مید اند خود میداند و آنکہ نمی داند گو نداند کہ ما را نیز دریں بحث زیادہ گنج و کاو مد نظر نیست۔ غرض ما ہر طور حاصل است اگر بعض اشیاء نافع معنوی یا مضرت بالعقد ما ما چنیاں۔ کلام ما در ایں اشیاء۔ مت کہ جنس نافع

معاملہ مطلق طور پر ملکیت میں دینے کی صلاحیت نہیں رکھتا، نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے کیونکہ مال وہ ہوتا ہے کہ اپنے اندر منافع رکھتا ہو اور یہاں پر مسلمانوں کے حق میں نفع کا احتمال مفقود ہے۔ کیونکہ منافع کے وجود میں آنے کا مطلب یہ ہے کہ منافع نقصانات سے زیادہ ہوں، اور اسی طرح نقصانات کے واقع ہونے کا مطلب منافع پر نقصانات کا غلبہ ہو جانا ہے۔ کیونکہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ تمام وجوہ سے نفع بخش ہو یا تمام وجوہ سے ضرر رساں۔ بلکہ ایک چیز کسی کے حق میں نفع بخش ہے تو دوسرے کے حق میں ضرر رساں، اگر کسی کے حق میں کسی چیز میں کوئی نفع ودیعت رکھا ہے تو اسی شخص کے حق میں اس کی مضرت بھی دوسری وجہ سے ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ ہوا بنی آدم اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر نفع بخش ہے اور دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر اور پانی دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مفید ہے اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر۔ اور پھر آب و ہوا میں اس کے لئے کہ مضر ہے کسی دوسری وجہ سے کتنے منافع ہیں، ہم دیکھتے ہیں، صحرائی جانوروں کی زندگی کا دارومدار ہوا پر ہے مگر پھر بھی صحرائی جانوروں کے لئے پینے وغیرہ کیلئے پانی ضروری ہے اور دریائی جانوروں کے لئے بعض طرح ہوا چند اغراض کے لئے درکار ہے جب کسی چیز کے نافع اور ضرر رساں ہونے کے معنی یہی ہیں کہ اس کے منافع، نقصانات سے یا اس کے نقصانات منافع سے زیادہ ہوں نہ یہ کہ صرف منافع ہوں کیونکہ یہ کام صرف خداوند تعالیٰ کا ہے کہ اس کی ذات میں منافع ہی ہوتے ہیں اور نہ یہ کہ وہ صرف ضرر رساں ہی ہوں کیونکہ یہ صفت عدم محض کی صفت ہے ممکن خاص سے یہ امید غلط ہے کیونکہ یہاں وجود اور عدم دونوں سے ترکیب ہے جیسا کہ قضیہ ممکنہ[1] خاصہ کا ایجاب اور سلب کے

[1] قضیہ ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ کی تعریفیں اور خاصیتیں پہلے کسی مکتوب میں گزر چکی ہیں حاشیہ میں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ مترجم

ماند واز جہتی مضر مثل خمر و خنزیر۔ چنانچہ دربارہ ترکیب خمر از منفعت و مضرت نص قاطع۔

فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا۔

نیز شاہد داریم۔ ویرکہ از منافع و مضار خمر آگاہ شد منافع و مضار خنزیر و ترکیب آں ازاں و دخول آنہا دراں خود پی خواہد برد۔ و دریں چنیں اشیاء دار نافع و مضر بودن بر جہاں غلبہ خواہد بود و بجا خواہد بود۔ کہ در صورت تعارض بقدر مساوی تساقط لازم است ہرچہ باقی خواہد بود ہماں قدر قابل اعتبار باشد کہ ساقط کان لم یکن است گرایں مضر بودن ایں چنیں اشیاء اگرچہ باعتبار ایں عالم نیز باشد مگر چنداں جلی نیست کہ ہر کس و ناکس بہ پندارد۔ آری باعتبار آخرت جلی و بدیہی است

وہ مختلف قسموں سے مرکب ہونا بھی اسکی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے اور جو نہیں جانتا ہے تو نہ جانے کہ ہمیں بھی اس بحث میں زیادہ بال کی کھال نکالنی مد نظر نہیں ہے ہماری غرض ہر طریقے سے حاصل ہے اگر بعض چیزیں محض نفع بخش یا خالص مضرت رساں ہوں تو ہمارا کیا بگڑتا ہے ہمارا کلام ان چیزوں میں ہے جو ایک حیثیت سے نفع بخش اور ایک حیثیت سے نقصان دہ مثلاً شراب اور خنزیر چنانچہ شراب کے نفع اور مضرت سے مرکب ہونے کے متعلق یقینی حکم

نص ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کیلئے منافع بھی ہیں اور ان دونوں کا گناہ نفع سے زیادہ بڑا ہے۔

بھی ہمارے پاس گواہ ہے اور جو شخص شراب کے منافع اور نقصانات سے آگاہ ہو گیا تو خنزیر کے نقصانات و منافع اور دونوں سے مرکب ہونا اور ان کا ان میں داخل ہونا خود ہی سمجھ لیگا اور ایسی چیزوں میں نافع اور مضر ہونے کا دار و مدار اس غلبے پر ہوگا اور بجا ہوگا کہ تعارض کی صورت میں قدر مساوی کا ساقط ہونا لازم ہے جو باقی رہے گا اسی قدر قابل اعتبار ہوگا کیونکہ ساقط معدوم کے برابر ہے۔ مگر ان جیسی اشیاء کا یہ مضر ہونا اگرچہ اس دنیا کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے مگر زیادہ نمایاں نہیں ہے کہ ہر کس و ناکس سمجھ لے۔ ہاں آخرت کے اعتبار سے واضح اور ظاہر ہے۔

فسادات خمر و خنزیر

از خمر قوت عقلیہ شارب فاسد شود چنانچہ زوال عقل در حالت سکر خود ایں دعوی است۔ و از خوردن گوشت خنزیر خلل بین در قوت عملیہ۔ سود ہد۔ رغبت نجاسات و تخلق عادات از وزاید بے غیرتی در کثرت ایں غذاء خبیث روز بروز فزاید چنانچہ از تجربہ عیاں است۔ و تاثیرات اغذیہ از گرمی و سردی دلیل آں۔ چہ کثرت گوشت جانوری رفتہ رفتہ مزاج بدن را چناں قریب مزاج گوشت آں جانور گرداند کہ استعمال اغذیہ حارہ مثلاً بارد مزاجان را در زمان قدر انحار مزاج گرداند۔ و میدانی کہ بہ بار مزاجی

شراب اور خنزیر کے فسادات

شراب سے پینے والے کی عملی (جاننے کی) قوت خراب ہو جاتی ہے چنانچہ نشے کی حالت میں عقل کا زائل ہو جانا اس دعوے پر خود گواہ ہے اور خنزیر کا گوشت کھانے سے واضح خلل قوت عملیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہری نجاستوں اور اخلاقی برائیوں کی طرف اس سے رغبت بڑھتی ہے۔ اس خبیث غذا کو کثرت کھانے والے لوگوں میں بے غیرتی دن بدن بڑھتی ہے جیسا کہ تجربے سے ظاہر ہے اور گرم و سرد غذاؤں کی تاثیریں اسکی دلیل ہیں۔ کیونکہ کسی جانور کے گوشت کی کثرت رفتہ رفتہ جسم کے مزاج کو اس جانور کے گوشت کے قریب بنا دیتا ہے جیسا کہ مثال کے طور پر گرم غذاؤں کا استعمال ٹھنڈے

ملہ پوری آیت یہ ہے۔ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا [illegible]
[illegible]

اخلاق جداگانہ مناسب باشند و ازیں جاست ہر کرا بصحبت سگ می بینیم بے واہیم کہ در طبیعتش حملہ بر ہر کس و ناکس و حرص و کردن نہادہ اند

غرض با اطلاع کیفیت جسم بکیفیت روح پی می بریم پس چہ عجب کہ بکثرت استعمال خنزیر بے حیائی زاید و بے غیرتی فزاید۔ چہ خنزیر از دیگران دریں صفت ممتاز است ہر خنزیر کہ خواہد بمادۂ دیگراں ہر چہ خواہد کند۔ اما رگ غیرت آن جنبد آری جانورے را سواء ایں نا پاک ندیدیم کہ ایں قدر بے حیائی مختص باو باشد و ایں ہم دانی کہ حیا شعبۂ عظیم از ایمان است کہ از افعال قلوب و احوال دل است۔

بالجملہ از تمرات نمایاں در خمر بادی آید و از خنزیر خون عظیم در قوت عملیہ و ارادہ می افتد و می دانی کہ سامان آخرت ہمیں علم و عمل است و بس۔ ہر کرا علم صحیح و عمل صالح عنایت فرمودہ اند گویا دستاویزی بروز حق موعود در نعماء آخرت دادہ اند و ایں چار گروہ ممدوح خدا انبیاء علیہم السلام و صدیقان کرام و شہداء ذوی الاحترام و صالحان نیک انجام کہ ایں شرف یافتہ اند طفیل ہمیں علم و عمل است۔ انبیاء علیہم السلام و صدیقان اگرچہ در عمل ہم کم نباشند امّا گوئی سبقت در علم ربودہ اند و شہداء و صالحان اگرچہ نائے از علم خوردہ اما در اعمال بجانبازی ہا نمودہ اند۔

القصہ مدار کار آخرت بریں صفت است الاجرم ہمہ خلق ایں دو صفت آمدہ اند۔ حضرت مرزا جان جانان علیہ الرحمۃ از عالم ہوشیاری خوردہ ایں در حیات خود عزیز نگہدارند و قیمتی کہ دو چیز را قدر دست بود بناء میا گوئید کہ حرم شتر بود و حق آں

مزاج نے لوگوں کو حرص و آز میں گرم مزاج بنا دیا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ہر مزاج کے لئے جدا جدا اخلاق مناسب ہوتے ہیں اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ جس کسی کو کتے کی شامل میں دیکھتے ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ اسکی طبیعت میں ہر کس و ناکس پر حملہ کرنے اور حرص کی عادت رکھا ہے۔

غرض جسم کی کیفیت سے باخبر ہونے کے ذریعہ روح کی کیفیت کا پتہ چلا لیتے ہیں پس کیا عجب ہے کہ خنزیر کے بکثرت کھانے سے بے حیائی پیدا ہو اور بے غیرتی کی زیادتی ہو کیونکہ خنزیر دوسرے جانوروں سے اس صفت میں جدا ہے جو خنزیر کہ چاہے کسی دوسرے کی مادہ سے جو چاہے کرے لیکن اسکی غیرت کی رگ نہیں پھڑکتی۔ ہاں کسی دوسرے جانور کو سوا اس ناپاک کے نہ دیکھو گے کہ اس قدر بے حیائی میں ممتاز ہو۔ اور یہ بھی آپ جانتے ہیں کہ حیا ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے جو کہ دلوں کے افعال اور قلب کے احوال میں سے ہے۔

الحاصل شراب سے عقل میں نمایاں خلل واقع ہوتا ہے اور خنزیر کے کھانے سے قوت عملیہ اور قوت ارادیہ میں بڑا رخنہ پڑتا ہے اور آپ کو پتہ ہے کہ آخرت کا سامان یہی علم و عمل ہی تو ہے جس کسی کو صحیح علم اور صالح عمل اللہ نے عنایت فرمایا ہے۔ گویا اس کے لئے آخرت کی نعمتوں کی ایک دستاویز مل گئی ہے اور یہ چار گروہ جن کی اللہ نے تعریف کی ہے انبیاء علیہم السلام، صدیقین کرام، شہداء ذوی الاحترام اور صالحین نیک انجام نے جو یہ فضیلت حاصل کی ہے تو اسی علم و عمل کے طفیل میں پائی ہے۔ انبیاء علیہم السلام اور صدیقین اگرچہ عمل میں بھی کم نہیں ہوتے لیکن علم میں سبقت لے گئے ہیں اور شہداء اور صالحین اگرچہ علم سے خالی نہیں ہوتے لیکن اعمال کے بارے میں انہوں نے بڑی قربانیاں دی ہوتی ہیں۔

غرض آخرت کے کام کا دار و مدار ان دو علمی اور عملی قوتوں پر ہے۔ اگر کوئی چیز ان دو قوتوں کے مزاج کو بگاڑتی ہے تو اسکو آخرت کے زمرے میں سمجھنا چاہئے کیں مسلمان جیسا کہ قدر نقد آخرت ہوتی ہے نہ کہ دنیا اور ان چیزوں یعنی شراب اور خنزیر سے

اسلام مال نیست و در حق کفار مال است چناں باشد
کہ گویند کہ فلاں دوا در حق آں کس مفید است و در حق ایں
کس مضر۔

بالجملہ ایں اختلاط اشتراء خمر و خنزیر در حق اہل اسلام و
اباحت آں در حق کفار کہ از بعض احکام پیدا است مبنی
بر ہمیں است کہ عرض کردہ شد مگر جملہ معاملات را بریں اشیاء
قیاس نباید فرمود کہ در بعض معاملات جائز ممانعت بسبب قبح ذاتی
معاملہ است آنرا خصوصیت بارباب معاملہ نیست مثل ربٰو و قمار
و غصب و سرقہ کہ در حق اہل اسلام و ہم کفار یکساں در افادہ
آثار ایں عالم برابر اند۔

اثر بیع صحیح و بیع غیر صحیح اثر اول اینکہ بیع صحیح چناں کہ
در حق جملہ بنی آدم مفید ملک
است ربٰو و قمار و غصب و سرقہ در حق کسی مفید ملک نیست
اگر ہست بوجہ ظلم است کہ باختلاط آں ملک مستفاد و ثنا ہم
ظلم و جور گردد کہ آب طاہر با اختلاط نجس نجس مے گردد دیگر
حال خبیثہ ملک باشد یا نباشد بوجہ انکہ ہیں اسباب از اقسام
ظلم گردیدہ اضرار مال مستفاد واجب است و ازیں جا بالیقین
باشی وقتیکہ ملک مخلوط با ظلم را بچو آبیکہ با اختلاط نجس او را
نجس گوئیم ظلم گفتیم۔ ملکیکہ از ایں چنیں باشد ملک
انصاف باشد۔

اکنوں مے گویم کہ مال مستفاد اگر بہمہ وجوہ غیر مملوک باشد آں را
ظلم خالص باید پنداشت و اگر مخلوط است ظلم مخلوط اگر بعد
تحلیل چناں کہ از آب مذکور نجاست خالص جدا شود ایں جا
ظلم خالص بر آید و در حق انجام ظلم خالص و ظلم مخلوط واحد
است۔ استحقاق ملک مظلوم ساقط نمی شود۔ چوں کلام بادہ قلم ر

نفع اٹھا سکتے تو گویا نفع اٹھائیں گے جبکہ اصل غرض ہی ہاتھ سے نکل گئی
ہے اس بنا پر اگر شراب خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے اور
کفار کے حق میں مال ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ کہیں کہ فلاں
دوا اس شخص کے حق میں مفید اور اس کے حق میں مضر ہے۔
الغرض اس شراب اور خنزیر کی خریداری کا مسلمانوں کے
حق میں ناجائز اور کفار کیلئے مباح ہے جیسا کہ بعض احکام سے ثابت
ہے اسی اصول پر مبنی ہے جو عرض کئے گئے لیکن تمام معاملات کو
انہی اشیاء پر قیاس نہ کرنا چاہیے کیونکہ بعض معاملات میں ممانعت
کی وجہ معاملے کی ذاتی برائی کی وجہ سے ہے وہاں معاملہ کرنے والوں
کی خصوصیت نہیں ہے جیسے سود اور جوا غصب اور چوری کہ مسلمانوں
اور کفار دونوں کیلئے اس دنیا کے آثار کے نتیجے میں برابر ہے۔

صحیح بیع اور غیر صحیح بیع کا اثر پہلا اثر یہ ہے کہ صحیح بیع جیسا
کہ تمام بنی آدم کے حق میں ملکیت
کی صلاحیت رکھتی ہے سود جوا غصب اور چوری بھی کسی کے حق
میں ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتے اگر ہے تو ظلم کی وجہ سے ہے
کہ اس کے مل جانے سے فائدہ حاصل کی گئی ملکیت ظلم و جور کی وجہ
سے ایسی ہی ہو جاتی ہے جیسا کہ پاک پانی ناپاک پانی کے ملنے
سے ناپاک ہو جاتا ہے اور بہر حال مفید ملک ہو یا نہ ہو مگر اس وجہ
کہ یہ اسباب ظلم کی قسموں میں سے ہو گئے ہیں مال مستفاد کا واپس کرنا
واجب ہے اور یہیں سے آپ نے جان لیا ہوگا جبکہ ہم نے ظلم کے ساتھ
ملی ہوئی ملکیت کو اس پانی کی طرح جس میں نجس پانی مل گیا ہو ناپاک
کہتے ہیں ہم نے ظلم کہا ہے تو جو ملک اس طرح کی ہو انصاف کی ملک نہ ہوگی۔
اب میں کہتا ہوں کہ مال مستفاد اگر تمام وجوہ سے مملوک نہ ہو
اس کو خالص ظلم خیال کرنا چاہیے اور اگر ملا جلا ہے تو ظلم بھی ملا جلا ہے
کہ تحلیل کرنے کے بعد جیسا کہ مذکورہ پانی سے خالص نجاست جدا ہو
جاتی ہے تو اس جگہ بھی خالص ظلم نکل جائیگا بہر حال خالص ظلم اور
مخلوط ظلم دونوں کا انجام ایک ہے مظلوم کی ملکیت کا حق ساقط نہیں

ربو است فقط ازیں دو بحث باید کرد۔

کلام در قمار و ربوٰا | چونکہ آب ما بہر سیرابی و آتش ما بہر سوختن آفریدہ اند ہمچنیں ملک نیز از مالکی بعض معاملات را تجویز فرمودہ اند بنا بر آں ہمہ بحال است کہ عدل و اتفاق ملحوظ اند چوں در قمار و ربوٰ کامیابی سود خوراں و قمار بازاں بی عوض باشد لاجرم مال دیگراں بے وجہ ظلما خوردہ باشند و مے دانی کہ قبح ظلم و نزاع ہر جا است۔

وجہ قبح ظلم و نزاع | وجہش ہمیں است کہ ظلم و نزاع خود قابل واسطہ دیگر نیست۔ اندیں صورت کسب قبح کردہ تا خفائی در وی باشد ہمیں است معنی قبح ذاتی نظر بریں عقد ربا و قمار در ربا و حاصل قمار۔ ہر کہ باشد و از ہر کہ باشد مفید ملک نبود

دو خلجان باعث تردد | ایں جا رسیدہ عجب نیست کہ دو خلجان باعث تردد در تسلیم ایں مقال شوند۔

اوّل اینکہ دعوی بی دلیل مسموع نتواں شد، خوبی عدل و انصاف بدیہی است۔ اما ایں از کجا ضروری تسلیم شد کہ بناء معاملات بر عدل و اتفاق باشد۔ اگر گویند عدل و اتفاق بجائے خود ضروری است اما بر صوم و صلوٰۃ بناء معاملات نیز برآں نیست۔ جوابش چیست۔

دوم ایں کہ فقہائے ما عقد ربا را مانند عقود فاسدہ بعد قبض مفید ملک پنداشتہ اند اگرچہ آں ملک را ملک خبیث داشتہ باشند اندریں صورت آں ہیچ ما بین کہ قبح ربا

ہوتا ہے۔ چونکہ ہمارا کلام جوئے اور سود کے متعلق ہے اس لئے صرف انہی دو سے بحث کرنی چاہئے۔

جوئے اور سود میں گفتگو | جیسا کہ پانی کو سیراب کرنے کیلئے اور آگ کو جلانے کیلئے پیدا کیا ہے ایسے ہی ملک کی تبدیلی کے لئے بھی ایک مالک سے دوسرے مالک کی بابت بعض معاملات کو جائز قرار دیا ہے ان سب تبدیلیوں کی بنیاد اس پر ہے کہ انصاف اور اتفاق ملحوظ ہے چونکہ جوئے اور سود میں سود خواروں اور جواریوں کی کامیابی عوض کے بغیر ہوتی ہے اس لئے یقیناً وہ لوگ دوسروں کا مال بلا وجہ ظلماً کھاتے ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ ظلم اور جھگڑے کی برائی بلا دلیل واضح ہے۔

ظلم اور نزاع کی برائی کی وجہ | اور اسکی وجہ یہی ہے کہ ظلم اپنی برائی میں دوسرے واسطے کا محتاج نہیں ہے۔ ظلم نے دوسرے مضامین یا امور سے برائی حاصل نہیں کی ہے کہ اس میں کوئی ڈھکی چھپی بات ہو اور یہی ذاتی برائی کا مطلب ہے اگر ایسا نہ ہو تو برائی ہو اس اصل کے مطابق سود اور جوئے کا معاملہ سود میں اور قمار کی صورت میں جس شخص کے ساتھ ہو اور جس شخص سے ہو ملک کے لئے مفید نہیں۔

تردد کے باعث دو خلجان | اس مقام پر پہنچ کر تعجب نہیں ہے کہ دو خلجان اس قول کے تسلیم کرنے میں تردد کا باعث بنجائیں۔

اوّل یہ کہ کوئی دعوی دلیل کے بغیر نہیں سنا جا سکتا اور یہ کہ عدل و انصاف کی اچھائی واضح ہے لیکن یہ کہاں سے تسلیم کرنا ضروری ہوگیا کہ معاملات کی بنیاد عدل اور اتفاق پر ہونی ہے اگر لوگ کہیں کہ عدل و اتفاق اپنی جگہ ضروری ہے لیکن روزہ اور نماز جیسے معاملات کی بنیاد بھی ان پر نہیں ہے۔ اس کا کیا جواب ہے۔

دوسرے یہ کہ بعض فقہا نے ربا کے معاملے کو فاسد معاملات کی طرح قبضے کے بعد ملکیت کے مفید خیال کیا ہے اگرچہ اس ملکیت کو ناپاک ملکیت قرار دیا ہو اس صورت میں

وقمار مفید ملک نیست و آنہم چناں عام کہ تخصیص مومن ہست
تخصیص کافر بجگہ نہ بدل نشیند لہذا ضرور افتاد کہ دریں بارہ
تنقیح نمودہ شود

مقدمات چند درباب کہ عقد ربو و قمار مفید ملک نیست

اول بطور تمہید مقدمہ چند گزارش ہست کہ بگوش ہوش باید شنید

امر کہ مرا از اجزاء خود ناگزیر است و اضافت را از اطراف خود و عرض را از موصوف بالذات و موصوف بالعرض علاوہ بریں گاہے عروض را بالضرورت ایصال وصف از موصوف بالذات تا موصوف بالعرض ضرورت محرکات و آلات می افتد و ہمچنیں گاہے بغرض قبول اثر ضرورت رفع موانع از حصول اثر و قبول آں مے افتد جملہ توقفات ازیں اقسام انشاء اللہ خارج نخواہند بود و اگر علت غائی را خارج ازیں دانستہ باشی از سقط نظر باشد ورنہ اگر چہ معنی علت غائی اگر علت است باعتبار وجود ذہنی است نہ باعتبار وجود خارجی کہ آں خود موقوف بر وجود معلول معلوم است نہ بر عکس تا مثنی علیت

اس کئی کی وجہ سے کہ ربا اور جوئے کا عقد ملکیت کیلئے مفید نہیں ہے علاوہ بھی ایسا عام ہے کہ اس میں نہ مومن کی تخصیص ہے نہ کافر کی۔ کسی طرح دل اس پر مطمئن نہیں ہوتا لہذا ضروری ہوا کہ اس بارے میں بھی تنقیح فرمائی کی جائے۔

چند مقدمات کہ ربا اور جوئے کا معاملہ ملک کیلئے مفید نہیں

اول تمہید کے طور پر چند مقدمات گزارش کرتا ہوں بغور سنئے۔

۱۔ مرکب[1] کے لئے اپنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ اور اضافت[2] کے لئے اپنے اطراف یعنی مضاف اور مضاف الیہ کا ہونا اور عرض[3] کے لئے موصوف بالذات[4] اور موصوف بالعرض کا ہونا لازم ہے مزید براں کبھی عروض کو موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک وصف کے پہنچانے کی ضرورت کی وجہ سے محرکات اور آلات کی ضرورت پڑتی ہے اور اسی طرح کبھی اثر کے قبول کرنے کیلئے اثر کے حصول اور اس کے قبول کرنے سے موانع کو ہٹانے کی ضرورت ہوتی ہے تو اس قسم کے تمام توقفات[5] انشاء اللہ اس مقدمہ سے باہر نہیں جائیں گے اور یہ بات کہ علت[6] غائی کو اس سے خارج آپ نے سمجھ لیا ہو گا تو یہ نظر کا مغالطہ ہے ورنہ اگر چہ علت غائی کے

۱؎ علم نحو میں مرکب وہ لفظ ہے جو دو یا زیادہ کلموں سے مل کر بنتا ہے۔ مثلاً مرکب توصیفی جو موصوف اور صفت سے مل کر بنتا ہے جیسے زید [illegible] مرکب اضافی مضاف اور مضاف الیہ کا مجموعہ ہوتا ہے جیسے [illegible] لہذا مرکب کیلئے اجزاء کا ہونا لازمی ہے [illegible] ہے۔ مترجم ۲؎ اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ کا لازم ہونا ضروری ہے کیونکہ اضافت تو مضاف الیہ کے ساتھ تعلق کی نشانی ہے۔ مترجم ۳؎ عرض یعنی وہ چیز جو کسی چیز کو لاحق ہو وہ عرض کہلاتی ہے جیسے دیوار پر سفیدی عارض ہوتی ہے اور موصوف بالذات یعنی دیوار پر عارض ہوتی ہے مگر دیوار خود اپنی ذات سے قائم ہے [illegible] بالذات اسے کہتے ہیں جو [illegible] سفیدی کا وجود نہیں ہو سکتا لہذا سفیدی کا دیوار پر [illegible] عرض ہے۔ مترجم ۴؎ موصوف بالذات جو فی الحقیقت وصف رکھتا ہو [illegible] دوسرے کا [illegible] جیسے [illegible] کسی اور سے حاصل نہیں کیا گیا ہے لیکن [illegible] جو [illegible] سے لیا گیا ہے لہذا [illegible] موصوف بالذات اور [illegible] موصوف بالعرض ہیں۔ مترجم ۵؎ توقفات جمع کا ترجمہ ہم نے [illegible] کیا ہے [illegible] کو کہتے ہیں جو [illegible] ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ مترجم ۶؎ کسی چیز کی علت غائی وہ [illegible] مثلاً [illegible] کی علت غائی [illegible] ہے [illegible] مترجم

محقق شود و خود وے دانی کہ طو از اقسام حرکات است نہ غیر۔ نظر بریں اطراف ایں امر ضروری است کہ عقد را ضرورت عاقدین است و انعقاد را ضرورت منعقدین۔ چوں ایں ہر دو مضموم معنی آں اندو آں دو اطراف است بناءً بریں اگر یکے ہم ازیں اطراف مفقود شود عقد و انعقاد متحقق نگردد۔ مگر مفقود بودن اطراف گاہی در محل تسلیم نباشد کہ نظر غلط کار گاہی بخند ، گمند و معدوم موجود نماید۔

توطت ثانی وجود ذہنی کے اعتبار سے حقیقت میں وجود خارجی کے لحاظ سے زدو وجود مذکورہ معلول کے وجود پر موقوف ہے نہ برعکس تاکہ علیت کے معنی متحقق ہو جائیں اور تمہیں خود معلوم ہے کہ طو حرکات کی اقسام میں سے ہے نہ غیر کی۔ اس بنا پر اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کسی معاملے کے عقد کیلئے عاقدین زدو معاملہ کرنے والے) کی ضرورت ہے اور کسی معاملہ کے انعقاد کے لئے منعقدین (دو منعقد ہونے والے معاملوں) کی۔ کیونکہ یہ دو الفاظ میں مفہوم (عقد اور انعقاد) اور ان کی دونوں اطراف یعنی عاقدین اور منعقدین اضافی مضمون ہیں۔ مگر ان دونوں اطراف میں سے ایک بھی نہ پائی جائے گی تو عقد اور انعقاد بھی وجود میں نہیں آئے گا لیکن اطراف کا مفقود ہونا کبھی قابل تسلیم نہیں ہوتا کہ غلط کام کرنے والی نظر کبھی غلطی پیدا کرتی ہے اور معدوم کو موجود دکھاتی ہے۔

مثال نظر غلط کار کہ معدوم را موجود می نماید

در بیوع اطلاقیین ای اشد مثلاً بیع میتہ و دم بیتے باطل گویند و بنائے ہمیں و ثمن ہر دو موجود محسوس بنظر را تیز گئیم حق از باطل و موجود از معدوم نمایاں شود۔ اینجا میتہ و دم مالیکی از منعقدین می بینیم۔ مگر نہ ایں چنیں است چہ بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است کہ مخصوص باموال باشد وازیں جا است کہ بتعریفش مبادلۃ المال بالمال گفتہ اند و بے دانی کہ میتہ و دم مال نیست۔ مال آں است کہ منتفع بر داشتہ باشد و ایں جا مخدور جا است کہ عرتبہا بمعدی کارامت ومشعبا۔

غلط کار نظر کی مثال جو معدوم کو موجود دکھائے

مثلاً بیع باطل میں بھی یوں ہے مثلاً مردہ جانور اور خون کی بیع کو باطل کہتے ہیں حالانکہ بیع میں بیچی گئی چیز اور قیمت (دونوں اطراف) موجود ہیں لیکن اگر ہم نظر کو تیز کریں تو حق باطل سے اور موجود معدوم سے نمایاں ہو جاتا ہے یہاں ہم مردہ اور خون کو منعقدین میں سے ایک دیکھتے ہیں مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ بیع مطلق عقد نہیں ہے بلکہ شرعی عقد ہے کہ اموال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیع کی تعریف مال کا مال کے ساتھ تبادلہ مقابلہ کی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ مردہ اور خون مال نہیں ہیں مال تو وہ ہے جس کے اندر کوئی نفع موجود ہو اور مردہ اور خون کی بیت ظاہر ہے کہ مفیدین اعراض سامنے ہیں منافع نام کو بھی نہیں۔

چوں ازیں تحقیق کہ نافع کیست و مضر کیست فارغ شدہ ایم رد ازیں سو گردانیدہ گوئیم کہ چوں دریں اضافت خصوصیت مال ملحوظ باشد و میتہ و دم مثلاً از اقسام اموال نبرآید مگر گوئیم کہ مال نیست و ایں گفتن بجا است کہ طرف نسبت و اضافت اصلی ہیچ نیست چہ بے جا است

جب اس تحقیق سے کہ نافع کون ہے اور مضر کیا ہے ہم فارغ ہو گئے ہیں تو اس طرف سے بے فکر ہو کر میں کہتا ہوں کہ چونکہ اس اضافت میں مال کی خصوصیت ملحوظ ہوتی ہے اور مردار اور خون خود اموال کی قسم میں سے نہ نکلے۔ اگر ہم کہیں کہ مال نہیں ہے اور یہ کہنا اس طرح ہے کہ نسبت اور اضافت کی ایک

ہمچنیں در مبیعات معدومہ و مجہولہ خیال باید فرمود۔

چیزیکہ بدست خود نباشد بیع آں ممنوع است | بناء منع بیع ما لیس عندک برہمیں است و بیع حبل الحبلہ باینمعنی

کہ در بیع حبل الحبلہ بیع بود اگر ممنوع است ہم ازیں است و نہی از بیع ثمار قبل بر آمدن نیز اگر باطل است ہمیں وجہ باطل است۔

بیع مجہولات | چوں ایں امثلہ بیع معدومات ملاحظہ کردند از حال مجہولات نیز چیزی باید

گفت۔ اگر بیع حیوان مجہول مثلا کنند ہر چند حیوانات کثیرہ بعالم باشند مگر ایں ہماں وجہ است کہ در حبل الحبلہ و بیع و ما لیس عندک بلکہ نوع ثمار ہم اکثر در عالم موجود باشند مگر چوں در معرض تعلق ایں اضافت نیست در حق اضافت معدوم است یعنی ازانجا کہ انعقاد را ضرورت عقد است کہ از آثار اوست و عقد را ضرورت علم کہ از حرکات اوست یعنی تعیین عملی کہ وقت حصول صورت معلوم ضروری است تعلق ایں اضافت متصور نیست۔

دوئم اینکہ تسعیر از خدا تعالی است نہ غیر در حدیث شریف است۔

اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْمُسَعِّر

چنانچہ حدیث مذکور در اوراق آئندہ می آید۔ وجہ اگر پرسی ایں است کہ

وجہ گرانی کہ از جانب خدا است کہ معوسمال است نہ غیر | علم و انصاف و حالات باشد اگر حق تحقیق خواہی

مانند یعنی مبیع نہیں ہے تو گویا بے جا ہے۔ اسی طرح دوسری کی گئی چیزیں جنکا وجود ہی نہیں یا مجہول ہیں ان کو خیال کرنا چاہئے۔

وہ چیز جو اپنے قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے | جو چیز تمہارے پاس نہیں اسکی بیع منع ہے بنیاد بھی اسی پر ہے

اور حاملہ جانور کے حمل کی بیع اسی معنی میں کہ حاملہ کے حمل کی بیع ہو وہ حمل مبیع ہوتا ہے اگر ممنوع ہے تو اسی وجہ سے ہے اور درختوں پر پھلوں کے آنے سے پہلے ان کا بیچنا بھی اگر باطل ہے تو اسی وجہ سے باطل ہے کہ یہ سب چیزیں مجہول ہیں۔

نامعلوم چیزوں کی بیع | جب ان جیسی معدوم چیزوں کی بیع کو مثالوں سے واضح کر

دیا تو نامعلوم چیزوں کے حال کے متعلق بھی کہنا چاہئے اگر مجہول حیوان کی بیع مثلا کریں تو اگرچہ بہت سے حیوانات عالم میں ہیں مگر یہ وہی وجہ ہے جو حاملہ کے حمل کے حمل اور جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اسکی بیع میں کہا پایا جاتا ہے کیونکہ حبل الحبلہ اور ما لیس عندک کی طرح بلکہ پھلوں کی نوع بھی اکثر دنیا میں موجود ہیں مگر چونکہ اس اضافت کے تعلق کی جگہ میں نہیں ہیں تو اضافت کے حق میں معدوم ہیں یعنی چونکہ انعقاد کو عقد کی ضرورت ہے کہ اس کے آثار میں سے ہے اور عقد کو علم کی ضرورت ہے جو کہ اسکے حرکات میں سے ہے علمی تعیین کے بغیر کہ صورت معلوم کے حصول کے وقت ضروری ہے اس اضافت کا تعلق متصور نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ بھاؤ مقرر کرنا خدا تعالی کا کام ہے نہ اور کسی کا حدیث شریف میں ہے۔

یقینا اللہ تعالی ہی وہ بھاؤ مقرر کرنے والا ہے

چنانچہ مذکورہ حدیث آئندہ اوراق میں آتی ہے اگر وجہ پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ

گرانی کی وجہ جو کہ خدا کی جانب سے ہے کہ بھاؤ مقرر کرنے والا وہی ہے | علم اور انصاف حالات میں جو کہتا ہے اگر کوئی

شد بحکم آنکہ

اذا تعارضا تساقطا

حقوق باہمی ساقط شدند و مصداق عدل و انصاف بہم رسید باعتبار تساوی یکی بدیگری و حق بحق عدل است کہ عدل تسویہ است و معادل مساوات و باعتبار آنکہ مجموعہ حقوق طرفین بوجہ مساوات منقسم بتساوی شد انصاف است کہ تنصیف حقوق کردہ اند مگر ایں تساوی و تناصف را وحدت پیمانہ و میزان ضرور است آری ہر جا پیمانہ دگر است و میزانی دگر جنس و نوع نیز پیمانہ ایست کہ باتحاد آں تساوی نوعیت ضروری است. مگر چوں متحد الانواع را پیمانہ دگر بکار است تا تساوی و عدم تساوی مرتبہ شخص ہم متحقق شود بلند در گندم و جو وغیرہ کیلیات و فضہ و ذہب وغیرہ وزنیات ضرورت ایں پیمانہا و ایں میزانہا افتادہ تا از بالا گرفتہ تا زیر مساوات متحقق شود و معنی عدل و انصاف نمایاں گردد. مگر قطع نزاع باینچنیں پیمانہا جائی است کہ عوضین متحد الانواع باشند. اما در مختلف الانواع از اتحاد پیمانہا و میزانہا کہ بغرض دریافتن مرتبہ مساوات مطلوب باشند قطع نزاع و عدل در قلع ظلم متصور نیست. چہ تساوی نوعی بنوعی از ایں پیمانہا معلوم نشود. آں پیمانہ و میزان کہ بہر تسویہ ایں چنیں اشیاء بکار است رغبت است کہ تقوم اشیاء ہم مبنی برآں است. مگر از نیاکہ نسبت یک چیز تفاوت رغبات متصور است در بیع و شراء اول اعتبار رغبت عاقدین باید فرمود. اگر کسی یک من گندم بیک روپیہ گیرد و نیادہ ازاں ندہد و دیگر یک من گندم بیک روپیہ وہد و بکمتر ازاں ندہد بالیں تراضی متحقق شود کہ پیمانہ رغبت ایں یک پیمانہ رغبت آں برابر است۔

وازیں جا دانستہ باشی کہ اموال مختلف الانواع باعتبار

حق کسی دوسرے حق کے مقابل ہو گیا تو اس حکم کے مطابق جبکہ دو چیزیں متعارض ہو گئیں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی

باہمی حقوق ساقط ہو گئے اور عدل و انصاف کا مصداق بہم پہنچ گیا مساوات کے اعتبار سے ایک دوسرے کیساتھ اور ایک حق دوسرے حق کے ساتھ عدل ہے کیونکہ عدل برابری کا نام ہے اور معادلہ مساوات کا نام ہے اور اس اعتبار سے کہ طرفین کے حقوق کا مجموعہ مساوات کی وجہ سے دو برابر چیزوں میں تقسیم ہو گیا تو اس کا نام انصاف ہے کہ حقوق کو نصف نصف کر دیا ہے مگر اس مساوات و نصف نصفی کو ترازو اور پیمانے کا ایک ہونا ضروری ہے۔ ہاں جہاں پیمانہ دوسرا ہے اور ترازو بھی دوسری تو جنس اور نوع بھی ایسا پیمانہ ہیں کہ ان کے اتحاد سے نوعیت کی برابری ضروری ہے۔ مگر چونکہ ایک ہی جیسی قسم کی چیزوں کے لئے دوسرا پیمانہ درکار ہے تاکہ مرتبہ شخص کی تساوی اور عدم تساوی بھی متحقق ہو لہذا گیہوں اور جو وغیرہ پیمانہ کی چیزیں اور چاندی اور سونا وغیرہ وزنی چیزوں کیلئے ان پیمانوں اور ان ترازوؤں کی ضرورت پڑی تاکہ اوپر سے لیکر نیچے تک برابری پائی جائے اور عدل و انصاف کی حقیقت ظاہر ہو مگر ان جیسے پیمانوں سے جھگڑے کا خاتمہ وہاں ہوتا ہے کہ جس میں عوضین ایک ہی قسم کی چیزیں ہوں لیکن مختلف اقسام میں پیمانوں اور ترازوؤں کے اتحاد سے جو برابری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لئے مطلوب ہوتے ہیں۔ نزاع کا دور کرنا اور عدل قائم کرنا اور ظلم کو ہٹانا خیال میں نہیں آسکتا کیونکہ ایک قسم کی چیز کی دوسری قسم کے ساتھ برابری ان پیمانوں سے معلوم نہیں ہوتی ہے۔ وہ پیمانہ اور ترازو کہ ان جیسی چیزوں کے برابر کرنے کے لئے درکار ہیں وہ خواہش ہے کہ چیزوں کی قیمت دار ہونا اسی پر مبنی ہے مگر چونکہ ایک چیز کی نسبت خواہشات میں فرق ہو سکتا ہے اس لئے خرید و فروخت میں سب سے پہلے بائع اور مشتری کی رغبت کا اعتبار کرنا چاہئے۔ اگر کوئی ایک من گندم ایک روپیہ میں دے اور اس سے

مالیت و رغبت ہمہ یکنوع اند چہ منفعت و حاجت پیمانہ درباره دریافتی تساوی و عدم تساوی یا وحدت میزان بہر این غرض پس از اتحاد بالائی باشد. گر چون مالیت ہر نوع باعتبار نفعی جدا است یا گویم باعتبار رغبتی جدا است و این را ضرور است کہ ہر جا مابہ النفع جدا باشد اگر گوییم کہ مقصود باین آن مرتبہ است کہ منشا نفع و محل رغبت می بود بجا باشد. لیکن بعد مشاہده اصناف اموال ما اموال را باعتبار منافع بدو قسم یافتیم۔

زیادہ نفع دے سکتا ہے دوسرا شخص ایک من گیہوں ایک روپیہ میں لے اور اس سے کم میں نہ دے اس معاملہ سے یہ حقیقت کھلتی ہے کہ اس کی رغبت کا پیمانہ اس شخص کی رغبت کے پیمانے کے برابر ہے۔

اور یہیں سے جان لیا ہوگا کہ مختلف قسم کی مالیت اور رغبت کے اعتبار سے تمام ایک نوع کے ہیں کیونکہ برابری اور نابرابری کے معلوم کرنے کیلئے ایک ہی پیمانہ یا ایک ہی ترازو کی یا ایک وزن کی ضرورت اسی مقصد کے لئے اتحاد بالائی کے بعد ضروری ہے۔ مگر چونکہ ہر نوع کی مالیت نفع کے اعتبار سے جدا ہے یا یوں کہو کہ رغبت کے اعتبار سے جدا ہے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر جگہ مابہ النفع جدا ہو۔ اگر ہم کہیں کہ اس سے مقصود وہ مرتبہ ہے جو کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل ہو تو بجا ہے۔ لیکن اموال کی قسموں کے مشاہدے کے بعد ہم نے اموال کو منافع کے اعتبار سے دو قسم کا پایا۔

اموال باعتبار منافع بدو قسم است

یکی آنکہ منشا نفع و محل رغبت دراں مرتبہ نوع بود نہ بشخص چنانکہ کیلیات و وزنیات ہمہ از ہمین قبیل اند چہ گندم و جو وغیرہ اگر نافع اند و مرغوب باعتبار کدام چیز مثلاً نافع و مرغوب اند و معانی کہ از اختلاف تشخص دریں قسم اختلافی پدید نیاید۔

و ازیں جا است کہ انسان در معاملات متعین نشوند۔ دوم آنکہ منشا نفع و محل رغبت ہم مرتبہ نوع باشد و ہم مرتبہ تشخص و این جائی است کہ اشخاص مختلفہ باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسپ و گاو و دیگر حیوانات۔ چہ بر اسپی را رفتاری جدا است مثلاً و ہر گاوی را شیر مختلف در یکی و بغیت زیادہ است و در یکی کم۔ و بازان شیر در گاوی زیادہ و در گاوی کم۔ خلاصہ این اگر گوییم کہ جائی مرتبہ نوع مبیع و مقصود بالذات باشد و جائی مرتبہ تشخص بیجا نبود۔

منافع کے اعتبار سے اموال کی دو قسمیں

ایک تو یہ کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل اس مرتبے میں نوع ہو نہ کہ تشخص۔ جیسا کہ ناپ کی چیزیں اور وزن کی چیزیں تمام اسی قبیل سے ہیں۔ کیونکہ گیہوں اور جو وغیرہ اگر نافع اور مرغوب ہیں تو غذا ہونے کی حیثیت سے نافع اور مرغوب ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ تشخص کے اختلاف کی وجہ سے اس بات میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔

اور یہیں سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ معاملات میں تعین نہیں ہوا کرتی۔ دوسرے یہ کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل نوع کا مرتبہ بھی ہو اور تشخص کا بھی اور یہ اس جگہ ہے کہ مختلف اشخاص منافع اور رغبات کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ جیسے گھوڑا اور گائے اور دوسرے حیوانات۔ کیونکہ ہر گھوڑے کی رفتار جدا ہوتی ہے اور ہر گائے کا دودھ مختلف ہے۔ ایک کا دودھ میں گھی زیادہ نکلتا ہے اور ایک میں کم اور کسی کا دودھ زیادہ اور دوسری کا کم ہوتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہم کہیں کہ کسی جگہ نوع کا مرتبہ مبیع اور مقصود بالذات ہوتا ہے اور کسی جگہ تشخص کا مرتبہ تو بے جا نہیں ہوگا۔

نرخ نام ہمیں تساوی است

اکنون بشنو کہ نرخ نام ہمیں تساوی است کہ در بیع

ملحوظ و مقصود باشد. گر بناء تساوی یا بر اتحاد نوع است و وحدت پیمانہ چنانکہ در کیلیات و وزنیات می بینی یا بر تساوی رغبت است چناں کہ در غیر اینہا مشاہدہ مے کنی لیکن در حقیقت بناء کار بر تساوی رغبت است. در مختلف الانواع حال ظاہر است.

اما در متحد النوع اگرچہ بظاہر خفا است لیکن چوں بنگرند کہ در صورت اتحاد کیل و وزن تساوی رغبت ضروری است چہ منشاء رغبت و محل اکنون مساوی شد و مبیع ہم نقش ہمچو ہماں است اینجا نیز واضح مے شود کہ نظر بر تساوی رغبت است. بہرحال رغبت باشد یا نوعیت تساوی ایں باشد یا تساوی آں ہمہ بدست او تعالیٰ است بدست ما نیست کہ یکی را برابر دیگر گردانیم. ازیں صورت در معاملہ کہ مساوات میسر نیاید بلکہ یکطرف زیادتی و یکطرف نقصان باشد بقدر زیادتی خالی از عوض باشد و از بیع یکطرف چہ بیع را دانستی کہ محتاج منعقدین است انعقاد یکطرف متحقق نشود. انعقاد بیع نسبتی است کہ ہر دو طرف بہر تحققش ضروری است و ازیں جہت اشرف باکر عقد ربا مفید ملک نیست و قدر ربا ہنوز بملک دہندہ آں است بملک گیرندہ نیامدہ واجب و لازم. لیکن انما جا کہ با وقت کمی و بیشی کیل و وزن در کیلیات و وزنیات متحد النوع متحقق شود و درین صورت چنانکہ قدر زائد موجود است ہمچناں قدر مساوی انعقاد صورت بستہ پر سامان آں موجود و مے دانی کہ معلول از لوازم علت تامہ باشد پس چوں عاقدین و عقد و

نرخ اسی تساوی کا نام ہے

اب سنئے کہ نرخ اسی برابری کا نام ہے جو کہ بیع میں ملحوظ اور مقصود ہوتی ہے۔ مگر

تساوی کی بنیاد یا تو اتحاد نوع اور وحدت پیمانہ پر ہے جیسا کہ ناپ اور وزن کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں یا رغبت کی تساوی پر ہے جیسا کہ ان کے علاوہ میں آپ دیکھتے ہیں لیکن حقیقت میں کام کی بنیاد رغبت کی تساوی پر ہے۔ مختلف انواع میں حال ظاہر ہے۔

لیکن متحد النوع عوضین میں اگرچہ بظاہر خفا ہے لیکن اگر غور سے دیکھیں کہ کیل اور وزن کے اتحاد کی صورت میں تساوی رغبت ضروری ہے کیونکہ رغبت کا منشا اور محل اب برابر ہوگیا۔ اور اس کا مبیع ہونا اس بات پر مبنی ہے۔ یہاں بھی واضح ہوتا ہے کہ نظر رغبت کی تساوی پر ہے۔ بہرحال رغبت ہو یا اس تساوی کی نوعیت ہو یا اس کی تساوی ہو یا اس کی سب اللہ تعالیٰ کے قبضے میں ہے ہمارے اختیار میں نہیں ہے کہ ہم ایک کو دوسرے کے برابر کر دیں۔ اس صورت میں اس معاملے میں جس میں کہ مساوات میسر نہ ہو بلکہ ایک طرف زیادتی اور ایک طرف کمی ہو تو زیادتی کے بقدر عوض سے خالی نہ ہوگا اور بیع سے ایک طرف ہوگا کیونکہ بیع کے متعلق آپ نے جان لیا ہے کہ وہ ثمن اور مبیع کی محتاج ہے۔ صرف ایک طرف انعقاد متحقق نہ ہوگا۔ بیع کا منعقد ہونا ایک نسبت ہے کہ اس کے وجود کیلئے ثمن اور مبیع کا ہونا ضروری ہے اور اسی وجہ سے اس بات کا ادراک کہ سود کا منعقد ہونا ملک کیلئے مفید نہیں ہے اور سود کی مقدار ابھی اس کے دینے والے کی ملک میں ہے اور لینے والے کی ملکیت میں نہیں آئی واجب اور لازم ہے۔ لیکن چونکہ ایک ہی قسم کی تول جانیوالی اور ناپ کی چیزوں میں وزن اور ناپ کی کمی اور زیادتی کے وقت سود کا سمجھا پایا جاتا ہے اور اس صورت میں جیسا کہ زائد مقدار موجود ہے اسی طرح برابری کی مقدار بھی موجود ہے اتنی بات کا اقرار ضروری ہے کہ مساوی

و منعقدین موجود از انعقاد نوع تحقق شدنی است۔ باقی ماند
مجہولیت یک طرف منعقد و معنی اینکہ قدر مساوی از
قدر زائد معلوم نیست۔ اگر قادح است در تسلیم آن
قادح است نہ در انعقاد۔ چہ بعلم قدر یک طرف منعقد
طرف ثانی نیز معلوم شد بہر انعقاد درین جا بہمین قدر
لازم است۔ چہ مقصود بالبیع مرتبہ نوعیت است بحیثیکہ
حقیقت کیسہ معلوم یا مذاق معلوم باشد۔ این شخص یا آں
شخص را دخل بآں در انعقاد نیست۔ و ہم مقصود بالبیع
باشد بوجود خارجی و وجود ذہنی آں عنوانی است نہ غیر
آں۔ پس اگر شخص معین نیز جاگی نہ انداں نا موجود
است موجود نباشد چہ حرج آید وقت تسلیم وجود
آں ملاحظہ نافع مبیع یا مبیع محمول شدہ نزد و معنی ظلم
متحقق نشود۔ و معاوضہ اگر بنا و من حیث المعلوم بصورت
ظلم و بپایہ ظہور نہ فرماید۔ ازین جہت قبل تسلیم این
چنین مواد البتہ واجب الفسخ باشند تا بگنجائش مطالبہ چہ
رسد و بعد تسلیم بر قدر مساوی ملک عارض شود و از انہ
زوال عارض و خالی از ملک ماند لیکن انداں چہ اشتراک
مشاع است چنانکہ ہمہ اجزاء معروض ملک اند بہ حالی
از ملک باشند۔ با آنکہ ہمہ اجزاء مملوک نیز باشند ہر
باشند بالجملہ ملک است اما مخلوط بملک غیر۔ و این نیز
از اقسام ملک خبیث است بلکہ اشد اقسام آں۔ زانکہ خبثش
بجائے ظاہر است نہ خبثش بدیہی است۔ چہ قبح او مکتسب از
معنونے دیگر نیست اگر واسطہ بمیان بود و مشابہ نبود۔ و
صدانی کہ وصف ذاتی ہمان است کہ بے واسطہ باشد۔

مقدار میں انعقاد کی صورت ہو گئی ہے کیونکہ اس کا سامان موجود ہے
اور آپ کو معلوم ہے کہ مطلوب علت تامہ کے وجود میں سے جو سبب ہے وہ
جب باقی ہو مشتری اور مقدار منعقد دونوں مقداروں کی انعقاد میں گنجائش
ہونے کے قابل ہے باقی رہی بیع کے منعقد ہونے میں … تو مشتری
یا مشتری دونوں میں کسی ایک طرف کا معلوم نہ ہونا یعنی یہ کہ مساوی مقدار
زائد مقدار سے معلوم نہیں ہے تو یا اگر قادح ہے تو اس کے تسلیم میں
قادح ہے نہ کہ منعقد ہونے میں۔ کیونکہ ایک طرف کی مقدار کے معلوم ہونے سے
دوسری طرف کی مقدار بھی معلوم ہو گئی اور یہاں پر منعقد ہونے کے
لئے اتنی ہی مقدار لازم ہے۔ کیونکہ بیع سے مقصود مرتبہ نوعیت
ہے جیسا کہ تھیلی معلوم شدہ یا معلوم وزن جیسا کہ ناپ یا وزن کیا
گیا ہو اس شخص یا اس شخص کو اس کے منعقد ہونے میں کوئی مداخلت نہیں ہے
اور بیع سے جو مقصود ہوتا ہے اس کا خارجی وجود اور ذہنی وجود عنوانی
ہے نہ اس کے سوا۔ پس اگر معین شخص بکری یا بیل کا ہی نہ اس کا
موجود نہیں ہے موجود نہ ہو تو کیا حرج ہے۔ ہاں تسلیم کے وقت
ان کے وجود کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ … سپرد کی جا سکے
ساتھ نہ مل جائے اور ظلم سے معنی متحقق نہ ہوں اور … پر جو معاملے
کی بنیاد ہوتی ہے ظلم کی صورت اور ستم کے لباس میں ظاہر نہ ہو۔ اس
سبب سے … سپرد کرنے سے پہلے ایسے معاملے کا فسخ کرنا واجب ہے تاکہ
مطالبہ کی گنجائش ہو اور سپردگی کے بعد مساوی مقدار پر ملک عارض
ہو جائے اور مقدار مساوی … زائد … ملک سے خالی رہے۔ لیکن سب
… شرکت عام ہے جیسا کہ تمام اجزاء … ملک … ہوتا ہے
… تو دوسری طرف ملک سے خالی بھی ہے … کہنا چاہیے کہ
تمام اجزا مبیع اور مشتری دونوں کی مملوک ہیں … ایک ملک
… غیر کی ملکیت کے ساتھ مخلوط ہے اور یہ بھی خبیث ملکیت کی
اقسام میں سے ہے بلکہ اس کی زیادہ سخت اقسام میں سے ہے اور اس کی وجہ وہی ظلم ہے جس کی برائی ظاہر
ہے کیونکہ اس کا قبح کسی اور مضمون سے پیدا نہیں ہوتا ہے اگر درمیان میں واسطہ ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا اور
آپ کو معلوم ہے کہ ذاتی وصف وہی ہوتا ہے جو بلا واسطہ ہو۔

صحت قول قاسمی که مشیر باجتهاد است

ازیں تقریر چناںکہ صحت اقوال جنبیاں ہم بدو باشی بصحت قول حضرت

معترف گشته باشی و دانسته باشی که در عقود فاسده که بعد تسلیم ملک خبیث بدست می افتد تعیین است که بعد تعیین متعاقدین نفعی زائد بیک طرف می ماند.

بالجمله در اصل عقد ربا در حق هر دو مساوی عقد فاسد است. و در حق قدر زائد بیع باطل. و آنکه گفته ام که عقد ربا مفید ملک نیست مراد من ازان در قدر ربا است. چه اصل کلام در همان است. و هم ازین قدر دریافته باشی که دلیل عدم انعقاد مخصوص بمسلمانان نیست. این نقصان مبنی بر وجهی است که عام است نظر بریں ربو و قمار با حربی که باشد و از هر که باشد در ربا و حاصل قمار ملک نبود. پس اگر مسلمی وجه تجارت بدار الحرب رسید و عقد در دار الحرب قرار گرفت و با کافری یا مسلمی از مسلمانان دار الحرب معامله ربا و قمار بمیان آورد آن معامله هم بیع و شرا و از دو شاں مفید ملک انصاف نبود. بدین سبب ال... ملک کفار باشد که حال دار و شاں است و قبض هم قبض شاں تا وقتیکه مسلم بگیرد بنا بر دار الحرب است موافق قواعد حنفیه نیز ملک آں مال نشود که بعد لیو ربح یافته. پس اگر ... آں وقتیکه از دار الحرب بروں شود و بدار الاسلام که ... استیلاء و قبضه جدید ملک آں مال گردید ... آں قول که

لا ربٰو بین المسلم والحربی

موجه شد. بلکه انکه گفته اند که مسلم ... مسلم ... از حربی گرفتن با طلال است یا ... مسلم

صحت قول قاسمی جو کہ انکے اجتہاد کیطرف مشیر ہے

اس تقریر سے جیسے کہ انکے اقوال کی صحت ... آپکو پتہ چل گیا ہوگا تو حضرت کے قول کی صحت

کے بھی آپ معترف ہو گئے ہونگے اور معلوم ہو گیا ہوگا کہ عقود فاسد و معاملات میں گو تملیک ملک خبیث کرنے کے بعد قبضہ میں آتی ہے مگر یہ لازم ہے کہ متعاقدین کے تعین کے بعد زیادہ نفع یکطرف رہ جاتا ہے۔

اس حاصل یہ عقد ربٰو میں قدر مساوی کے حق میں تو عقد فاسد ہے اور قدر زائد کے حق میں بیع باطل ہے۔ اور جو بات جو میں نے کہی ہے کہ عقد ربٰو مفید ملک نہیں ہے تو میرا مطلب اس سے سود کی مقدار ہے کیونکہ اصل کلام اسی میں ہے اور اسی قدر سے آپنے معلوم کر لیا ہوگا کہ عدم انعقاد کا ثبوت مسلمانوں کیساتھ ہی مخصوص نہیں ہے یہ نقصان اس وجہ پر مبنی ہے جو کہ عام ہے اس نظریہ سے کہ سود اور جوا جس کیساتھ بھی ہو اور جس کی طرف سے بھی ہو سود میں اور جوئے کی آمدنی میں ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ اگر کوئی مسلمان امان طلب کرکے دار الحرب میں پہنچ جائے مگر وہاں دار الحرب کی رسم و رواج ہیں یہ دار الحرب میں ہی مقیم ہو گیا ہے کہ کافر یا دار الحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شراء کی مانند ملک انصاف کیلئے فائدہ نہ ہوگا۔ کیونکہ اس سبب سے ... کہ کفار کی ملکیت ہی رہیگا کیونکہ ... ان کا ملک ہے اور قبضہ بھی انہی کا قبضہ ہے جب تک کہ ... مسلمان دار الحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہیں ہوا کرتا ہے۔ ... حاصل کرکے ... دار الحرب سے سود اور جوئے کے مال کو باہر لے آیا اور دار الاسلام میں اس پر قبضہ کر لیا تو اس ... اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ

مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے

مدلل ہو گیا۔ بلکہ وہ جو کہا ہے کہ ... مسلمان جو دار الحرب کے مقیم مسلمان سے سود لینا حلال ہے ... دار الحرب کے ...

را باہم از یکدیگر گرفتن با حلال است نیز بدین آمدہ شدہ چنین مسلم مقیم دار حرب زیر جان قبض کو کفار است کہ حرمتی ندارد۔ مگر تاد میکند دار حرب است معنی ربو متحقق است چوں تسلیط کفار او را بر مال خود در چنیں معاملات بوجہ آں ست طیبا است نہ بوجہ ہبہ یا دیگرے بہ شدہ شد کہ ایں وجہ در دار الاسلام نیز موجب حدوث ملک است تخصیص ملک کفار حیثیت و تسلیط بریں طور ہرگز موجب تملیک ملک انصاف نتواں شد۔ اگرچہ کفار باہم داد و ستد کنند چنانچہ دانستہ تا حاشیہ مسلم و کفار بہ رسد۔

حوالہ خزانۃ الروایات درین مسئلہ

در خزانۃ الروایات است فی حاشیۃ السراجیۃ فی کتاب البیوع من الجزدوی۔

وَلَا يَلْزَمُ اِسْتِحْلَالُ اَهْلِ الرِّبٰوا لِاَنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ بِدِيَانَةٍ بَلْ هُوَ فِسْقٌ فِيْ دِيَانَتِهِمْ لِاَنَّ مِنْ اَصْلِ دِيَانَتِهِمْ حُرْمَةُ الرِّبٰوا حَتّٰى اَنَّ الَّذِيْ اِذَا بَاعَ دِرْهَمًا بِدِرْهَمَيْنِ مِنْ ذِمِّيٍّ اٰخَرَ ثُمَّ تَرَافَعَا اِلَى الْقَاضِيْ اَوْ اَسْلَمَا اَوْ اَسْلَمَ اَحَدُهُمَا يَجِبُ نَقْضُهٗ كَمَا لَوْ بَاشَرَهٗ مُسْلِمٌ انتہیٰ۔

دانی حا است آنکہ در بخاری و مشکوٰۃ دیدہ باشی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ در بارہ مجوس حکم بتفریق محارم فرمودند۔ در مشکوٰۃ شریف ایں روایت از بجالہ آوردہ

قال کنت کاتبا لجزء بن معاویۃ عم الاحنف فاتانا کتاب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قبل موتہ بسنۃ ان فرقوا بین کل ذی محرم من المجوس انتہیٰ۔

دار (مسلمانوں کو) ایک دوسرے سے سود لینا حلال ہے تو یہ بھی بطور شرح ہے۔ جو کچھ کہ دار الحرب کا مقیم مسلمان کا قبضہ کفار کے مال پر قبضہ کی مانند ہے کہ اس کی کوئی حرمت نہیں ہے۔ بلکہ چونکہ دار الحرب ہے سود کے معنی متحقق ہیں۔ کیونکہ کفار کا ان جیسے معاملات میں اپنے مال پر اس کو مسلط کر دینا ان معاملات کی وجہ سے ہے نہ کہ ہبہ یا کسی اور جائز وجہ سے کیونکہ یہ وجہ دار الاسلام میں بھی ملکیت پیدا کر دینا موجب ہیں۔ لہٰذا کفار کی ملک کی یہ خصوصیت ہے اور اس طرح مسلط ہو جانا ہرگز عادلانہ ملک کی تملیک کا موجب نہیں ہو سکتا اگرچہ کفار آپس میں لین دین کریں جیسا کہ آپ نے جانا ہے تا آنکہ مسلمان کی کفار کے ساتھ معاملے میں کیا تعلق ہو سکتی ہے۔

اس مسئلے میں خزانۃ الروایات کا حوالہ

خزانۃ الروایات میں ہے کہ بزدوی کی کتاب البیوع کے حاشیہ سراجی میں یہ ہے۔

اور ان کا سود کو حلال سمجھ لینا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ دیانت سے نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو ان کی دیانت میں فسق ہے کیونکہ ان کی اصل دیانت سود کا حرام سمجھنا ہے تا آں کہ جس شخص نے جب ایک درہم دو درہم کے عوض میں کسی دوسرے ذمی کو فروخت کیا پھر وہ دونوں معاملے کو قاضی کی طرف لے گئے یا دونوں مسلمان ہو گئے یا ان دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو اس بیع کا توڑنا واجب ہے۔ ایسے ہی جیسا کہ مسلمان نے بیع کی ہو ختم ہوا۔

اور یہیں سے یہ بات نکل سکتی ہے کہ بخاری اور مشکوٰۃ میں آپ نے دیکھی ہو گی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجوس کے بارے میں محارم کی تفریق کے بارے میں حکم دیا۔ مشکوٰۃ شریف میں بجالہ کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں جزء بن معاویہ احنف کے چچا کا منشی تھا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا خط ان کی وفات سے ایک سال پہلے آیا کہ مجوس کے ہر ذی محرم کو جدا کر دو انتہیٰ

مقام الحاجۃ و وجہ ممانعت این است کہ اصل نکاح موضوع است برائے ملک بضعہ و شما دانی کہ محارم قابل این ملک و اہل این منفعت نیستند نظر بریں این عقد در حق کفار نیز مفید ملک نباشد آری اگر محل قابل است کافران کہ اہل ملک اند و اہلیت آں دارند اگر تراضی نکاح کنند منعقد شود و ہمیں است کہ اگر توفیق لم یزلی سبب دو ملک اسلام آیند حاجت تجدید نکاح نیفتند مگر چوں محل قابل نشد چنانچہ ہر دو مرد باشند یا ہر دو عورت یا باہم محرم یکدیگر باشند یا معاملہ تراضی نبود در جملہ صور نکاح منعقد نشود و حاکم اسلام را لازم باشد کہ تفریق فرماید چہ قبض کفار اہل ذمہ قبض جزئی است کہ بر بروش قبض کلی حاکم اسلام است ہرچہ ملاقیہ کنند و با طلاع او باشد بسوی او منسوب باشد زیرا کہ قبض جزئی پرتو قبض کلی بود و قبح در اصل معاملہ رو دادہ وشما دانی کہ در معاملات تخصیص اہل اسلام بارو گیر این قسم ناشائستگی نیست۔ چہ افادہ ملک وغیرہ کہ مقصود از معاملات است مخصوص بمسلمانان نداشتہ اند بلکہ بنی آدم را عام است۔ اگر آں قسم خصوصیات کہ در بارہ خمر و خنزیر شنیدہ میکدیگر بودی از اصل معاملہ ممانعت نمی فرمودند آری اظہار و اعلان آں بطوری کہ بر ہمہ آشکارا باشد فقط بغرض صیانت شوکت اسلام ونگہداشت ضعفاء مسلمین کہ بی مراعات حاکم از خبائث و فواحش اجتناب نمی توانند منع می فرمودند چنانچہ از اعلان ضرب مزامیر و طبول و بیع خمر و خنزیر وغیرہ امور خلاف شعار اسلام منع می فرمایند مگر از عموم ممانعت یکی را بر دیگری قیاس نکنند ورنہ لازم آید کہ ہرچہ امور باشد بیک مرتبہ باشد وآنچہ منہی عنہ باشد ہمہ بیک مرتبہ وایں از بی

مقام حاجت اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اصل نکاح ملک بضعہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ محارم اس ملک کے قابل اور اس منفعت کے اہل نہیں ہیں نظر بریں یہ عقد کفار کے حق میں بھی ملک کیلئے مفید نہیں ہوگا۔ ہاں اگر محل قابل ہے تو کافر جو کہ ملکیت کے اہل ہیں اور اسکی اہلیت رکھتے ہیں اگر نکاح پر رضامند ہو جائیں تو منعقد ہو جائیگا اور یہی وجہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دونوں ایک ساتھ اسلام لائیں تو نکاح کو نئے سرے سے کرنے کی ضرورت نہیں مگر جب محل ہی قابل نہ ہو یا یں طور کہ دونوں مرد ہوں یا دونوں عورتیں یا آپس میں ایک دوسرے کے محرم ہوں یا معاملہ رضامندی سے نہ ہو تو ان تمام صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوگا اور حاکم اسلام کو لازم ہوگا کہ مرد اور عورت دونوں کو جدائی کا حکم دے۔ کیونکہ ذمی کفار کا قبضہ جزئی قبضہ ہے کہ اس پر مسلمان حاکم کا قبضہ کلی ہے جو کچھ ذمی ملاپ کریں اور حاکم اسلام کی اطلاع کیساتھ ہو تو وہ کام حاکم کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ جزئی قبضہ کلی قبضے کا پرتو ہوتا ہے اور قبح اصل معاملے میں نمودار ہوتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ معاملات میں اس قسم کی ناشائستگیوں پر کچھ اہل اسلام ہی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ملک وغیرہ کا افادہ جو کہ معاملات کا مقصد ہے مسلمانوں کے ہی ساتھ مخصوص نہیں رکھا ہے بلکہ تمام بنی آدم کیلئے عام ہے اگر اس قسم کی خصوصیت ہوتی جو کہ خنزیر اور شراب کے بارے میں آپ نے سنی ہیں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتیں تو اصل معاملے کی ممانعت نہ فرماتے۔ ہاں اس کا اعلان اور اظہار اس طرح پر کہ تمام پر آشکارا ہو صرف شوکت اسلام کی حفاظت اور ضعیف مسلمانوں کی نگہداشت کیلئے ہے کہ حاکم کی مراعات کے بغیر ناپاک کاموں اور گناہوں سے بچنا نہیں جانتے ہیں منع فرماتے تھے چنانچہ باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور شراب اور خنزیر وغیرہ شعائر اسلام کے خلاف امور کے اعلان سے منع فرماتے ہیں۔ مگر ممانعت کے عام ہونے سے

فرضیت ووجوب وسنیت واستحباب وبلا تفاوت این مراتب
باعتبار شده وضعف از میان برخیزد. پس چنان که
به وحدت آمر یعنی او تعالی شانه ووحدت مأمور یعنی
ذوات مخاطبین ووحدت خطاب یعنی صیغهاء
امر ونهی این فرق ما حواله حقائق مامور به کرده
شد که آنها باہم متفاوت المراتب اند و این
تفاوت مراتب مامور به تفاوت مراتب امر را
معیار توان شد. آری بنام ونسبت آمر ومامور
وصیغه امر توان گفت که از واحد متعدد نتوان
خاست. چنین از عموم ممانعت اعلان بیع خمر و
خنزیر وضرب معازف ولبس ونکاح محارم
ومعامله اتحاد مرتبه فهمیدن کار ظاهر پرستان
است نه شیوه حقیقت شناسان۔

حکم از تقریرات گذشته دانسته که منع از اعلان
ربا نه تنها بغرض محافظت شوکت اسلامی است. بل
بلکه وجه اعظم بهر منع اعلان آن همان قبح ذاتی است
که اثرش در مومن دیگر فراچنان برابر است که اثر نکاح
با محارم. اکنون جواب اشتباهی دیگر دادنی است [illegible]
آن این است که
قطع حقوق اسلام باموال کفار خود از تقریر محرر
اوراق واضح شد. در این صورت اگر مسلمی از کافری غذی
مال به بهانه ربوا در گرفت آنچنان باشد که کسی حق خود را
از منکر حق خود به بهانه گرفته باشد. و توان گفت که او
واقعی آنچنان تعیین که زنا نش باعتبار عادت دشوار
باشد. ستوان آن چیز حرام وممنوع بود همچنین. در حال

ایک کو دوسرے پر قیاس نہ کریں ورنہ لازم آتا ہے کہ جو چیز مامور بہ
ہوگی ایک ہی مرتبہ میں ہوگی اور جو چیز کہ اس سے منع کیا گیا ہو تمام
ایک ہی مرتبے میں ہوں گی اور یہ فرضیت اور وجوب اور سنیت
اور استحباب کا فرق اور پھر ان مراتب کی شدت وضعف کے
اعتبارات ان مرتبوں کا فرق سب ختم ہو جائیگا پس جیسا کہ آمر
یعنی اللہ تعالیٰ کی یکتائی کی وجہ سے اور مامور یعنی جنکو خطاب
کیا گیا ہے انکی وحدت اور وحدت خطاب یعنی امر ونہی کے صیغوں کی
وجہ سے اس فرق کو مامور بہ کے حقائق کے حوالے کر دیا گیا کہ وہ آپس
میں مرتبوں کے اعتبار سے مختلف ہیں اور یہ مامور بہ کے مرتبوں کا
فرق امر کے مراتب کے فرق کیلئے معیار ہو سکتا ہے۔ ہاں آمر اور
مامور اور امر کے صیغے کی نسبت اور نام کے ساتھ [illegible]
کر سکتے کیونکہ ایک ہستی سے متعدد پیدا نہیں ہوتے۔ [illegible] شراب
خنزیر کی بیع اور باجوں [illegible] محارم سے نکاح اور [illegible]
کے اعلان کی عام ممانعت کو [illegible] ظاہر پرستوں کا کام ہے نہ کہ حقیقت شناسوں
کا شیوہ ہے۔

گذشتہ تقریرات سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ سود کے
اعلان کی ممانعت نہ صرف اسلامی شان وشوکت کی حفاظت کی
غرض سے ہے بلکہ اس کے اعلان کی ممانعت کی سب سے
بڑی وجہ وہی ذاتی قبح ہے کہ جس کا اثر مومن اور [illegible] دونوں
میں اسی طرح برابر ہے جیسا کہ محارم کیساتھ نکاح کا۔ اب
دوسرے شبہ کا جواب بھی دینا لازمی ہے اور وہ یہ ہے کہ
کفار کے اموال کیساتھ اسلام کے حقوق کا تعلق خود ان
اوراق کے لکھنے والے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی تقریر سے
واضح ہو گیا اس صورت میں اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے کچھ مال
سود کے بہانے سے لے لیا تو وہ ایسا ہے کہ جیسے کسی نے اپنے
حق کو اپنے حق کے منکر سے بہانے سے لے لیا ہو اور نہیں کہہ سکتے
کہ اس کو کسی طرح کے قبضے سے پہلے زمانہ کی زوال عادت

ربوا نیز قید احراز افزودہ ولی بے معنی است۔

جواب اول جواب این اشتباہ اول این است کہ اگر
همین است در غصب و سرقہ نیز همین حکم
باشد حالانکہ ہمہ این قید را افزودہ اند و اگر این اعتراض
نہ تنہا بر من است بلکہ ہمہ را فرو گرفتہ اند جواب جنس دیگر
است۔

جواب دیگر قابلیت ملک چیزی دیگر است و فاعلیت
و فعلیت آن چیزی دیگر۔ از تحقق قابلیت
فاعلیت و فعلیت آن لازم نیاید۔ آئینہ قابل انور است
مگر بود تحقق این قابلیت آفتاب را نہ در میت کہ بعد فاعلیت
آید و فعلیت رو نماید۔

اموال کفار مباح الاصل اند چون این تمہید بشنو
کہ اموال کفار
مباح الاصل اند و معنیش ہمان است کہ اموال ایشان ہمچو
وحوش و طیور جانوران صحرائی و نباتات خود رو شدہ
قابل ملک اہل اسلام اند۔ اگر فرق است ہمین قدر
است کہ در حیوانات وغیرہ از پیشتر ملک دیگر عارض نبودہ
محل خالی بدست می آید و اموال کفار مشغول بملک کفار
اند۔ اگر چہ ازالہ ملک ایشان گناہی و قبحی نباشد
چنانکہ بہ نشاندن درخت بار آور و برداشتن درخت
بی ثمر موجب گناہ و فعل قبیح نبود۔
الغرض استحقاق اہل اسلام بایں معنی است کہ مخلوق بہر
ایشان اند نہ آنکہ مملوک ایشان۔ مگر مے دانی کہ ازالہ
ملک ایشان تا وقتیکہ بدار الحرب است غیر ممکن پہ قبضہ بلی
کفار ہنوز بر سر کار است۔ [illegible]

کے اعتبار سے دشوار ہو اس چیز کا استعمال حرام اور ممنوع ہے اسی
طرح سود کے مال میں بھی احراز کی قید بڑھانا بے معنی ہے۔

پہلا جواب اس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ اگر
یہی بات ہے تو غصب اور سرقے میں بھی
یہی حکم ہوگا۔ حالاں کہ سب نے یہ قید بڑھائی ہے اور اگر
یہ اعتراض نہ صرف مجھ پر ہے بلکہ اس اعتراض میں سب کو گھیر
لیا ہے تو اس کا جواب دوسرا ہے۔

دوسرا جواب قابلیت ملک دوسری چیز ہے اور اسکی
فاعلیت اور فعلیت دوسری ہے۔ قابلیت کے
تحقق سے اس کی فاعلیت اور فعلیت لازم نہیں آتی ہے۔ آئینہ نور
کو قابل ہے مگر صرف اس قابلیت کے تحقق سے آفتاب کیلئے ضروری
نہیں ہے کہ بہ سر فاعلیت آئے اور فعلیت نمودار ہو۔

اموال کفار اصل میں مباح ہیں جب آپ نے یہ سن لیا
تو سنئے کہ کفار کے مال
اصل میں مباح ہیں اور اس کے معنی وہی ہیں کہ ان کے اموال
وحشی جانوروں اور پرندوں اور صحرائی جانوروں اور اپنے
آپ اگنے والی نباتات مسلمانوں کی اور مسلمانوں کی ملک کے
قابل ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اسی قدر ہے کہ حیوانات وغیرہ میں
پہلے سے کوئی اور ملکیت عارض نہیں ہے اور خالی محل حاصل
ہوتا ہے اور کفار کے اموال کفار کی ملکیت میں مشغول ہیں اگرچہ ان
کی ملک کے زائل کرنے میں کوئی گناہ اور قبح نہیں جیسا کہ پھلدار درخت لگانے
کیلئے بے پھل کے درخت کو گرادینا گناہ کا موجب اور قبیح فعل نہیں ہے۔
الغرض مسلمانوں کا استحقاق اس معنی میں ہے کہ مخلوق
ان کیلئے ہے نہ یہ کہ مسلمانوں کی مملوک ہیں۔ مگر آپ جانتے ہیں
کہ ان کی ملک کا ازالہ جب تک کہ دار الحرب ہے ناممکن ہے
کیونکہ کفار کا تسلط کلی ابھی موجود ہے۔ اس کے پیش نظر

ف دار الکفر سے مال کو دار الاسلام میں لے آنا احراز کہلاتا ہے۔ مترجم

بوجہ عقد باشد نہ بوجہ اباحت۔ بلکہ اگر دستاں را تحقیق شود کہ
استحلال ربٰو در دار الحرب نزد اہل اسلام مبنی بر استحلال عقد
نیست بلکہ مبنی بر اباحت مال کفار است۔ چنانچہ فقیہاں
تصریح فرمودہ اند

لِاَنَّ مَالَهُ ثَمَّةَ مُبَاحٌ

درصورتیکہ دہندہ ربٰو از دست او بزور رفتہ باشد باز
نہ ہانند و اگر بوجہ مصلحت ملکی باز دہانند آں رد نیز مال
باز بوجہ ربٰو باشد نہ بوجہ تعلق حقوق اہل اسلام باموال
ایشاں۔ اندریں صورت ہرگز نتواں گفت کہ قبل احراز بدار الاسلام
تصرفات مالکاں دراں روا باشد و استعمال آں و
بدل آں و انتفاع آنہا از خوردن و نوشیدن و پوشیدن
و دادن و ستدن بی شائبہ ظلم حلال و طیب باشد
بلکہ مثل آنکس کہ حق خود از مشرک خود بہ بہانہ گرفتہ
باشد تا قبض تام باستعمال خود نمی آید۔ ایں جا نیز انتظار
قبض تام باید فرمود و مے دانی کہ قبض تام اہل اسلام
ہماں است کہ قبض جزئی او شاں ہم زیر حمایت قبض
کلی او شاں باشد۔ بالجملہ۔ سرقہ و غصب و قمار
و ربٰو و اقتراض ہمہ اسباب و وسائط تحصیل
مال اند مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال
ہر چیز دراں اغراض است کہ بہر آں ساختہ شدہ۔
نظر بریں ایں اسباب را اسباب ملک باید دانست
چہ بدوں ایں قسم احد آوردن تا بدار الاسلام ممکن نیست
اکنوں کہ بدار الاسلام آورد و بقبض خود در آورد و ایں
را خود مے دانی کہ موجب ملک است و استعمال مال
مملوک خود در اغراض خود و انتفاع بآں تابع ملک
است۔ قبل ملک تصرف باختیار خود جائز نیست و بعد
ملک جائز باندازہ اوصاف ملک باشد …

سود کے مال پر مسلمان کا قبضہ عقد کی وجہ سے ہے نہ کہ
مباح ہونے کی وجہ سے۔ بلکہ اگر ان کو تحقیق ہو جائے کہ سود کا حلال ہونا
دار الحرب میں مسلمانوں کے نزدیک عقد کے حلال ہونے پر نہیں ہے بلکہ کفار کے
مال کے مباح ہونے پر مبنی ہے چنانچہ فقہاء نے تصریح فرمادی ہے۔

کیونکہ اس کا مال وہاں (دار الحرب میں) مباح ہے

اس صورت میں کہ سود دینے والا اس کے ہاتھ سے طاقت سے
لے گیا ہو واپس نہ دلائیں گے اور اگر ملکی مصلحت کی وجہ سے واپس
دلا دیں تو وہ دلا دینا پھر سود کی وجہ سے ہوگا نہ کہ ان کے اموال پر
مسلمانوں کے حقوق کے تعلق کی وجہ سے۔ اس صورت میں ہرگز نہیں
کہہ سکتے کہ دار الاسلام میں احراز سے پہلے مالکوں کے تصرفات اس
میں روا ہوں گے۔ اور اس کا استعمال اور اس کے بدلے کا استعمال اور اس
کا کھانے پینے پہننے اور دینے لینے کے طور پر نفع اٹھانا بغیر ظلم کے
شائبہ کے حلال اور پاکیزہ ہوگا۔ بلکہ اس شخص کی طرح کہ جس نے اپنا حق
اپنے مشرک سے کسی بہانے سے لے لیا ہو مکمل قبضے تک اپنے استعمال میں نہیں لا سکتا ہے
تو یہاں بھی مکمل قبضے کا انتظار کرنا چاہئے اور آپ کو معلوم
ہے کہ مسلمانوں کا مکمل قبضہ وہی ہے کہ ان کا جزئی قبضہ
ان کے کلی قبضے کے زیر حمایت ہو۔ بالجملہ چوری اور غصب
اور جوا اور سود اور قرض یہ تمام کے تمام مال حاصل
کرنے کے اسباب اور ذرائع ہیں مقصود بالذات نہیں ہیں
مقصود بالذات ان اغراض میں ہر چیز کا استعمال ہے کہ ان
اغراض کے لئے وہ چیزیں بنائی گئی ہیں۔ اس کے پیش نظر ان
اسباب کو ملک کے اسباب جاننا چاہئے۔ کیونکہ اس قسم کے اسباب
کے بغیر ان اموال کو دار الاسلام میں لانا ممکن نہیں ہے۔ اب
جبکہ دار الاسلام میں لے آیا تو گویا اپنے قبضے میں لے آیا۔ اور
اس بات کو آپ خود جانتے ہیں کہ یہ قبضہ ملکیت کا موجب ہے
اور اپنے مملوک مال کا اپنے اغراض میں استعمال اور اس سے فائدہ حاصل
کرنا ملک کے تابع ہے۔ ملک سے پہلے اپنے اختیار سے تصرف جائز نہیں ہے

حلال طیب بود ورنہ مکروہ و حرام۔ لہٰذا درین صورت طرق کشیدن اموال از دار الحرب بدار الاسلام بیچ و بیع و دخول و ہبہ وغیرہ اسباب تحصیل قبض خواہد بود و احراز بدار الاسلام بجہت قبض مطلب از بیع و ہبہ موجب ملک شد نظر ہمین فرق در حلت ربو دن و انتفاع لازم آمد۔ از حلت ربو دن حلت انتفاع لازم نخواہد آمد۔ و این فرق از آن قبیل باشد کہ نحیباہ در اخذ مال و استباحۃ فرج فرق کردہ اند۔ صاحب متن در مختار مے فرماید۔

دخل مسلم دار الحرب بامان حرم تعرضه لشئ منهم فلو خرج شيئا ملكه حراما فيتصدق به بخلاف الاسير وان اطلقوه طوعا فانه يجوز له اخذ المال وقتل النفس دون استباحة الفرج انتهى

وشارح بر قول دون استباحة الفرج می نویسد

لانه لا يباح الا بالملك

وعلامہ طحطاوی بریں قول تحریر مے فرماید

ولا ملك قبل الاحراز بدارنا

القصہ از جواز اخذ ربوا از حربی با ستعمال آں پی بردن ممکن است کہ از جواز اخذ مال موافق ارشاد ماتن در عدم استباحت فرج پی بردن بلکہ می باید کہ قول لا ملك قبل الاحراز مادر ربو و غیر آں عام دارند و این خود ظاہر است کہ از وقوع نکرہ بسیاق نفی ہم رسیدہ باحکام تخصیص

اور ملک کے بعد ملک کے اوصاف کے اقتضاء کے مطابق جواز ہوگا۔ اگر مال طیب ہے تو حلال اور طیب ہوگا ورنہ (بصورت عدم طیب) مکروہ اور حرام ہوگا۔ اس صورت میں دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف اموال کھینچ لانے کے طریقے بھی ہوں گے خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کی صورت میں قبضہ کے حاصل کرنے کے اسباب ہونگے اور دار الاسلام میں اس مال کا لے آنا بیع و ہبہ کے مطلب قبضے کی مانند ملکیت کا موجب ہوگا اس کے پیش نظر مال کو دار الاسلام میں لے جانے کی حلت اور نفع حاصل کرنے کا فرق لازم آگیا یعنی لے جانے کے حلال ہونے سے یا نفع اٹھانے کی حلت لازم نہیں آئیگی اور یہ فرق اسی طرح کا ہوگا کہ فقہا نے مال کے لینے اور فرج کی اباحت میں فرق کیا ہے۔ در مختار کے صاحب متن فرماتے ہیں۔

ایک مسلمان دار الحرب میں پناہ لیکر داخل ہوا تو کفار کی کسی چیز کو لینا حرام ہے پس اگر کسی چیز کو ان سے نکال لیا۔ وہ اسکا حرام طور پر مالک ہوگیا تو وہ اسکو صدقہ کردے بخلاف قیدی کے اور اگر انہوں نے اسکو خوشی سے آزاد کردیا تو اس کیلئے مال کا لینا اور قتل نفس جائز ہے نہ کہ فرج کی اباحت۔ انتہی۔

اور شارح دون استباحة الفرج کے قول پر لکھتا ہے کیونکہ وہ ملک کے بغیر مباح نہیں ہوتی

اور علامہ طحطاوی اس قول پر تحریر فرماتے ہیں۔

اور دار الاسلام میں محفوظ کرنے سے پہلے ملک نہیں ہے الغرض حربی سے سود لینے کے جواز سے اس کے استعمال کو سمجھ لینا ایسا ہی ہے جیسا کہ صاحب متن در مختار کے ارشاد کے موافق مال کے لینے کے جواز سے فرج کے مباح ہونے کو سمجھنا بلکہ مناسب یہ ہے کہ قول لا ملك قبل الاحراز کو ربو وغیرہ میں عام رکھیں اور اس ظاہر ہی عموم کو کہ نکرہ کے سیاق نفی میں واقع

بقصہ اسیر مہدی خصوص نہ پندارند کہ دلائل مذکورہ موید عموم الفاظ است نہ خصوص محل۔ باقی ذکر نکردن قید احراز دریں مسئلہ بنا بر آں است کہ اینجا حاجت احراز دیار اسلام نیست۔ بلکہ موضوع مسئلہ مسلمی است کہ بدار الحرب بجائے چندی باستیمان رفتہ باشد نہ مقیم آنجا۔ بدیں سبب بے احراز متیقن الوقوع است۔ اینہم قوی است کہ عنقریب دار الاسلام ہم بوجہ معاملہ ہر جنس افتادہ نہ امنی است نہ مزاحمی۔ آری در غصب و سرقہ و حیلہ وغیرہ صد گونہ اندیشہا است۔ ہر دم خیال تعاقب جگر سوز است لہذا آنجا ذکر کردند اینجا ذکر نکردند۔

ہندوستان العہد سلطنت برطانیہ نزد حضرت قاسم العلوم

چوں ایں قدر دانستی بگویم کہ اگر کسی را ہوس سود خواہے

باشد و ہندوستان را دار الحرب قرار دادہ بروایت امام ابو حنیفہ دست زندگی باید کہ رخت خود ازیں دیار بدر برد و بہ مکہ معظمہ رفتہ برچہ بہ ازیں جو د نصاریٰ داہل اسلام اینجا ہم آوردہ باشد خوش حال فرماید کہ ایں وم حسب ارشاد امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ بلا عذر ملک آں گردید و نعیشی در ملک او راہ نیافت۔ الغرض کہ دل بآب و ہوائے ایں دیار بستہ و پائے ہمت بریں او متاع ایں نوع و ساکنانش شکستہ ہندوستان در نظرش اگر دار الحرب ہم باشد حلت ایں قسم ستارہ او را خیال خام است۔ طرفہ تماشا است کہ بروایت اباحت بہ ہمہ از چناں مست میگردند تو گوئی صہباء غناء از مطرب خوش الحان شنیدہ اند اما بمغز سخن پی نبردہ اند و خلل شنونہ کار جاہل کہ از مصداق الفاظ غنا بے خبر باشند

ہونے سے حاصل جواب سے امیر کے قصے کی تخصیص کے احتمال پر خصوص کے ساتھ مسئلہ خیال نہ کریں کیونکہ یہ مذکورہ دلائل الفاظ کے عموم کی تائید کرتے ہیں نہ استعمال کئے گئے خصوص کی۔ باقی سود کے مسئلے میں احراز کی قید ذکر نہ کرنا اس لئے نہیں ہے کہ یہاں دار الاسلام میں احراز کی حاجت نہیں ہے بلکہ مسئلے کا موضوع وہ مسلم ہے کہ جو دار الحرب میں چند دن کے لئے امن کے حصول کی صورت میں گیا ہو نہ وہ مراد ہے جو وہاں کا باشندہ ہو۔ اس سبب سے یہاں احراز وقوع ہونا یقینی ہے جبکہ قوی امید ہے کہ عنقریب دار الاسلام میں بھی یہ معاملہ باہمی رضامندی کا ہو گیا اب نہ کوئی خوف ہے اور نہ کوئی مزاحمت۔ ہاں غصب اور چوری اور حیلے وغیرہ میں سینکڑوں قسم کے خدشے ہیں۔ ہر وقت تعاقب کا خیال جگر سوز ہے۔ لہٰذا تعاقب کو وہاں ذکر کیا اور یہاں ذکر نہیں کیا۔

مولانا محمد قاسم صاحب کے نزدیک سلطنت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کی حیثیت

جب اتنا پتہ معلوم ہو گیا تو میں کہتا ہوں کہ اگر کسی کو

سود خواری کی ہوس ہو اور ہندوستان کو دار الحرب قرار دے کر امام ابو حنیفہ کی روایت کے مطابق سود لینے کیلئے ہاتھ مارے تو چاہیے کہ اپنا سامان ہندوستان سے اٹھائے اور مکہ معظمہ جا کر جو کچھ اس نے ہندوؤں عیسائیوں اور مسلمانوں سے سود لیا ہے شوق سے کھائے کیونکہ اس وقت امام ہمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق وہ شخص کسی عذر کے بغیر اس کا مالک ہو گیا اور کوئی ناپاکی اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی۔ لیکن جو شخص کہ اس دیار کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے اور ہمت کا پاؤں ان اطراف اور ان کے رہنے والوں کے سامان کی خواہش پر آلودہ کئے ہے اس کی نظر میں اگر ہندوستان دار الحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے سود کے مال کو حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے۔ عجب تماشہ ہے کہ اباحت اور جواز کی روایت پر یہ لوگ ایسے مست ہو جاتے ہیں گویا کہ انہوں نے

نافہمیدہ است وپارہ: نخند فہمیدانند کہ مطلب
ازیں اباحت ظاہری منع وممانعت است نہ اباحت
بنی اسرائیل ازآیۃ

اِهْبِطُوْا مِصْرًا فَاِنَّ لَكُمْ مَّا سَاَلْتُمْ

اباحت قبل دوم وعدس وبصل فہمیدہ باشند گر آنکہ فہم
خداداد دارند بتامل غنی
اَتَسْتَبْدِلُوْنَ الَّذِیْ هُوَ اَدْنٰی بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ
و مابعدہ یعنی وَضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْکَنَةُ وَبَآءُوْ
بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ را چوں نہ بینند ایں اباحت را بدتر
از حرمت می پندارند. ہمچنیں اگر بالفرض انتفاع از مال سود
در ہند ہم جائز باشد ایں جواز بدتر از عدم جواز او باشد
چہ امام ہمام مسلمانان ایں دیار را در ایں باب از مردگان
شمردہ اند چنانکہ گرفتن سود از کفار دار الحرب مباح داشتہ
اند ہمچناں از مسلمانان دار الحرب نیز سود گرفتن جائز پنداشتہ
اند و بہمیں بناء متاخراں فتواء جواز اخذ ربا از یکدیگر
مسلمانان را کہ بدار الحرب مقیم باشند دادہ اند. اندریں
صورت اگر ایں ہم گفتہ ما بجملہ رشتہ علاقہ بخود باز
آید آنچناں باشد کہ کسی از اشراف با بدمعاشاں رابطہ
محبت پیدا کند بادشاہ یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن
آں رابطہ او فرماید کہ ما ہر کسی از بدمعاشاں بر رابطہ محبت
دارد از زمرہ ایشاں می پنداریم. آں ابلہ بے سمجھ ایں سخن
را کردہ خود باز نیاید، امابلکہ ایں کلام بادشاہ یا آں
بزرگ فریفتہ بدل خود گوید کہ اکنوں رشتہ قرابت
پیوند تر بادشاہی ایں کرد وہیچ اندیشہ نباید کرد کہ
بادشاہ یا آں بزرگ خود مرا ازیں زمرہ شمردہ.

کی بھی آواز دے گو تھوڑے کے کفنی آئی آزاد ہیں تو پتہ نہیں یہ کیا عذر
نہیں سمجھتے ہیں وہ جاہل منشد اور کرتی کو ترکے الفاظ کے مضمون
بنجانی ہیں سمجھے بغیر تھوڑی اترنے کہتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ اس قسم کی
اباحت کا قصد منع کرنا اور ناخوشی ظاہر کرنا ہوتا ہے مثلاً بنی اسرائیل الآیت
مصر شہر میں داخل ہو جاؤ تم جو مانگتے ہو تمہیں مل جائیگا
سے بیزاری لہسن مسور پیاز کی اباحت سے جو سمجھتے ہیں جو لوگ
خداداد سمجھ رکھتے ہیں تو وہ پہلے کی آیت یعنی
کیا تم اچھی چیز کے بدلے میں ادنیٰ چیز چاہتے ہو
اور بعد کی آیت یعنی اور پڑ گئی ان پر ذلت اور مسکنت اور لائے اللہ
کا غضب لیکر واپس ہوئے کو جب دیکھتے ہیں تو اس اباحت کو
حرام سے زیادہ برا خیال کرتے ہیں اسی طرح بالفرض اگر
ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی
ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہو گا. کیونکہ امام
ہمام ابو حنیفہؒ نے اس دیار ہندوستان کے مسلمانوں کو اس
باب میں کفار حربی کے زمرے میں شمار کیا ہے جیسا کہ دار الحرب
کے کفار سے سود لینا جائز رکھا ہے. اسی طرح دار الحرب کے
مسلمانوں سے بھی سود کا لین جائز گمان کیا ہے اور اسی بناء پر
بعد کے فقہا نے دار الحرب میں مقیم مسلمانوں کو ایک دوسرے سے
سود لینے کے جواز پر فتویٰ دیا ہے اس صورت میں اگر کوئی غیرت
تو نہ کرے بیشک گھر میں جا کر سود کا مال کما کر واپس کہاں کرے تو ایسا
ہو گا کہ شریف بیت سے کوئی بدمعاشوں کے ساتھ محبت کا رابطہ پیدا
کرے اور بادشاہ یا کوئی بزرگ اس تعلق کو چھڑوانے کے لئے
اس سے کہے کہ ہم ہر اس شخص کو جو بدمعاشوں سے محبت کا تعلق رکھتا ہے
ان کے گروہ میں سے خیال کرتے ہیں تو وہ بیوقوف بات سمجھ کر اپنے کرتوت سے
باز نہ آئے اور بادشاہ یا اس بزرگ کے خطاب یا کلام سے دھوکا کھا کر اپنے
دل میں کہے کہ اب بدمعاشوں سے تعلق رشتہ داری اور قرابت کا ہے
پس مجھے کوئی اندیشہ نہیں کرنا چاہئے کیونکہ بادشاہ یا اس بزرگ نے خود مجھے

الغرض، غرض امام ازیں کلام آں بود کہ لحوق عماد
باعث ترک آں دار خواہد بود ایں جا برعکس آں بود نمود
ہمیں اباحت سرمایہ اقامت ہند گردید۔ استغفر اللہ

اکنوں می باید کہ سخنے دیگر ہم شنیدن بسر آیم۔
عزیز من اباحت چیزے مستلزم نفی معصیت نباشد۔
معصیت را از لوازم خاصہ حرمت نباید پنداشت چوں
مقصود شارع اجتناب از معصیت و اقبال بر طاعت
است نہ غیر آں در احتراز از معاصی و تحصیل طاعات
باید کوشید و اباحت و غیر اباحت را نباید دید اباحتی
کہ بوجہ ہوس دوں ہمتی مردم باشد چناں کہ در اباحت قوم
و ہوس و بصل شنیدن آنرا در حق دوں ہمتاں مبنی بر غضب
و نافرمانی باید فہمید۔ و در احتراز آں باید کوشید اگر
بالفرض اختتام مال ربو در دار الحرب حلال ہم باشد آنرا
ہمیں معصیت باید شناخت۔ غرض ازیں امام ہم آں ہجرۃ
است۔

ازیں جا حال ایں مسئلہ ہم دریافتہ باشی کہ مال دار الحرب
بردن گرفتہ از دار الحرب بی ہجرۃ بیروں نفتد خورند و باز آیند
بالجملہ سخن تحقیق ایں است کہ تا وقتیکہ الاحراز صورت
نہ بندد و مسلمانان دار الحرب ما قبل ہجرۃ فقط بوجہ آمد
و شد دار الاسلام یعنی مکہ معظمہ و مدینہ منورہ از معصیتی
کہ بوجہ اکل ربو متصور است۔ بقول امام ہمام رستگاری
نیست و اگر بقول امام ابو یوسف جنگری اوشاں وہم ہم
متشرہ مدگان دار اسلام را نیز اجازت نمید بینند
و بیاد انصاف قول اوشاں اقرب الی القبول است
چہ امام ابو حنیفہ و امام محمد نیز حلت مال ربو در صورت
مرقومہ مبنی بر اباحت اصلیہ داشتہ اند چنانچہ در تحقیقات

اور گناہ میں شمار کیا ہے۔

الغرض اس کلام سے امام کی غرض یہ تھی کہ دار الحرب
کے چھوڑ دینے کے باعث ہوتی ہو لیکن یہاں تو معاملہ برعکس
ہو گیا۔ یہی اباحت ہندوستان میں قیام کا باعث بن گئی۔ استغفر اللہ۔

اب سننے کے قابل دوسری بات بھی کہنی چاہئے میرے
عزیز کسی چیز کی اباحت معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں ہوتی۔
معصیت کو حرمت کے خاص لوازم میں سے خیال نہ کرنا چاہئے
چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی
طرف توجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہ سے
بچنے اور طاعتوں کی تحصیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت
اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔ جو اباحت لوگوں کی ہوس
اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن اور پیاز کی اباحت
میں ہے تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کا غضب
اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کی کوشش کرنی چاہئے
اگر فرض کر لو دار الحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی
ہو تو اس کو عین معصیت خیال کرنا چاہئے اس بات سے مطلب ہجرت کا ہی ہے

یہاں سے اس مسئلہ کا حال بھی آپ نے معلوم کر لیا ہو گا کہ دار الحرب
کا مال سود کے ذریعہ لیکر دار الحرب سے ہجرت کئے بغیر باہر جا کر کھائیں اور
واپس آ جائیں۔ الحاصل تحقیق کی بات یہ ہے کہ احراز سے پہلے کی صورت
اختیار نہیں کی اور ہجرت سے پہلے دار الحرب کے مسلمانوں کا صرف دار الاسلام
یعنی مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں آمد و رفت کی وجہ سے اس گناہ کی وجہ سے جو سود
کھانے کی وجہ سے متصور ہے امام ہمام (ابو حنیفہؒ) کے قول کے مطابق بھی
خلاصی نہیں ہے اور اگر امام ابو یوسف کے قول کے مطابق غور کرو تو وہ
ان تینوں امام دار الاسلام کو جانے والے کو بھی اجازت نہیں دیتے ہیں اور
انصاف تو یہ ہے کہ ان کا قول قابل قبول ہونے کے زیادہ قریب ہے
کیونکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے بھی سود کے مال کی حلت کو لکھی
گئی صورت میں اصلی اباحت پر مبنی رکھا ہے چنانچہ تحقیقات میں ہے

لان مالہ ثمۃ مباح

ایں نفر مودہ اند "لان تعاطی الربو ثمۃ وان کان فیہ بمنوع" اند ایں صورت در صورت اخذ ربو تعرض بمال اوشاں لازم خواہد آمد۔ آری اگر ایں بودی کہ ربو اینجا مفید ملک نبود یا بود مگر مفید ملک انصاف نبود و آنجا رفتہ افادہ ملک انصاف بہم رسید تعرض بہ اموال کفار لازم نمی آمد۔ مگر چوں بناء علت بر اباحت اصلیہ افتاد حاصل ایں اباحت آں شد کہ مستامن دار الحرب یعنی مسلمی را کہ بدار الحرب بامان و استیمان رفتہ باشد تعرض با اموال کفار روا است چہ اموال اوشاں مباح الاصل اند و خود مے دانی کہ ایں خود مستلزم غدر است گرچہ بظاہر غدر نباشد مگر آنکہ گویند کہ غدر و نقض عہد کفار اگر ممنوع است نہ بذات خود ممنوع است ورنہ قتل و اخذ مال کفار عنوۃ کہ اشد ازیں است چرا روا بودے۔ بلکہ بپاداش ایں نقض اندیشہ نقض از آں طرف است و با ایں ہمہ مستلزم تنفیر کفار از اسلام و اہل اسلام کہ بمشاہدہ ایں خصائل دل عام و خاص از اسلام و اہل اسلام برگردد و بالفرض اگر بمشاہدہ آثار حقانیت و محبت احکام اسلام قدرے از حب اسلام بدل ریختہ باشد مبدل بعداوت و نفرت گردد و در صورت اخذ ربو تراضی ایں اندیشہ بیان نیست لیکن قطع نظر ازاں کہ ایں قسم ما جنۃ مخالف آں احتیاطات است کہ در حقوق الناس بکار آمدہ حتی کہ غیبت ذمی را حرام داشتند۔ ایں دلیل ایں وقت در جواز اخذ ربو از ذمیاں دار الاسلام نیز بکار خواہد آمد۔ امان ہر دو جا مشترک و عہد ہر دو جا موجود۔ آرے گرفتن مال کفار بوجہ اباحت اصلیہ و اتلاف غدر جائز است از ذمیاں دار الاسلام نیز جائز باشد چہ اوشاں اگر قبض جزئی شود زیر قبض کلی اہل

اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے

صاحب در مختار نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اس لئے کہ سود کا لین دین جائز یا غیر ممنوع ہے اس طرح سود کے لینے کی صورت میں ان کے مال کے ساتھ تعرض لازم آئیگا۔ ہاں اگر یہ ہوتا کہ سود یہاں دار الحرب میں ملک کیلئے مفید نہیں تھا یا تھا مگر ملک انصاف کیلئے مفید نہ تھا اور وہاں جاکر ملک انصاف کا افادہ حاصل ہو گیا، کفار کے اموال کے ساتھ تعرض لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ علت کی بنیاد اباحت اصلیہ پر رکھی گئی اس لئے اس اباحت کا حاصل یہ ہوا کہ دار الحرب کو پناہ یافتہ یعنی اس مسلمان کو جو کہ دار الحرب میں امان اور پناہ حاصل کرکے وہاں گیا ہو کفار کے اموال کے ساتھ تعرض جائز ہے کیونکہ کفار کے اموال اصل میں مباح ہیں اور آپ خود جانتے ہیں کہ یہ خود نقض عہد کو لازم کرتا ہے اگرچہ بظاہر غداری نہیں ہے مگر یہ جو کہتے ہیں کہ کفار کے عہد کو توڑ دینا اور ان سے غدر کرنا اگر نا جائز ہے تو بذاتہ ممنوع یا نا جائز نہیں ہے۔ ورنہ جبراً کفار کا مال لے لینا اور اس کو قتل کرنا جو کہ نقض عہد سے زیادہ سخت ہے کس طرح درست ہوتا بلکہ اس نقض عہد کے بدلے میں اس طرف سے بھی نقض عہد کا اندیشہ ہے اور باوجود کفار کو اسلام اور مسلمانوں سے نفرت دلانے کو مستلزم ہے کیونکہ ایسے اخلاق کو دیکھ کر ہر عام و خاص کا دل اسلام اور مسلمانوں سے پھر جائیگا اور بالفرض اگر اسلام کے احکام کی حقانیت اور انکی حقانیت کے آثار کو دیکھ کر قدرے اسلام کی محبت انکے دلوں میں ہو بھی تو وہ عداوت اور نفرت سے بدل جائیگی اور رضامندی سے سود لینے کی صورت میں یہ اندیشہ درمیان میں نہیں ہے لیکن اس سے قطع نظر اس قسم کی دلیل ان احتیاطوں کے خلاف ہے جو لوگوں کے حقوق میں برتی جاتی ہیں یہاں تک کہ ذمی کی غیبت کو بھی حرام قرار دیا ہے سو دلیل اس وقت دار الاسلام کے ذمیوں سے سود لینے کے جواز میں بھی کام آئیگی کیونکہ ان دونوں جگہ مشترک اور عہد دونوں جگہ موجود ہے۔ اگر کفار کے مال کا اباحت اصلیہ کی وجہ سے لینا اور

اسلام دارند و بایں وجہ مال اوشان معصوم و
محرم التعرض گردیدہ۔ لکن حاصل ایں ہمہ حرمت نقض
است۔ یعنی معصومیت اموال اوشان مبنی بر حرمت
غدر است۔ اگر بوجہ غدر ایں جا گرفتن مال اوشان
بہبہانہ سود حرام است ایں جا نیز ہمیں علت
موجود است۔

باقی ماند اینکہ در دار الحرب مال کفار مباح است چنانچہ
فرمودہ اند

لان ماله ثمة مباح

اگر مراد ازیں سخن ایں است کہ بعد عہد و پیمان و امان و
استیمان نیز مباح است تعرض باموال اوشان چرا حرام
است و اگر غرض است کہ قبل عہد و پیمان و امان و استیمان
مباح بود اینجا نیز قبل عقد ذمہ مباح بود۔ آخر ہمیں است
کہ جزیہ می ستانند ورنہ رشتہ و قرابت بمیان نیست۔ تا آنکہ
کہ با اہل اسلام صلہ رحمی کنند حقوق خداوندی را
می شناسند تا گویند کہ زکوٰۃ ادا کنند ورنہ [illegible]
کفر چیست۔ غرض بظاہر ہیچ فرق بمیان نیست و
فرق کہ ایں جا قبض اہل اسلام است و آنجا قبض اہل کفار
دریں بارہ فرقے پیدا نمی کنند تا ازیں جا دانستہ باشی کہ در
دار الحرب بالفرض اگر روا است گرفتن سود بطوریکہ گفتہ
شدہ روا است۔ اگر حقیقت الامر دانستی مگر دادن سود
نزد کسے روا نباشد۔ مگر آنکہ گویند کہ ہر کہ بدار الحرب رفت
اگرچہ بامان رفتہ باشد یا بعہد و پیمان در آنجا نشستہ
بایں وجہ کہ قبض جزئیش زیر قبض کلی دار الحرب در آمد
دریں بارہ ملحق بکفار شد۔ خود ظاہر است لیکن حال ایں کس
را بشنیدی کہ ہجرت از بشارت و خروج از دار الحرب
مطلوب است نہ آنکہ بحلت ربا الزام کردہ اند یا بدلائل

نقض عہد تو آخر جانا جائز ہے تو دار الاسلام کے ذمیوں سے بھی جائز
ہوگا کیونکہ ذمی لوگ مسلمانوں کے اپنے قبضے کے نیچے اپنا جزئی قبضہ کیے
ہیں تو اس وجہ سے ان کا مال محفوظ ہے اس سے تعرض حرام ہو گیا مگر
اس سب حرمت کا تجزیہ نقض عہد ہے یعنی ان کے اموال کی معصومیت
نقض عہد کی حرمت پر مبنی ہے اگر نقض عہد کی وجہ سے یہاں ان کے مال کو
سود کے بہانے سے لینا حرام ہے تو یہاں بھی یہی علت موجود ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ دار الحرب میں کفار کا مال مباح ہے
چنانچہ فرمایا ہے

اس لیے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے

اگر اس بات کا یہ مطلب ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ
کے بعد بھی مباح ہے تو پھر ان کے اموال سے تعرض کیوں حرام ہے اور
اگر غرض یہ ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ سے پہلے مباح تھا
تو یہاں بھی عقد ذمہ سے پہلے مباح تھا۔ آخر یہی ہے کہ جزیہ لیتے
ہیں ورنہ درمیان میں کوئی رشتہ داری اور قرابت داری نہیں
ہے کہ وہ لوگ مسلمانوں کے ساتھ صلہ رحمی کریں یا حقوق خداوندی
کو نہیں پہچانتے ہیں تاکہ کہیں کہ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں ورنہ پھر کفر کے
کیا معنی ہیں غرض ظاہر طور سے بھی کوئی فرق درمیان میں نہیں ہے
اور رہا یہ فرق کہ یہاں پر اسلام کا قبضہ ہے اور وہاں کفار
کا قبضہ ہے تو اس بارے میں کوئی فرق نہیں ڈالتے ہیں اور یہیں سے آپ
کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دار الحرب میں بالفرض اگر سود لینا روا ہے تو اس طور
سے جو بیان کیا گیا سود لینا روا ہے اگر معاملے کی حقیقت کو آپ نے
جان لیا ہے مگر سود دینا کسی کے نزدیک بھی روا نہیں ہے مگر یہ کہیں
کہ جو شخص دار الحرب میں چلا گیا اگرچہ امان لے کر گیا ہو یا عہد و پیمان کے
ساتھ وہاں رہتا ہو اس وجہ سے کہ اس کا قبضہ جزئی دار الحرب کے قبضہ کلی
کے نیچے آگیا اور اس بارے میں کفار کے ساتھ ملحق ہو گیا۔ البتہ ظاہر ہے لیکن
ان لوگوں کا حال آپ نے سن لیا کہ ان کی طرف سے ہجرت اور دار الحرب
سے نکل جانا مطلوب ہے نہ یہ کہ سود کے حلال ہونے کا انعام دیا جائے گا

ربٰو رخصت دادہ اند وہم ازیں جا دانستہ باشی کہ نفع رہن در دار الحرب حلال پنداشتن مبنی بر حلت ربٰو است چہ ہر قرضیکہ مستلزم نفع باشد آنرا در حکم عقد ربٰو باید داشت. بالجملہ تعریف ربا بداں صادق است چنانچہ ظاہر است و نیز آئندہ انشاء اللہ خواہی دانست۔

وازیں جا است آنکہ گویند کل قرض جر نفعا فہو ربا۔ باقی تراضی و رضوی مخصوص بریں در شرع ہیچ حقی دارد عقود تراضی در سود نیز در رخوت کنند پس آنکہ میں تراضی ہست کے گویند کہ من جل کردم و راضی کہ دیدم این امر در باب ربٰو معروف نیز متصور بلکہ موجود است۔ آں کدام کسی است کہ بر حطاء سود گوید کہ بجبر میدہم و ہرگز دلم نمی خواہد۔ و اگر از احوال دل پرسند تراضی و خوشی کہ در نکاح تامہ باشد حقیقت آں نیز ہمہ را معلوم است و ہرگاہ از کلام اللہ ہمچو آیات

وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ
وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا
وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ.
وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ
لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ
هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ.

وسوای ایں آیات را بدید تدبر دیدہ بالیقین و انستہ باشد کہ شہادۃ حالی از شہادۃ قالی در صورت تعارض درباب حقوق ایشاں مقدم است۔ اگر ہنوز نفہمیدہ باشی مفصل بشنو کہ

منافقاں چوں آغاز تہمت بر جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہ نہادند مومنان سادہ لوح از ایشاں گرفتہ گفتگو ہا کردند، خداوند کریم شہادۃ

سود کے دینے کی اجازت دیدی ہے اور یہیں سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دار الحرب میں رہن کے نفع کو حلال سمجھنا سود کے حلال ہونے پر مبنی ہے۔ کیونکہ جو قرض نفع کو مستلزم ہو اس کو عقد ربا کے حکم میں گننا چاہئے۔ الغرض سود کی تعریف اس پر صادق ہے چنانچہ ظاہر ہے اور آئندہ بھی انشاء اللہ آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

اور یہیں سے معلوم ہوگا کہ کہتے ہیں جو قرض نفع حاصل کرے وہ سود ہے۔ باقی رضامندی اور آپس کی موافقت کو اس پر مخصوص رکھنا کیا حق رکھتا ہے۔ سود میں تراضی اور عقود کو دیکھئے کہ وہ بھی اپنا کام کرتے ہیں پس اگر یہی خلش ہے کہ کہتے ہیں کہ میں نے جل احلال کر دیا اور میں راضی ہو گیا تو یہ معاملہ سود میں واضح اور معروف نیز متصور بلکہ موجود ہے وہ کونسا آدمی ہے کہ سود دینے پر کہتا ہے کہ زبر مجبور ہو کر دیتا ہوں اور میرا دل ہرگز نہیں چاہتا ہے۔ اور دل کے احوال اگر پوچھتے ہیں تو رضامندی اور خوشی جو کہ نکاح نامہ میں ہوتی ہے حقیقت میں وہ بھی سب کو معلوم ہے جبکہ ہم نے کلام اللہ کی ان جیسی آیات

اور جب تم نے اس کو سنا تو مومنین اور مومنات نے اپنے دلوں میں نیک گمان کیوں نہیں کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔
اور جب تم نے بہتان عائشہ کے متعلق سنا تو کیوں نہیں کہا کہ ہم یہ لائق نہیں ہے کہ ہم ایسی بات کریں۔ پاک ہے تو اے اللہ یہ تو بڑا بہتان ہے۔

اور ان آیات کے علاوہ کو غور کی نگاہ سے دیکھ کر یقین جان لیا ہوگا کہ حالت کی شہادت قولی شہادت مسلمان کے حقوق کے بارے میں تعارض کی صورت میں مقدم ہے۔ اگر اب بھی نہ سمجھے ہو تو مفصل سنئے کہ

منافقین نے جب جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہؓ پر تہمت لگائی تو سادہ لوح مومنین نے منافقین سے سن کر ایسی ہی باتیں کیں خداوند کریم نے حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ

حال حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا را مکذب
این دعوی منافقان آوردہ فرمود و لولا إذ
سمعتموه الخ پس اگر این شہادۃ معتبر نہ بودی این
عتاب چہ معنی داشتی و بہتان عظیم و افک مبین فرمودی
پس چنانکہ اینجا بشہادۃ حال دار و گیر در حق العباد
کردہ اند ہمین سان توقع دار و گیر در حق راہبان از تہمتان
باید داشت و چنانکہ اینجا شہادۃ قالی منافقان در جواب
این شہادۃ کارے نکرد این جا نیز شہادۃ راہبان منافق
پیشہ در بارہ عفو و رضا نباید شنید۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

این بحث بر تقدیر اینکہ ہندوستان دار الحرب است

اکنون می باید شنید کہ ہرچہ گفتہ شد در صورتے است کہ دار الحرب بودن
ہندوستان مسلم دارند و اگر خود در دار الحرب بودن
ہندوستان کلام باشد ازین تطویل حاجۃ نباشد۔ پس
اگر آن روایات را مفتی وقت مسجل بمہر خود گرداند کہ موید
دار الاسلام بودن ہندوستان است حرمت سود گرفتن
درین جا بر قول امام ابوحنیفہ نیز اظہر من الشمس باشد۔

برتنبیہ منافقان را کہ بہر خورش جاں فرمودنش
بہانہ می طلبند از طحاوی نقل مے کنم۔ در باب
المستامن نقل کردہ۔

ذکر الاستروشنی فی فصوله عن
ابی الیسر ان دار الاسلام لا تصیر
دار الحرب ما لم یبطل جمیعها
به صارت دار الاسلام ذکره
فی احکام المرتدین ۔
وذکر الاسبیجابی فی مبسوطه

عنہا کی حالی شہادت کو منافقین کے اس دعوے کی تکذیب
کرنے والی صورت پیش کر کے فرمایا ولولا اذ سمعتموه الخ
پس اگر یہ شہادت معتبر نہ تھی تو یہ عتاب کیا معنی رکھتا اور
بہتان عظیم اور افک مبین نہ فرماتے تو پھر جیسا کہ یہاں حالی شہادت
کی وجہ سے بندوں کے حق میں پکڑ دھکڑ کی تو اسی طرح متہول
کے نائبوں کے داخل کے حق میں دار و گیر کی توقع رکھنی چاہئے اور جس طرح
کہ یہاں اس شہادت کے جواب میں منافقوں کی قولی شہادت نے کوئی
کام نہیں کیا تو یہاں بھی منافق پیشہ راہبوں کی شہادت کو عفو اور
رضا کے بارے میں نہیں سننا چاہئے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

یہ سب بحث اس مفروضے پر ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے

اب سننا چاہئے کہ جو کچھ کہا گیا اس صورت میں ہے جبکہ ہندوستان کا
دار الحرب ہونا مسلم رکھیں اور اگر خود ہندوستان کے دار الحرب ہونے
میں کلام ہو تو پھر اس تطویل کی ضرورت نہیں رہتی۔ پس اگر
مفتی وقت ان روایات کو اپنی مہر سے مسجل کر دے جو روایات کہ
ہندوستان کے دار الاسلام ہونے کی تائید کرتی ہیں تو پھر یہاں ہندوستان میں
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق سود لینے کا حرام ہونا
زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

سود کے متلاشیوں کی تنبیہ کے لئے کہ اس کے کھانے
کے لئے بہانہ تلاش کرتے ہیں طحاوی سے جس طرح انہوں نے باب المستامن میں
نقل کرتا ہوں۔ مستامن کے بارے میں انہوں نے نقل کیا ہے۔

استروشنی نے ابو الیسر سے اپنی فصول میں ذکر کیا
ہے کہ دار الاسلام اس وقت تک دار الحرب
نہیں بنتا جب تک وہ تمام امور جن سے دار الاسلام
تشکیل پاتا ہے باطل نہ ہو جائیں۔ یہ بات
مرتدین کے بارے میں انہوں نے ذکر کی ہے۔
اور اسبیجابی نے اپنی مبسوط میں ذکر کیا ہے

ان دار الاسلام محکوم بکونہا دار الاسلام فیبقی هذا الحکم ببقاء حکم واحد فیها ولا تصیر دار الحرب الا بعد زوال القرائن ودار الحرب تصیر دار الاسلام بزوال بعض القرائن وهو ان تجری فیها احکام اهل الاسلام۔

وذکر اللامشی فی واقعاته انها صارت دار الاسلام بهذه الاعلام الثلاثة فلا تصیر دار حرب ما بقی شئ منها۔

وذکر الامام ناصر الدین فی المنشور ان دار الاسلام صارت دار الاسلام باجراء احکام الاسلام فما بقیت علقة من علائق الاسلام یترجح جانب الاسلام انتهی

پس ہر کرا خوف آخرت در گرفتہ می باید کہ اندریں باب حدیث الاثم ما حاك فی صدرك او کما قال

ہندوستان دار الاسلام ہست | علاوہ پیش نظر دارد چہ اول باعتبار روایات منقولہ

ہندوستان دار الاسلام۔ باز اگر دار الحرب است حسب ارشاد ائمہ ثلاثہ وہم امام ابو یوسف گرفتن ربا در دار الحرب ہم حرام وممنوع۔ واگر بالفرض موافق ارشاد امام ابو حنیفہ حلال ہم باشد حلت بدتر از حرمت است۔ واگر بالفرض علاوہ دیگر حلتہا است انہم وقتی است کہ احراز بدار الاسلام کردہ باشد نہ آن کہ در ہندوستان نشیند وخوردہ

کہ دار الاسلام پر دار الاسلام ہونے کا حکم اس وقت تک رہیگا جب تک کہ اس میں ایک حکم بھی دار الاسلام کا باقی رہیگا اور وہ اس وقت تک دار الحرب نہیں ہوگا جب تک کہ دار الاسلام کے سب قرینے ختم نہیں ہو جاتے اور دار الحرب صرف بعض قرائن کے ختم ہو جانے سے دار الاسلام بن جاتا ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہونے لگتے ہوں۔

اور لامشی نے اپنے واقعات میں ذکر کیا ہے ان تینوں نشانیوں کے باعث وہ دار الاسلام بن گیا اور جب تک ایک بھی نشانی باقی ہے وہ دار الحرب نہیں بنے گا۔

اور امام ناصر الدین نے منشور میں ذکر کیا ہے کہ دار الاسلام دار الاسلام رہتا ہے جب تک کہ دار الاسلام کے احکام اس میں جاری ہیں اور جب تک اسلام کے علائق میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے تو دار الاسلام کی جانب راجح ہوگی۔ انتہی۔

پس جس شخص کو آخرت کا خوف ہے اسکو چاہئے کہ اس بارے میں گناہ کی بات وہ ہے جو تمہارے سینے میں کھٹکے او کما قال

ہندوستان دار الاسلام ہے | اگر پیش نظر رکھے کیوں کہ مذکورہ بالا منقولہ روایات کے اعتبار سے

ہندوستان دار الاسلام ہے۔ پھر بھی اگر دار الحرب ہے تو امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد حنبلؒ اور نیز امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سود کا دار الحرب میں بھی لینا حرام اور ممنوع ہے اور اگر بالفرض امام ابو حنیفہؒ کے ارشاد کے مطابق حلال بھی ہو تو وہ حلت حرمت سے بدتر ہے اور اگر بالفرض دوسرا علتوں کی وجہ کی حلت ہو تو وہ بھی وقتی ہے جبکہ دار الاسلام میں لاکر سود کے مال کا احراز کیا ہو نہ یہ کہ ہندوستان

بد نمایہ و نوش جاں فرماید. نظر بریں چگونہ در سینہ خلجانی وخراشی پیدا نخواہد شد و چرا مصداق ما حاك فی صدرك اوكما قال نخواہد گردید وما علینا الا البلاغ.

از ہندوستان بصورت ہجرت

کہ ایماں آں بود کہ ہا از ہجرت ہندوستان را دار الحرب قرار ندادند و دربارہ سود گرفتن و ناگرفتن و دادن و نادادن ایں دیار را دار الاسلام فہمیدند. ایں کہ در بارہ ہجرۃ دار الاسلام و وقت سود گرفتن دار الحرب. ایں ازاں قبیل است کہ خداوند جل مجدہ از حال منافقاں میفرماید.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ
فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ
كَعَذَابِ اللّٰهِ وَلَئِنْ جَاءَهُمْ نَصْرٌ
مِنَ اللّٰهِ لَيَقُولُنَّ إِنَّا مَعَكُمْ أَوَلَيْسَ
اللّٰهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعٰلَمِينَ

اجتہاد قاسم العلوم درباب سود

بگمان احقر ایں گنہگاری کہ اینکہ باحتمال دار الحرب بودن ہند خود را بوجہ اقامت ایں دار بزہ کارے دانند و بہ احتمال دار الاسلام بودن ہند وقتیکہ ناں سود از خانہ ایں و آں خوردہ شود خود را گناہگار می پندارند ازاں سود حلال و اقامت مباح کہ بدو احتمال متضادہ وابستہ اند ہزاراں مرتبہ بہتر باشد شعر

ترسم کہ صرفہ نبرد روز باز خواست
ناں حلال شیخ ز آب حرام ما

کاش ایں سود خواراں و مقیمان ہند خود را از خطا کاراں می پنداشتند کہ یکے امید انابت، دوم در ملامت خویش احتمال تخفیف قیامت می بود.

میں رہتے ہوئے کھٹکنے اور خرخشہ نہ اس کے پیش نظر سینے میں کوئی خلجان اور خلش پیدا نہ ہوگی اور کیوں نہ ما حاك فی صدرك او كما قال کا مصداق نہ ہوگا اور ہمارے ذمے تو حق بات کا پہنچا دینا ہے۔

ہندوستان سے ہجرت کی صورت میں

ایمان کی بات تو یہ تھی کہ ہجرت کے بارے میں ہندوستان کو دار الحرب قرار دیتے اور سود لینے اور نہ لینے اور دینے اور نہ دینے کے بارے میں ہندوستان کو دار الاسلام سمجھتے نہ یہ کہ ہجرت کے بارے میں تو دار الاسلام اور سود لینے کے وقت اسکو دار الحرب کہیں یہ تو ایسی ہی بات ہے کہ خداوند جل مجدہ منافقوں کی حالت کے متعلق فرماتے ہیں۔

اور بعض لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں ہم اللہ پر ایمان لائے پس جب اللہ کی راہ میں ایذا دی گئی تو لوگوں کے فتنے کو اللہ کے عذاب کی مانند بنا دیا اور اگر ان کو اللہ کی مدد پہنچ جاتی تو وہ کہتے کہ ہم تو تمہارے ساتھ ہیں۔ کیا اللہ دنیا والوں کے دلوں کی باتیں نہیں جانتا۔

مولانا محمد قاسم صاحب کا سود کے بارے میں اجتہاد

اس احقر گناہگار کے گمان میں جو لوگ ہندوستان کے دار الحرب ہونے کے شک کے باعث اپنے آپکو یہاں کے قیام کے باعث گنہگار خیال کرتے ہیں اور دار الاسلام ہونے کے شبہ میں جبکہ اس کے گھر اور اس کے گھر سے سود کی روٹی کمائی ہوا اپنے آپکو گنہگار خیال کرتے ہیں تو اس حلال سود اور مباح اقامت کیوجہ سے جو دو متضاد احتمال میں پھنسے ہوئے ہیں ہزاروں درجہ بہتر ہے کہ

مجھے ڈر ہے کہ قیامت کے دن شیخ کی حلال
روٹی ہمارے حرام پانی کے ساتھ نہ چلیگی۔

کاش یہ سود خور لوگ اور ہندوستان میں مقیم ہوتے ہوئے اپنے آپکو خطا کاروں میں سے سمجھتے کہ ایک تو اللہ کی طرف رجوع کی امید ہوتی اور دوسرے اپنی ملامت میں قیامت میں ملامت کی تخفیف کا احتمال ہوتا۔

اکنوں چہ عجب کہ جام نوشان رحیق ایمان در مستی خود دست ازیں سود صریح و منفعت رہن برافشانند ورنہ ازیں ہم چہ کم کہ خود را خطا وار پندارند۔

منفعت گرفتن از شئ مرہونہ

بزعم ایں ہیچمدان در سود صریح و منفعت رہن ایں مرد ہیچ فرقی نیست۔ حال خود در رضاء ظاہر خود معلوم شد۔ باقی ماند حدیثی کہ مرفوعاً از ابی ہریرہ در بخاری و مشکوٰۃ آمدہ

قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الظہر یرکب بنفقتہ اذا کان مرھونا ولبن الدر یشرب بنفقتہ اذا کان مرھونا وعلی الذی یرکب ویشرب النفقۃ۔

اگرچہ در لفظ ظاہر پرستاں سند منافع رہن است مگر آنانکہ فہم خداداد دارند با اشارات دیگر و دلیلات دیگر از قرآن و حدیث بمعانی مقصودہ و منشاء ایں ارشاد پی بردہ۔ دریں حدیث و آں احادیث کہ بظاہر معارض ایں حدیث افتادہ اند توافق می یابند۔ اول احادیث حرمت ربا تماما معارض ایں حدیث اند چہ منافع رہن بالضرور دبالبداہۃ در تعریف و حقیقت ربا داخل اند۔ اگر ہنوز باور نداری بشنو در مشکوٰۃ از انس رضی اللہ عنہ است۔

قال اذا اقرض احدکم قرضا فاھدی الیہ او حملہ علی الدابۃ فلا یرکبہ ولا یقبلہ الا ان یکون جری بینہ و بینہ قبل ذٰلک رواہ ابن ماجۃ والبیہقی فی شعب الایمان

اب کیا تعجب ہے کہ ایمان کی شراب کے جام لنڈھانے والے اپنی مستی میں اس صاف سود اور رہن کے منافع سے ہاتھ جھٹکیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اپنے آپ کو خطاوار خیال کریں۔

رہن رکھی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا

اس ناچیز کے خیال میں اس ملک ہند میں رہن کے نفع اور صریح سود لینے کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اپنی تقاضائے رضا اور حقوق کا حال تو معلوم ہو گیا باقی رہی وہ حدیث جو کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مشکوٰۃ میں آئی ہے۔

ابو ہریرہؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سواری کی پیٹھ پر خرچ کے عوض سواری کی جائیگی جبکہ وہ رہن رکھی گئی ہو اور دودھ والے جانور کا دودھ اس کے خرچ کے بدلے پیا جائے گا جبکہ وہ رہن رکھا گیا ہو اور جو سواری کرتا ہے اور دودھ پیتا ہے اس پر جانور کا خرچ ہے۔

اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں رہن کے منافع کی حلت کی سند ہے مگر جو لوگ خداداد فہم رکھتے ہیں وہ قرآن اور حدیث کے دوسرے اشاروں اور دلالتوں سے اس ارشاد کے منشا اور مقصود معانی کا سراغ لگا کر اس حدیث اور ان احادیث میں جو کہ بظاہر اس حدیث کے خلاف واقع ہوئی ہیں موافقت پاتے ہیں۔ اول تو سود کے حرام ہونے کی حدیثیں تمام کی تمام اس حدیث کے مخالف ہیں کیونکہ رہن کے منافع ضروری اور بدیہی طور پر سود کی حد اور تعریف میں داخل ہیں۔ اگر اب بھی یقین نہ ہو تو سنئے مشکوٰۃ میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔

فرمایا جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے پھر قرض لینے والا اس کے پاس ہدیہ بھیجے یا جانور کی سواری کرائے تو وہ اس پر سوار نہ ہو اور نہ ہدیہ قبول کرے مگر یہ کہ یہ سلسلہ قرض سے پہلے ان میں رہا ہو اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا۔

وعنه عن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال اذا اقرض الرجل فلا یاخذ هدیته رواه البخاری فی تاریخه هکذا فی المنتقی

وعن ابی بردة ابن ابی موسیٰ قال قدمت المدینة فلقیت عبداللہ بن سلام فقال انك بارض فیها الربٰو فاش فاذا کان لك علی رجل حق فاهدی الیك حمل تبن او حمل شعیر او حبل قت فلا تاخذه فانه ربٰو رواه البخاری۔

ایں حدیث ثلثہ کہ متصل یکدیگر در مشکوٰۃ در باب الربٰو مذکور اند دلیل قاطع اند بر ایں کہ آمدنی و منفعت رہن ایں دیار بالضرور از اقسام ربا است پس اگر بر ظاہر الفاظ رہن نامہا نظر است کہ می نویسند بخشیدم و بحل کردم۔ ایں جا نیز لفظ اہدی است کہ بر ہبہ بودن منفعت دلالت دارد نہ بر سود بودن آں و اگر اعتبار معنی است پس چناں کہ صور ماخوذہ احادیث را از اقسام ربا شمردہ اند ایں جا نیز منفعت رہن را از اقسام ربا باید شمرد و بدانی کہ در صورت دخول منفعت رہن در خفیہ ربا لغۃ وغیرہ وعید ہا مثل اگر در مشکوٰۃ بروایت ابن ماجہ و احمد و ابی ہریرۃ آمدہ

قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم الربٰو سبعون جزء ایسرها ان ینکح الرجل امه۔

ہمہ بہر خورندگاں و گیرندگاں منافع رہن خواہد بود۔ دوم حدیثی دیگر در مشکوٰۃ است۔

اور انہی انسؓ سے روایت ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ حضرت نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو اس سے کوئی ہدیہ نہ لے اسکو بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا۔ اسی طرح منتقی میں ہے۔

اور ابی بردہؓ بن ابی موسیٰ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں مدینے آیا تو میں عبد اللہؓ بن سلام سے ملا تو انہوں نے فرمایا تم ایسی جگہ ہو کہ جہاں سود کھلم کھلا ہے پس جب کہ تمہارا کسی شخص پر حق ہو اور وہ تمہیں توڑی یا جو یا گھاس کا گٹھا بھیجے تو تم اس کا ہدیہ قبول مت کرو کیونکہ وہ سود ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا۔

یہ تینوں حدیثیں جو ایک دوسرے کے متصل ہیں مشکوٰۃ میں باب الربٰو میں مذکور ہیں، قطعی دلیل ہیں اس بات پر کہ اس ملک کے رہن کی آمدنی اور منافع یقیناً سود کی قسم سے ہیں پس اگر رہن ناموں کے ظاہری الفاظ پر نظر ہے کہ لکھتے ہیں ہم نے وہ منافع بخش دیئے اور حلال کر دیئے یہاں پر بھی اہدیٰ کا لفظ ہے جو کہ منفعت کے ہبہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نہ اس کے سود ہونے پر۔ اور اگر معنی کا اعتبار ہے پس جیسا کہ احادیث سے ماخوذ کی گئی صورتوں کو علماء نے سود کی قسم سے شمار کیا ہے یہاں بھی رہن کے نفع کو سود کی قسموں میں سے شمار کرنا چاہیئے اور تمہیں معلوم ہے کہ رہن کے نفع کے سود کی تعریف میں باعتبار لغت وغیرہ داخل ہونے کی صورت میں کتنی ایک ضرب کی دھمکیاں جیسا کہ مشکوٰۃ میں ابن ماجہ اور احمد اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں [illegible]

انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سود کے ستر جز ہیں ان میں سے سب سے زیادہ آسان یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے نکاح کرے۔

تمام رہن کے منافع کو کھانے والوں اور لینے والوں کیلئے ہونگی۔ دوسری ایک اور حدیث مشکوٰۃ شریف میں ہے۔

عن سعید بن المسیب ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا یغلق الرهن الرهن من صاحبه الذی رهنه له غنمه وعلیه غرمه رواه الشافعی مرسلا وروی مثلها ومثل معناه لایخالفه عنه عن ابی هریرة متصلا

ایں حدیث صریح معارض آں حدیث است که بظاهر بعض سود خواران سود رہن نوش جاں میفرمایند. چه جمله

لا یغلق الرهن الرهن

بمعنی لا یمنع الرهن المرهون است. و مے دانی که ایں نہی تصریح است بآنکه منافع شی مرہون را براہن باید داد. و نزد خود ذخیرہ نباید نہاد و دست بتناولش نباید گشاد. چنانچه جمله اخیره که بمنزلۂ تفسیر جملۂ اول است ایں مضموں را آشکارا کرده.

احوط اینست که سود گرفتن سند است در حرام

اکنوں مے گویم که تا مقدور کلام خداوندے باہم یکدیگر و ہم در کلام نبوی صلی الله علیه وسلم توافق باید جست نه تعارض. و اگر به تدبیرے تعارض مرتفع نشود آنگاه اگر از تقدم و تاخر تاریخ یک کلام از دیگر اطلاع یابیم فبہا مقدم را منسوخ و متاخر را ناسخ پنداریم ورنه باحوط عمل کنیم و درپے ہوا و ہوس نرویم لیکن مے دانی که ایں جا حال تاریخ معلوم نیست و احوط ہمیں است که حرام پنداریم که در باره حرمت ربا در کلام الله بچه شدومد و بکدام وعید احکام را فرستاده اند جائے مے فرمایند ۔

سعید بن مسیبؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرہونہ زمین کو راہن سے اگر وہ چیز اسکی رہی ہوئی ہے نہ جانے جس نے اسکو رہن رکھا اس کیلئے رہن کے منافع ہیں اور اسی کے ذمے اسکے اخراجات ہیں۔ اسکو امام شافعیؒ نے مرسلاً روایت کیا ہے اور اسی کی مانند روایت کیا ہے اسی معنی کی مانند کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی یہ حدیث ابوہریرہؓ سے متصل ہے۔

یہ صریح حدیث ان حدیث کے متضاد ہے کہ اس کے ظاہر کو دیکھ کر سود کھانے والے رہن کا سود نوش جاں کرتے ہیں۔ کیونکہ جملہ

لا یغلق الرهن الرهن

یعنی لا یمنع الرهن المرهون ہے۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ یہ صاف ممانعت ہے اس بات کی کہ رہن رکھی گئی چیز کا نفع راہن کو دینا چاہئے اور مرتہن کو اپنے پاس جمع نہ رکھنا چاہئے اور اسکے استعمال کیلئے ہاتھ نہ بڑھانا چاہئے۔ چنانچہ آخری جملہ نے جو پہلے جملے کی تفسیر کی جگہ ہے اس مضمون کو آشکارا کر دیا ہے۔

زیادہ محتاط یہ ہے کہ ہندوستان میں سود لینا حرام ہے

اب میں کہتا ہوں کہ تا مقدور خدا کے کلام میں آپس میں اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں موافقت تلاش کرنی چاہئے نہ کہ تعارض۔ اور اگر کسی صورت سے تعارض نہ اٹھ سکے تو پھر ایک کلام کی دوسرے سے تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے کی اگر ہمیں اطلاع ہو جائے تو فبہا اس صورت میں پہلے کلام کو منسوخ اور بعد کے کلام کو ہم ناسخ سمجھیں ورنہ احوط پر عمل کریں اور خواہش نفسانی کے پیچھے نہ چلیں لیکن آپکو معلوم ہے کہ یہاں تاریخ کا حال معلوم نہیں ہے اسلئے ہمیں زیادہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم ہندوستان میں سود کو حرام سمجھیں کیونکہ سود کے حرام ہونے کے بارے میں کلام اللہ میں کس قدر تاکید اور کتنی عذاب کی دھمکیوں کے ساتھ احکام بھیجے ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

دجائے ارشاد است

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ

دجائے مے فرمایند۔

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ الخ

علی ہذا القیاس احادیث کثیرہ در مذمت ربا و زجر و توبیخ از خوردن آں وارد شدند۔ کتابی از حدیث نباشد کہ کثرۃ ایں قسم احادیث در و نباشند۔ بوجہ کثرۃ و شہرۃ آں قلم را از تحریر آں باز داشتہ مے گویم کہ منفعت رہن بشہادۃ احادیث ثلثہ سابقہ داخل رباست و باز احادیث بی شمار و آیات کثیرہ بہر زجر و توبیخ از خوردن دگرفتن آں وارد شدند۔ با ایں ہمہ حدیثی خاص دربارۂ گرفتن منفعت رہن نشنیدی و ایں طرف فقط یک حدیث کہ بظاہر مرہم جواز منفعت رہن ایں دیار است و در حقیقت آنہم ازیں قصہ یکسو بار کدام انصاف است کہ اینہمہ را بگذارند و ایں یک حدیث متقاضاء جواو ہوس پیش نظر دارند۔ بجز انکہ تیرہ دروتی باعث ایں کجروی شدہ باشد دیگر چہ گویم۔ اگر توفیق ترک نبود ازیں خوردن و بہانہ حلہ کردن بہتر آن بود کہ مے خوردند و خود را گنہگار می شمردند۔

اے ایمان والو تم دو چند سہ چند سود مت کھاؤ اور اللہ سے ڈرو تا کہ تم فلاح پاؤ۔

اور ایک جگہ ارشاد ہے۔

اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور جو بقیہ سود ہے اسے چھوڑ دو اگر تم مومن ہو اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور رسول کے ساتھ لڑائی کے لئے تیار ہو جاؤ۔

اور ایک جگہ فرماتے ہیں۔

جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت کے روز نہیں کھڑے ہو سکیں گے مگر اسطرح جیسا کہ وہ شخص کھڑا ہوتا ہے جسکو شیطان نے چھو کر خبطی بنا دیا ہو۔

علی ہذا القیاس بہت سی حدیثیں سود کی مذمت اور اس کے کھانے سے زجر و توبیخ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ حدیث کی کوئی کتاب نہیں ہے کہ اس میں اس قسم کی حدیثیں بکثرت وارد نہ ہوئی ہوں۔ انکی کثرت اور شہرت کی وجہ سے ان کے لکھنے سے اپنے قلم روک کر میں کہتا ہوں کہ رہن کا نفع تینوں سابقہ حدیثوں کی روشنی میں سود میں داخل ہے اور بیحد بے شمار حدیثیں اور بہت سی آیتیں اسکے لینے اور کھانے سے زجر و توبیخ کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ ان تمام اقوال کے باوجود ایک خاص حدیث رہن کے نفع کے نہ لینے کے بارے میں تم نے سنی ہے اور اس طرف فقط ایک حدیث جو کہ ظاہر میں اس ملک میں رہن کے نفع کے جواز کے بارے میں مرہم ہوا کرتی ہے حالانکہ حقیقت میں وہ حدیث بھی اس قصے سے علیحدہ ہے پھر کونسا انصاف ہے کہ ان سب آیات و احادیث کو چھوڑ دیں اور جواز ہوس کے تقاضے سے متاثر ہو کر صرف اس ایک حدیث کو مطمح نظر بنالیں سوائے اسکے کہ دل کی تاریکی اس گمراہی کا باعث ہو اور کیا کہہ سکتا ہوں۔ اگر سود اور منفعت رہن کے چھوڑنے کی توفیق نہ تھی تو سود کھانے اور حلت کا بہانہ تلاش کرنے سے یہ بہتر تھا کہ سود کھاتے اور اپنے کو گنہگار سمجھتے۔

از من بشنو که آں حدیث نیز محملی دگر دارد و منشاء آں ارشاد دگر۔ مگر مقدمہ عرض کردنی است۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بر دو قسم است

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بر دو قسم است۔ یکی احکام حاکمانہ مثل جملہ احکام صوم وصلوٰۃ کہ بناء اطاعت بر امتثال آں است۔

دوئم مشورہ دوستانہ وحکم مربیانہ مثل آنکہ در بخاری شریف آمدہ

عن كعب بن مالك انه تقاضى
ابن ابى حدرد دينا كان له عليه
فى المسجد فارتفعت اصواتهما
حتى سمعها رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو فى بيته فخرج اليهما حتى
كشف سجف حجرته فنادى يا كعب
قال لبيك يا رسول الله قال ضع من
دينك هذا واومأ اليه اى الشطر
قال لقد فعلت يا رسول الله
قال قم فاقضه انتهى

هكذا فى باب كلام الخصوم بعضهم فى بعض من ابواب الخصومات

الغرض دو کس مذکور از صحابہ رضی اللہ عنہم یکی کعب ابن مالک دوم ابو حدرد اسلمی بوجہ حقی کہ یکی را بر دیگری بود در مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ردوکدے کردند چوں در امثال ایں خصومات واقسام ایں منازعات آوازہا مرتفع مے شوند حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شنیدہ پردہ از در برداشتہ بحضرت کعب کہ صاحب حق بود اشارہ بابراء واسقاط نصف حق فرمودند آں سعادتمند

مجھ سے سنئے کہ وہ حدیث بھی دوسرے معنی رکھتی ہے اور ایسا فرمانے کا منشا بھی اور ہے۔ مگر اس کے سمجھنے کیلئے ایک مقدمہ عرض کرنے کے قابل ہے۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں۔ ایک تو حاکمانہ جیسے احکام مثلاً صوم وصلوٰۃ کے تمام احکام کہ ان کی اطاعت کی بنیاد ان کے بجالانے میں ہے۔

دوسرے وہ احکام جو دوستانہ مشورے اور مربیانہ حکم کی طرح کے ہیں جیسا کہ بخاری شریف میں آیا ہے۔

کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے ہے کہ انہوں نے ابن ابی حدرد رضی اللہ عنہ سے اپنے قرضے کا جو ان پر تھا مسجد میں تقاضا کیا۔ دونوں کی آوازیں بلند ہوگئیں تاآنکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنیں درانحالیکہ آپ اپنے گھر میں تشریف فرما تھے۔ آپ ان دونوں کی طرف نکلے تاآنکہ آپ نے حجرے کا پٹ میں سے چرا ہوا پردہ کھولا اور آپ نے پکارا اے کعب! انہوں نے کہا حاضر ہوں یا رسول اللہ۔ فرمایا تمہارا جتنا قرضہ ہے اس کا نصف لینے کا آپ نے اشارہ فرمایا۔ انہوں نے کہا میں نے ایسا ہی کیا یا رسول اللہ۔ فرمایا جاؤ اس کا قرض ادا کرو۔ انتہی

اسی طرح ہے جھگڑوں کے ابواب میں بعض کے ساتھ بعض جھگڑا کرنے والوں کے کلام کے بارے میں۔

الغرض صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے دو ذکر کئے گئے صحابہ جن میں سے ایک کعب بن مالک رضی اللہ عنہ تھے اور دوسرے ابو حدرد اسلمی رضی اللہ عنہ اس حق کی وجہ سے جو ایک کا دوسرے پر تھا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھگڑ رہے تھے۔ جب ان جیسے جھگڑوں میں اور ان جیسے منازعات میں آوازیں شور کی صورت اختیار کرلیتی ہیں تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر پردہ دروازے سے اٹھا کر حضرت کعب کی طرف جنہوں نے قرض دیا تھا متوجہ ہو کر نصف قرض

بجرد ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سر تسلیم و نیاز خم کرد و اجابت نمود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ امتثالش بحضرت ابو حدرد اشارہ فرمودند کہ برخیز و بمیدم ادا کن۔

چوں ایں قصہ را یاد گرفتی تامل کن کہ ایں حکم از چہ قسم است و از چہ دریافتی کہ ایں از فلاں قسم است۔ ہر کرا ادنی مرتبہ از عقل عنایت فرمودہ اند اسنہم بیقین خواہد گفت کہ ایں حکم حاکمانہ نیست۔ حاکماں مجازی نیز بہر دانیدن حقوق العباد می کوشند۔ آں حاکم علی الاطلاق احکم الحاکمین کہ ادنی ادنی حقوق العباد را ہم نمی بخشد و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چگونہ نصف حق مسلمان بیگناہ بدہاند چوں ایں اصل و ایں منشا بدیہی است ہر کس و ناکس ہمی داند کہ ایں مشورہ دوستانہ و ایں حکم مربیانہ و ایں اصلاح مصلحانہ بود نہ جبر حاکمانہ کہ ایں حکم در حق حاکماں مجازی و آلودگان معاصی ہم عیب است۔ تا بخداوند جل جلالہ و رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم چہ رسد۔

چوں ایں دو قسم محقق شدے گوئیم کہ ارشاد

الظهر يركب بنفقته اذا كان مرهونا

نیز از ہمیں قسم است و طریق دریافتن ایں دقیقہ نیز ہماں است کہ در قصہ اسقاط نصف دین بشناختی۔

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال ایں است کہ ہم در مشکوٰۃ از ترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ و دارمی بروایۃ انس رضی اللہ عنہ آمدہ

قال غلا السعر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله سعّر لنا فقال النبي صلى الله عليه

معاف کر دینے کو ختم کر دینے کا اشارہ فرمایا ان نیک بخت صحابی نے ارشاد نبوی سنتے ہی تسلیم و نیاز کا سر جھکا دیا اور حضور کے فرمانے کو قبول کر لیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی ماننے کو دیکھ کر حضرت ابو حدرد کو اشارہ فرمایا کہ اٹھو اور ابھی ادا کر دو۔

جب اس قصے کو تم نے یاد کر لیا تو غور کرو کہ یہ حکم کس قسم میں داخل ہے آیا دوستانہ مشورہ ہے یا حکم ہے اور تم نے کس چیز سے سمجھا کہ یہ فلاں قسم میں سے ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے تھوڑی سی بھی عقل دی ہے وہ یقین سے کہیگا کہ یہ حاکمانہ حکم نہیں ہے بلکہ دوستانہ ہے کیونکہ مجازی حاکم بھی حقوق العباد کے دلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ حاکم مطلق (اللہ تعالیٰ) جو سب حاکموں کا حاکم ہے وہ بندوں کے معمولی معمولی حقوق کو بھی نہیں بخشتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بیگناہ مسلمان کا آدھا حق دلوا سکتے ہیں۔ چونکہ اس کا اصل منشا واضح ہے اس لئے ہر کس و ناکس جانتا ہے کہ نصف قرض کی ادائی کا مشورہ دوستانہ اور مربیانہ تھا اور یہ اصلاح مصلحانہ تھی نہ کہ حاکمانہ جبکہ یہ حکم دنیاوی حاکموں اور گناہوں سے آلودہ لوگوں کے لئے بھی عیب ہے۔ کجا یہ کہ خداوند جل جلالہ اور رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کا حکم دے سکیں۔

جب حکم کی یہ دو قسمیں تحقیق میں آگئیں تو میں کہتا ہوں کہ حضور کا ارشاد

سواری کی پیٹھ پر سواری لی جائے اس کے خرچ کے بدلے

بھی اسی قسم سے ہے اور اس باریکی کو سمجھنے کیلئے بھی وہی بات ہے جو کہ نصف قرض کو ساقط کر دینے کے قصے میں تم نے پہچان لی ہے۔

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مشکوٰۃ میں بھی ترمذی اور ابو داؤد اور ابن ماجہ اور دارمی سے بروایت انس رضی اللہ عنہ آیا ہے۔

انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں (چیزوں کا) بھاؤ گراں ہو گیا۔ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ ہمارے لئے نرخ مقرر کر دیجئے۔ تو نبی

وسلم ان اللّٰه هو المسعر
القابض الباسط الرزاق و انی
لارجو ان القی ربی ولیس احد
منکم یطلبنی بمظلمۃ بدم ولا مال

چوں مسعر امنی نرخ را جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم مثال مقرر نفرمودند کہ ایں کار مستلزم مظالم می نماید دربارہ سواری ارمن و لوشیدن شیر آں بعتا بر نفقہ کہ بالضرور لازمی است از تسعیر بگوئے نہ باور کردہ آید کہ حکم حاکم از مرسودہ اند بلکہ اگر غور کنیم ایں جا از تعیین سعر و نرخ نیز چیزے زیادہ ایں طرف رفتہ اند. چہ از تعیین نرخ فقط ہمیں قدر باشد کہ بائع و مشتری خواہ خواہند یا نخواہند مقدار معین از مال بقدر معین از زر بگیرند زیادہ کم نکنند. و ایں جا مطلق نفقہ را بعتا بر مطلق سواری و شیر نہادہ اند نہ تعیین مقدار ایں است و نہ تشخیص قدر آں ایں جا اندیشہ ظلم زیادہ از آں است کہ در تسعیر و تعیین مقادیر مبیع و ثمن باشد. مگر چوں تسعیر بایں وجہ ممنوع شد کہ اتلاف حق دیگر اں لازم می آید ایں جا نیز ہماں دلیل کہ در قصہ ابراء نصف راہ نمودہ بود بایں طرف دلالت فرمود کہ ایں کار اگر بطور حکم و جبر امیرانہ باشد خلاف وضع و منصب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم می افتد تا بخداوند احکم الحاکمین عدل و قسط چہ رسد بنظر بریں لازم آمد کہ ایں جا نیز از قسم مشورہ دوستانہ و اصلاح مصلحانہ و حکم مربیانہ شمردہ آید. مگر چنانکہ از اشارہ ابراء نصف در قصہ مذکور بالا ماخوذ ان را از اسباب حقوق الناس زمانہ گرفتہ تا ایں زمانہ ابراء نصف حق خود لازم نباید ہمیں طور از اشارہ الظہر یرکب الخ دیگراں را اختلال ایں امر لازم نباید

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ ہی نرخ مقرر
کرنے والا رزق تنگ اور کشادہ کرنے والا ہے اور میں
امید رکھتا ہوں کہ میں اپنے رب سے ملوں اس حال میں
کہ تم میں سے کسی وجہ سے جان اور مال کے حق کا طالب نہ ہو

چونکہ مسعر یعنی نرخ کو جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وجہ سے مقرر نہیں فرمایا کہ یہ کام لوگوں کے حقوق ضائع کرنے کو مستلزم معلوم ہوتا ہے تو رہن کی سواری کے بارے میں اور اس کے دودھ کے پینے کے بارے میں نفقہ کے مقابلے میں کہ ضروری طور پر بھی ایک قسم ہے تسعیر کی سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ حکم حاکمانہ نہیں فرمایا ہے بلکہ اگر غور کریں تو یہاں نرخ کے مقرر کرنے سے بھی کچھ زیادہ اس طرف گئے ہیں کیونکہ نرخ مقرر کرنے میں تو اتنا ہی ہوتا ہے کہ بائع اور خریدار چاہیں یا نہ چاہیں مال کی ایک مقرر مقدار روپیہ کی ایک معین مقدار کے بدلے میں لیتے ہیں۔ زیادہ اور کم نہیں کرتے ہیں اور یہاں پر مطلق نفقے کو مطلق سواری اور دودھ کے مقابلے میں رکھا ہے نہ تو اسکی مقدار ہی کی تعیین ہے اور نہ اس کی مقدار کا تعیین اس لئے یہاں اس سے زیادہ ظلم کا اندیشہ ہے جتنا کہ مبیع اور قیمت کی مقداروں کے معین کرنے میں ہو سکتی ہے چونکہ نرخ کا مقرر کرنا اس لئے ممنوع ہوا کہ دوسروں کے حق کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو یہاں بھی اسی دلیل نے جس نے نصف قرض کے معاف کر دینے کے قصے میں رہبری کی تھی اس طرف رہنمائی کی کہ یہ کام اگر امیرانہ جبر اور حکم کے طور پر ہو تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت اور آپکی عادت کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ کیا انصاف کا حکم کرنے والے حاکموں کے حاکم اور منصف کیلئے ایسا کرنا درست ہو سکے اس کے پیش نظر لازم آیا کہ اسکو بھی دوستانہ مشورے اور مصلحانہ اصلاح اور مشفقانہ حکم میں شمار کیا جائے مگر جیسا کہ نصف قرض کے معاف کرا دینے کے قصے میں اس زمانے سے لیکر اس زمانے تک قرض خواہوں کے حقوق میں سے نصف حق کا باقی لوگوں کیلئے معاف کر دینا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح الظہر یرکب الخ کے اشارے سے دوسروں کو اس حکم

بلکہ چناں کہ ابعاد صد اصل ہے ایں وخشاء واضح حالک الا دیگر وانمی بسد کہ حکم مالکانہ با براۂ حقوق العباد کنند ایں جا عالمان وحاکمان ایں زمانہ را اجازت نیست کہ بایں قسم احکام تحکم نمایند باقی ماند وجہ ایں مشورہ دادن پس دانم کہ ایں عاقرینہ مشورہ بیک وجہ ازاں ظاہر تر است کہ در قصہ ابراء نصف حق۔ چہ در صورت رہن جانوراں اگر ایں مشورہ ندہند وقتی عظیم راہنان ومرتہنان را بر سر آید حساب کاہ و دانہ تا کجا کنند۔ وشیر را تا کجا محفوظ دارند واگر بنویسند حساب قطرہ قطرہ کرا محفوظ ماند وایں طرف بے چارہ راہن تا کجا کاہ ودانہ بر سر نہادہ گرد خانہ مرتہن گرداں ماند خصوصاً جنگہ در راہن ومرتہن بعد المشرقین بود باد اگر مدام کاہ ودانہ رسانیدہ باشند ایں ہم بعض اوقات موجب حرج عظیم است بنظر بریں دفع ہر دو جہاں بر ذمہ فریقین نظر کردہ ایں مشورہ دادہ باشد وآں سعادت مندان ایں مشورہ را در تہ دل نہادہ باشند و ایں جا در رہن اراضی سے دالی کو ہیچ وقتی نیست گر وقت اداء باقی بر سر آید از محصول زمین می تواں داد و باقی را امانۃ می تواں داشت یا در زر رہن محسوب مے تواں کرو کہ در زر کثیر ومقدار قلال در حساب وکتاب ہیچ دقتی نباشد مساد جمہ ابناء روزگار ہمیں است کہ مقادیر کثیرہ را حساب وکتاب نگہ بدارند اما ایں چنیں مقادیر قلیلہ را کہ در کاہ ودانہ ہر روزہ بصرف آید واز شیر بدست افتد نگاہداشتن وحساب کردن خلجان عظیم است۔ باز ایں درد سر ہر روزہ است وآں گذشت یکدم روزہ مابین یک دیگر فرق زمین وآسمان است۔

بالجملہ ہر گاہ فہم دادہ اند ایں جا نیز مثل قصہ ابراء حق مشورہ دوستانہ وحکم مہیانہ ومداخلت مصلحانہ

کی تعمیل لازم نہیں آتی ہے بلکہ جیسا کہ واضح ہے اس انصاف منشا کے مقابلہ میں دوسرے حاکموں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حقوق العباد کو معاف کر دینے کا حاکمانہ حکم کریں تو یہاں بھی اس زمانے کے علما اور حکام کو بھی اجازت نہیں ہے کہ اس قسم کے احکام کو لوگوں پر ٹھونسیں باقی رہی اس مشورے کے دینے کی وجہ تو میں جانتا ہوں کہ یہاں اس مشورہ کا قرینہ نصف حق کی معافی کی نسبت ایک وجہ سے زیادہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ جانوروں کے رہن رکھنے کی صورت میں اگر یہ مشورہ نہ دینگے تو دودھوں کے پاس رہن رکھنے والوں اور اپنے پاس رہن رکھنے والوں کو ایک بڑی دشواری پیش آئیگی کہ وہ گھاس اور دانے کا حساب کہاں تک کریں گے اور دودھ کو کب تک محفوظ رکھیں گے اور اگر لکھیں گے تو قطرے قطرے کا حساب کس کو یاد رہتا ہے۔ اور اس طرف راہن بیچارہ کب تک گھاس اور دانہ سر پر رکھ کر مرتہن کے گھر کا چکر لگاتا رہیگا خاص طور پر اس وقت جبکہ راہن اور مرتہن میں مشرق ومغرب کا فاصلہ ہو پھر بھی گھاس دانے کے جیسے دیتا رہا ہو تو بھی یہ تو یہ بھی بعض اوقات سخت حرج کا موجب ہے اس دشواری کے پیش نظر دونوں جہاں کے لئے دونوں فریقوں کی ذمہ داری پر نظر ڈالکر یہ مشورہ دیا ہو اور ان نیک بخت فریقین نے اس مشورہ کو اپنے دل کی تہ میں رکھ لیا ہو اور یہاں اراضی کی رہن کے بارے میں تو البتہ کوئی دقت نہیں ہے اگر باقی کے ادا کرنے کا وقت سر پر آ جائے تو زمین کی آمدنی سے دے سکتے ہیں اور باقی آمدنی کو امانت کے طور پر رکھ سکتے ہیں یا رہن کے قرض میں مجرا کر سکتے ہیں کیونکہ زیادہ مقدار اور تھوڑی مقدار کے حساب کتاب میں کوئی دقت نہیں ہوتی تمام زمانے کے لوگوں کا دستور یہی ہے کہ زیادہ بڑی رقموں کو حساب کتاب کے بغیر نہیں رکھتے لیکن اتنی چھوٹی رقموں کو جو ہر روز گھاس دانے میں آتی ہے اور دودھ جو ہاتھ آتا ہے سنبھال کر رکھنا اور حساب کرنا بڑی مصیبت ہے پھر یہ تو ہر روز کا درد سر ہے اور ایک مرتبہ کی پریشانی۔ ان دونوں کے درمیان زمین آسمان کا فرق ہے۔

الغرض جبکہ اللہ تعالیٰ نے مجھ کو سمجھ عطا فرمائی ہے تو یہاں بھی ابراء حق کے قصے کی طرح دوستانہ مشورہ، مربیانہ حکم اور مصلحانہ مداخلت

می‌نمود. وے دانی کہ مصالحت و اصلاح بعد تحقق حقوق می باشد. نظر بریں لازم آمد کہ ہمچو قصاب او کہ حق ابداء کنندہ متحقق بود ایں جا نیز حق راہین بر مرتہن و حق مرتہن بر راہین ثابت خواہد شد. مگر چوں حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر و اجرت سواری و از یک طرف قیمت کاہ و دانہ و مزد خدمت و باز چند ان کمی بیشی نبود اگر بود خلجان بر روزہ و متاع قلیل. مرنی دو جہاں حضرت سرور دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم قیمت کاہ و دانہ و اجرۃ خدمت بمقابلہ شیر و اجرت سواری بنابر مشورہ و تراضی فرمودند تا دقتی بمیان نماند و کار ہر کس بسہولت گراید. ہوس پرستاں کہ کاسہ چشم او شاں بآب جنت التسلیم ہم پر نخواں شد ایں قسم مضامین را بہانہ بردہ آہ ہوس خودے گرد انند و منشاء ارشاد دانشاء نبوی صلی اللہ علیہ وسلم را نا فہیدہ حرام را نوع حلال سے گیرند اللہ یہدینا وایاہم واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم

خلاصۂ مرام

در عہد برطانیہ ہندوستان نزد قاسم العلوم راجح اینکہ دار الحرب است	خلاصۂ مطلب این است کہ اوّل بودن دار الحرب

بودن ہندوستان کلام چنانچہ از مطالعہ عبارات منقولہ پیدا است ہائی الحرب راجح نزد یک ایشاں ہمیں باشد کہ ہندوستان دار الحرب است.

دوم در جواز اخذ ربا مسلم مستامن را از حربی و مسلم مقیم دار حرب در دار الحرب اختلاف دانیم چناں کہ تمام امت یک طرف و تنہا امام ابو حنیفہ و امام

سمجھتا ہے اور آپ کو معلوم ہی ہے کہ مصالحت اور اصلاح حقوق کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے۔ اس کے پیش نظر ضروری ہوا کہ ابداء کے قصے کی طرح کہ ابداء کنندہ کو ابراء کا حق ثابت تھا تو یہاں بھی راہن کا حق مرتہن پر اور مرتہن کا حق راہن پر ثابت ہو گا مگر چونکہ حقوق طرفین سے تھے تو ایک طرف سے دودھ کی قیمت اور سواری کی اجرت اور ایک طرف سے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کے معاوضے میں کچھ زیادہ کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اگر کچھ ہے تو روزانہ کی معمولی اور تھوڑی سی پونجی کا معاملہ تھا اس لئے دونوں جہان کے مربی اور دونوں جہان کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم نے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کی اجرت کو دودھ اور سواری کی اجرت کے مقابلے میں رکھ کر رضامندی کا مشورہ دیا۔ تاکہ کوئی دقت درمیان میں نہ رہے اور ہر شخص کے کام میں سہولت پیدا ہو لیکن ہوا و ہوس کے بندے جن کی آنکھیں ساری دنیا کی آمدنی سے بھی نہیں بھرتیں اس قسم کے مضامین کو تقیید کر کے اپنی ہوس کا ذریعہ بناتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اور منشا کو نہ سمجھتے ہوئے حرام کو حلال کے جامے لیتے ہیں اللہ ہمکو اور ہمیں اللہ ہی ہدایت دے اور اللہ جسکو چاہتا ہے سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

خلاصۂ مضمون

برطانیہ کے زمانے میں ہندوستان مولانا محمد قاسم کے نزدیک ترجیحاً دار الحرب ہے	مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دار الحرب ہونے میں

شبہ جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے۔

دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دار الحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دار الحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت

محمد نیز طرف۔ پس از امام ابوحنیفہ اگر باخذ ربا از حربی وغیرہ در دار الحرب اجازۃ دادہ اند ازیں اجازۃ ایں از کجا لازم آمد کہ گیرندہ بمال دم گرفتن آن مال مے گردد بلکہ دلائل نقلیہ وقواعد فقہیہ بر تملک بر صورت احراز بدار الاسلام چناں شاہد کہ اہل فہم را از تسلیم آں چارہ نیست وایں طرف مقصود از اباحۃ اخذ ربا از مسلم دار الحرب ہجرۃ او است ازاں جا نوش جان افزودن مال ربا وقمار با ایں ہمہ کہ گفتہ شد دریں جا ماندن و مال ربا خوردن کار کسانی است کہ حس را بالا طاق نہند و بر حیا وغیرہ پشت پا زنند وچشم بند کردہ حرام وحلال ہر چہ پیش آید ہمچو شیر مادر فرو برند۔ فنعوذ باللہ من الزلل والخطل ونسألہ ان یوفقنا ایانا وجمیع المسلمین ان نجتنب عن طرق الہوی ونتقی عن اتباع الشیطان نستسلم لرضاء المولیٰ فانہ نعم المولیٰ ونعم الرب وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ سید المرسلین وآلہ وصحبہ اجمعین۔

تمت

ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ ایک طرف۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے اگر حربی وغیرہ سے دار الحرب میں سود لینے کی اجازت دی ہے تو اس اجازت سے یہ کہاں لازم آگیا کہ سود لینے والا اسی وقت اس مال کا مالک بن جاتا ہے۔ بلکہ نقلی دلائل اور فقہی قواعد مالک ہونے کے لئے دار الاسلام میں مال لیجا کر احراز کے ضروری ہونے پر ایسے شاہد ہیں کہ اہل فہم کو اس کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے اور اس طرف دار الحرب کے مسلمان سے سود لینے کی اباحت سے مقصود اس کو وہاں سے ہجرت کرانا ہے نہ کہ سود اور جوئے کا مال شوق سے کھانا۔ ان تمام امور کے باوجود جو بیان کئے گئے ہیں اس زمانہ میں وہاں رہنا اور سود کا مال کھانا ان لوگوں کا کام ہے جو عقل کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور شرم کو بالائے طاق رکھ کر اور آنکھیں بند کر کے حرام اور حلال جو سامنے آجائے اس کو ماں کے دودھ کی طرح ہڑپ کر جاتے ہیں ہم ایسی لغزش اور غلطی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اور اس سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو توفیق دے کہ خواہش نفس کے راستوں پر چلنے سے پرہیز کریں اور شیطان کی پیروی سے اجتناب کریں اور مرضی مولیٰ کے سامنے سر جھکادیں کیونکہ وہ کیا ہی اچھا مولیٰ اور کیا ہی اچھا رب ہے۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ سید المرسلین وآلہ واصحابہ اجمعین۔

تمت

اس مکتوب کا ترجمہ ۲ صفر [illegible] مطابق [illegible] بروز بدھ ۱ بجے صبح علی الانوار گنج لاہور میں شروع کیا گیا اور بفضل خدا آج بتاریخ ۲۲ محرم الحرام [illegible] مطابق [illegible] بروز جمعرات ۱ بجنے میں پانچ منٹ پر پہلی جلد [illegible] ۲۹ مکتوب بالا ختم ہوئے [illegible] اس مکتوب کا ترجمہ میں سب سے آخر میں کیا ہے۔ الحمد للہ والصلوۃ والسلام علی رسول اللہ خاتم الانبیاء والمرسلین وعلی ملائکۃ السموات والارضین وعلی آلہ واصحابہ وازواجہ واتباعہ اجمعین۔

محمد نواز الحسن شیرکوٹی۔

خلاصہ مکتوب ہشتم

و

تعارف مُرسِلِ مکتوب

حسب ذیل مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا ہے جو اہل حدیث مکتبۂ فکر کے جلیل القدر عالم تھے انہوں نے یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کو تحریر کیا ہے۔ مولانا محمد حسین صاحب مولانا محمد قاسم صاحب ([illegible] تا [illegible]) کے ہم عصر تھے اور خاص شہرت کے مالک تھے۔

مولانا بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے پورپی ہندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے ان کے والد صاحب کا نام رحیم بخش تھا۔ فرقۂ اہلحدیث کی تعلیم کا مرکز ان دنوں دہلی میں تھا اور مولوی نذیر حسین صاحب مشہور عالم جو اہلحدیث مکتبۂ فکر کے جلیل القدر عالم تھے دہلی میں اپنے مدرسے میں پڑھاتے تھے، مولوی محمد حسین نے انہی سے تعلیم حاصل کی۔

مولانا محمد حسین صاحب بٹالہ میں خلیفہ مسجد کے خطیب بھی تھے اور وہ مسجد ان کے دادا یا والد صاحب نے تعمیر کرائی تھی جو پریمان والا محلہ میں واقع تھی اور وہاں دروازہ تھا جو پوریاں والا گیٹ کہلاتا تھا۔ مولانا ایک اخبار بھی نکالتے تھے جس کا نام اشاعۃ السنہ تھا۔ ان کے داماد احمد دین صاحب بھی عالم تھے۔

مولانا کے تین لڑکے تھے بڑے لڑکے کا نام عبدالسلام تھا جو سیکرٹریٹ میں کلرک تھا۔ دوسرے لڑکے کا نام عبدالشکور تھا۔ تیسرے کا نام معلوم نہیں۔ لڑکوں کے علاوہ آپ کی تین لڑکیاں بھی تھیں۔ ایک مولوی احمد دین کو بیاہی تھی جو دیوبندی مکتبۂ فکر کے عالم تھے۔ دوسری لڑکی مولوی عبدالجبار صاحب ساکن چندو منجہ ضلع گورداسپور سے بیاہی تھی اور تیسری لڑکی کا نکاح مولوی عبدالجبار کے بھائی عبدالرحمٰن سے ہوا تھا۔ یہ حالات بھے علامہ محمد یوسف ککڑوی عالم اہلحدیث سے معلوم ہوئے جو حکیم عبدالشکور کی لڑکی کی شادی کے موقع پر ۱۸۸ - اے چیلڑ کالونی لائلپور میں تشریف لائے تھے۔ اور یہ راقم الحروف بھی اس شادی میں شریک تھا۔

مولانا محمد حسین صاحب کی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے ملاقات

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کی مولانا نانوتوی سے ایک ملاقات کا حال حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب نے بیان کیا ہے۔ ایک دفعہ مولانا بٹالوی صاحب مولانا نانوتوی سے ملاقات کے لئے دیوبند آئے۔ مولانا دیوبند میں اپنے شاگرد شیخ الہند کے مکان پر مقیم تھے۔ مولانا بٹالوی نے کہا کہ میں تنہائی میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ تخلیہ ہوگیا۔ مولانا بٹالوی نے حضرت نانوتوی سے بعض مسائل کے جوابات دریافت کئے۔ جوابات سے وہ بہت متاثر ہوئے اور اپنے خیالات بھی انہوں نے پیش کئے۔ حضرت نانوتوی کے تبحر علمی سے مولانا بٹالوی ورطۂ حیرت میں پڑ گئے اور کہنے لگے:

"حیرت ہے ایسا شخص بھی مقلد ہے"

مطلب یہ تھا کہ مولانا نانوتوی کا علمی مقام اجتہاد کے درجہ پر پہنچا ہوا تھا۔ یہ سنکر مولانا نانوتوی نے فرمایا

"حیرت ہے کہ آپ جیسا شخص بھی غیر مقلد ہے"

خلاصۂ مضمون مکتوب

مولانا محمد حسین صاحب کے مکتوب کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ معجزہ نبوت کی ایک نشانی ہے لیکن ملحدین نے معجزہ سے اثبات نبوت کے بارے میں جو شکوک اور شبہات پیش کئے ہیں اس کا کیا جواب ہے۔ مولانا بٹالوی نے ان شبہات کو پیش کیا ہے۔ نیز ملحدین کے جوابات جو امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب النبوات میں دیئے ہیں ان میں سے بعض سے خود مولانا بٹالوی بھی مطمئن نظر نہیں آتے نیز علامہ سعد الدین تفتازانی نے معجزات کے ذریعہ نبوت کی تصدیق پر جو بحث کی ہے اس سے مولانا بٹالوی کو قلبی تسکین حاصل نہیں۔ تاہم ملحدین کے اعتراضات اور ان کے جوابات جو امام رازی نے دیئے ہیں اور علامہ تفتازانی نے جو کچھ کہا ہے اس کی صحت پر مولانا بٹالوی حضرت نانوتوی سے مدلل تصدیق چاہتے ہیں۔ نیز خبر متواترہ کے بارے میں بھی دریافت کیا ہے کہ خبر متواترہ سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں۔ کیونکہ بعض اہل علم نے خبر متواترہ سے یقین کے حصول پر بھی اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ یہ آٹھواں مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا انہی دو امور کے بارے میں ہے۔

مکتوب ہشتم

کہ اصل کتاب میں چھٹا مکتوب ہے

خط مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی در استفسار

مولوی محمد حسین بٹالوی کا خط، معجزات اور ثبوت

جواب شبہات ملحدان بر معجزات وثبوت نبوت از معجزہ

نبوت از معجزہ پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں استفسار

وحصول یقین از خبر متواتر ،

اور خبر متواتر سے یقین کے حصول کے بارے میں ،

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

محمد حسین عفا اللہ عنہ در خدمت معظمی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ می رساند۔

امابعد نامہ سامی رسیدہ باعث بر بیان شبہات کہ امام رازی وعلامہ تفتازانی بنقلش پرداختہ وجواب شافی نداوہ اند، گردید۔

محمد حسین عفا اللہ عنہ معظمی، مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، پہنچاتا ہے۔

سلام کے بعد نامۂ گرامی، ان شبہات کے بیان کا باعث ہوا جن کے نقل کرنے میں امام رازی اور علامہ تفتازانی مشغول ہوئے لیکن انہوں نے جواب شافی نہیں دیا ہے۔

ا۔ امام رازی کا نام محمد کنیت ابو عبداللہ یا ابوالفضل اور لقب فخرالدین ہے۔ ان کے والد کا نام ضیاء الدین تھا۔ ۲۵ رمضان ۵۴۳ھ میں رے میں پیدا ہوئے ... کا نسبت ... ابن الخطیب کے نام سے بھی مشہور ہوئے ... تفسیر، حدیث، فلسفہ، طب، طبیعیات، منطق، ریاضی اور ہیئت میں ید طولیٰ حاصل تھا جب وہ سوار ہوتے تو تین سو شاگرد ساتھ ہوتے۔ امام رازی کی تفسیر مشہور ہے۔ انہوں نے ... ہیئت اور ریاضی کے علاوہ طب میں بھی کتابیں لکھیں۔ ان کی اہم تصانیف یہ ہیں۔ تفسیر کبیر، السر المکتوم، کتاب المباحث المشرقیہ، جامع العلوم، مطالع الانوار، کتاب الجدل، الجامع الکبیر، کتاب الزبدہ، ان کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروق ... سے ملتا ہے ... ۶۰۶ھ میں ۶۳ سال کی عمر میں ہرات میں وفات پائی۔ تاریخ الحکماء ...

۲۔ علامہ سعد الدین تفتازانی ... تفتازان خراسان میں ۷۲۲ھ میں پیدا ہوئے ... علوم ... منطق، علم کلام، اصول، تفسیر اور معانی و بیان میں کمال حاصل کیا۔ ... شرح مقاصد اور تہذیب المنطق والکلام ... تیمور کی مجالس کے صدر الصدور تھے، سید شریف جرجانی ان کے مشہور معاصرین میں سے تھے۔ (اسلام اور فلسفہ ص ۲۰۱)

پس یکی ازاں این ست کہ امام رازی از طرف منکر نبوت و منکر معجزہ گفت کہ بعد تسلیم بودن معجزہ خارق عادت و بودن آں بفعل خدا برای تصدیق صاحب آں صدق صاحب آں ازاں ثابت نمی شود۔

حیث قال فی الفصل العاشر من القسم الاول من کتاب النبوات من المطالب العالیۃ

اَلْفَصْلُ الْعَاشِرُ فِیْ اَنَّ بِتَقْدِیْرِ اَنْ یَّکُوْنَ الْمُعْجِزُ قَائِمًا مَقَامَ مَا اِذَا صَدَّقَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی عَلٰی سَبِیْلِ التَّصْرِیْحِ فَھَلْ یَلْزَمُ مِنْ ھٰذَا کون المدعی صادقا۔ قال المنکرون دلالۃ المعجزات علی ھذا المعنی غیر واجب ویدل علیہ وجوہ الشبھۃ الاولی ان الدلائل الدالۃ علی صحۃ القول بالجبر دالۃ علی ان فاعل جمیع افعال العباد ھو اللّٰہ تعالی فاذا ثبت ھذا وجب القطع بان خالق کل الاکاذیب وکل الجہالات ھو اللّٰہ تعالی واذا لم یمتنع من اللّٰہ خلق الجھل والضلالۃ ابتداءً فبان لا یمتنع منہ ذکر کلام یوجب وقوع التلبیس والجھل والشبھۃ فی قلوب العباد کان اولی لان فعل ما قد یفضی الی الجھل لیس اعظم من فعل الجھل ابتداءً

الثانیۃ لا شک فی حصول الجہالات فی قلوب العباد ففاعل ھذا الجھل اما ان یکون ھو اللّٰہ الی ان برھن علی الشق الثانی بوجوہ ثم قال فثبت ان خالق کل الجہالات ھو اللّٰہ

۱۔ ان شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ امام رازی نے نبوت اور معجزے کے انکار کرنے والے کی طرف سے کہا ہے کہ معجزے کے خارق عادت ہونے اور اسکا صاحب معجزہ کی تصدیق کیلئے فعل خداوندی تسلیم کرنے کے بعد بھی صاحب معجزہ کا صادق ہونا اس بات سے ثابت نہیں ہوتا۔

چنانچہ امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب النبوات قسم اول کی دسویں فصل میں کہا ہے

(جو حسب ذیل ہے)

دسویں فصل اس مضمون میں ہے کہ معجزہ اس بات کے مان لینے پر کہ صریح طور پر اللہ تعالیٰ کے نبی کی تصدیق کر دینے کے قائم مقام ہے تو کیا اس سے مدعی نبوت کا صادق ہونا لازم آتا ہے، منکرین نے کہا ہے کہ معجزات کا اس معنی (صدق) کی نسبت پر دلالت کرنا غیر ضروری ہے اور اس پر کئی وجوہ دلالت کرتی ہیں پہلا شبہ یہ ہے کہ وہ دلائل جو بندوں کے مجبور ہونے کے قول کی صحت پر دلالت کرتے ہیں وہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال کا فاعل بھی اللہ تعالیٰ ہے پس جب یہ ثابت ہوگیا تو اس کا یقینی ہونا بھی واجب ہوگیا کہ تمام جہالتوں اور تمام جھوٹی باتوں کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے جہالت اور گمراہی کا ابتداء میں پیدا کرنا ممتنع نہیں ہے تو یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس سے ایسے کلام کا بدرجہ اولیٰ ذکر بھی ممتنع نہیں ہے جو دھوکا، جہالت اور بندوں کے دلوں میں شبہ ڈالنے کا موجب ہو۔ کیونکہ ایسا فعل جو جہالت کی طرف انسان کو لے جائے زیادہ برا نہیں ہے بہ نسبت ابتداء میں جہل کے فعل سے۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جہالتیں بندوں کے دلوں میں آگئی ہیں۔ تو اس جہالت کا فاعل یا تو بندہ ہوگا یا اللہ تعالیٰ ہوگا یہاں تک کہ شق ثانی پر کئی وجوہ سے دلیلیں قائم کی ہیں۔ پھر یہ کہا پس ثابت ہوگیا کہ تمام جہالتوں کا خالق واللہ تعالیٰ

ملہ یعنی اللہ تعالیٰ کو بندوں کے دلوں میں جہالتوں کے پیدا کرنے والا ثابت کیا ہے۔ مترجم

و إذا ثبت هذا فَلأنْ يجوز كون الله فاعلا لما يوهم الجهل اولى.

الثالثة ان انواعاً كثيرة من الجهالات حاصل للعبد فاما ان يقال انها حصلت على وفق ارادة الله او على خلافه فعلى الاول كان الله مريد الجهل فلا يمتنع منه هذا تصديق الكاذب وعلى الثاني يلزم كونه ضعيفا وكل من كان كذلك لا يمتنع منه الكذب.

الرابعة ان كلام القائل بان تصديق الكاذب محال على الله مبنى على ان الكذب قبيح وهو من الله محال الا انا بينا ان هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين العقل وتقبيحه وقد عرفت انه كلام إقناعي ضعيف جداً وكذا المبنى عليه اليه انتهى مختصراً بتغيير يسير

پس در جواب این شبہات در فصل خامس عشر فرمودہ

والعلم الضروري حاصل بان الكذب على الله محال لانه صفة نقص وشهادة الفطرة دالة على ان صفة النقص محال على الله فعند هذا يحصل الجزم واليقين بان ظهور المعجز يدل على التصديق انتهى كلامه

قلت لعل لفظ التصديق في آخر هذه العبارة من سهو الناسخ والصحيح لفظ الصدق اذ الكلام فيه لا في التصديق فانه

ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو ان چیزوں کا فاعل ہونا جو جہل پیدا کرتی ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے بدرجہ اولیٰ ممکن ہو گیا۔

تیسرا شبہ یہ ہے کہ جہالت کی بہت سی قسمیں بندے کو حاصل ہیں اب اگر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ جہالتیں یا تو اللہ تعالیٰ کے ارادے سے یا خلاف ارادہ حاصل ہوتی رہیں تو اول صورت (مشیت الٰہی کی صورت) میں اللہ تعالیٰ جہالت کا ارادہ کرنے والا بن جاتا ہے تو اس صورت میں جھوٹے کی تصدیق اس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ناممکن نہیں رہتی اور دوسری صورت (خلاف مرضی الٰہی) میں (جہالتوں کے پیدا کرنے سے) اس اللہ تعالیٰ کا کمزور ہونا لازم آتا ہے اور ہر وہ شخص جو ایسا (کمزور) ہو اس سے جھوٹ کا صادر ہونا ممکن ہے۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ کسی کہنے والے کا یہ قول کہ جھوٹے کی تصدیق اللہ پر محال ہے یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ کذب بری بات ہے اور وہ اللہ سے محال ہے مگر یہ کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قاعدہ تحسین عقل اور تقبیح قول پر مبنی ہے اور آپ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ اقناعی[1] کلام ہے اور بہت ضعیف ہے اور یہی حال اس کا بھی ہو گا جس پر اس بات کی بنیاد رکھی گئی ہے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ مختصر طور پر ان کی عبارات ختم ہوئی۔

پھر ان شبہات کے جواب میں پندرھویں فصل میں فرمایا۔

اور اس بات کا بدیہی علم حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا بولنا محال ہے کیونکہ وہ عیب کی صفت ہے اور سلیم فطرت کی شہادت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نقص والی صفت اللہ کے لئے محال ہے تو اس وقت اس بات کا جزم اور یقین حاصل ہو جائیگا معجزے کا ظاہر ہونا تصدیق پر دلالت کرتا ہے ان کی بات ختم ہوئی۔

میں کہتا ہوں شاید اس عبارت کے آخر میں تصدیق کا لفظ لکھنے والے کی بھول چوک سے لکھا گیا حالانکہ صدق کا لفظ ہونا چاہیے جو صحیح ہے کیونکہ کلام تو صدق کے بارے میں ہے نہ کہ

[1] جو یقینی دلیل سے ثابت نہ ہو محض ظن و تسلی کے طور پر پیش کی گئی ہو ایسی دلیل کو اقناعی کہتے ہیں۔ مترجم

مسلم علی ھذا الشق

وعلامہ تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد در جواب ایں اعتراض چنیں فرمودہ۔

وَ امّا بعد ان ظہور المعجزۃ علی ید الکاذب لای غرض فرض وان جاز عقلا بناء علی شمول قدرۃ اللہ تعالی فھو ممتنع عادۃ معلوم الانتفاء قطعا کسائر العادیات وھذا ما قال القاضی ان اقتران ظہور المعجزۃ بالصدق احد العادیات فاذا جوزنا انخراقھا عن مجاریھا جاز اخلاء المعجزۃ عن الصدق وحینئذ یجوز اظہارہ علی ید الکاذب واما بدون ذلک فلا لاستحالۃ العلم بصدق الکاذب ومنا من قال باستحالتہ عقلا فالشیخ لافضائہ الی التعجیز عن اقامۃ الدلالۃ علی صدق دعوی الرسالۃ والامام وکثیر من المتکلمین لان الصدق مدلول لھا بمنزلۃ العلم لاتقان الفعل فلو ظہرت من الکاذب لزم کونہ صادقا وکاذبا وھو محال۔ والماتریدیۃ لایجابہ التسویۃ بین الصادق والکاذب وعدم التفرقۃ بین النبی وھو سفہ لایلیق بالحکیم الی ان ذکر خامسا الجواب عن قولھم ان استحالۃ الکذب من اللہ انما ثبتت من الشرع۔

تصدیق کے بارے میں کیونکہ وہ تو اس شق کی بنا پر مسلم ہے۔

اور علامہ تفتازانی نے اپنی مصنف کتاب شرح مقاصد کے مقصد سادس میں اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ جھوٹے نبی کے ہاتھ پر معجزے کا ظاہر ہونا کسی غرض سے فرض کیا گیا ہے۔ اللہ تعالی کی قدرت کے عام ہونے کی وجہ سے اگرچہ عقلا درست ہے لیکن عادت کے طور پر جھوٹے کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور ممتنع ہے اور قطعی طور پر اس کی نفی معلوم ہے جیسا کہ وہ تمام عادت والی چیزوں کا حکم ہے اور یہ وہی بات ہے جیسی کہ قاضی نے کہی ہے کہ معجزہ کے ظہور کا صدق کے ساتھ اتصال عادتوں کے طور پر صادر ہونے والے امور میں سے ہے پس جب ہم نے عادیات کا اپنے مقامات سے ہٹ جانا جائز قرار دیا ہے تو معجزے کا صدق سے خالی کرنا بھی جائز ہے اور اس وقت اس معجزے کا کاذب کے ہاتھ پر ظاہر کرنا بھی جائز ہے مگر اس کے بغیر جائز نہیں کیونکہ کاذب کی صداقت کا علم محال ہے اور ہم میں تو ایسے لوگ بھی ہیں جنہوں نے عقلی طور پر اس کے محال ہونے کو کہا ہے پس شیخ نے اس وجہ سے کہ کاذب کے صادق ہونے کا علم رسالت کے دعوے کی صداقت پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہونے کا موجب ہے اور امام اور بہت سے متکلمین نے اس وجہ سے کہ معجزہ صدق پر دلالت کرتا ہے وہ فعل کی پختگی کی وجہ سے بمنزلہ علم ہے اس لئے اگر معجزہ کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صادق اور کاذب کا ہونا تو اس کا صادق اور کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں کا لازم آنا محال ہے اور ماتریدیہ یا امام ابو منصور ماتریدی کے متبعین نے اس وجہ سے کہ یہ بات جھوٹے اور سچے کو برابر قرار دینے کا موجب ہے اور سچے نبی اور جھوٹے نبی میں فرق نہ کرنا سبب ہے۔

ایک امام ابو منصور ماتریدی جو کہ سمرقند کے رہنے والے تھے، سمرقند کے دیہات میں سے ایک قریہ تھا اس نسبت سے ماتریدی کہلانے جس طرح ابو الحسن اشعری کے متعلق ... امام کہا جاتا ہے۔ ... امام ابو منصور ... اہلسنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے ... امام ابو الحسن اشعری ... امام ابو حنیفہ ... امام ابو منصور ... ابو بکر جرجانی ... امام محمد بن حسن کے اور امام محمد امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ علیہم اجمعین کے مترجم

و ازیں اعتبار افحام خصم ممکن نیست ۔ جواب امام رازی نیز ظاہرست کہ بشبہ اولی و ثانیہ بلکہ بشالثہ ہم تعلق ندارد ۔ ور فع شبہ رابعہ اگرچہ بظاہر از آنجہم مے شود و لاکن خصم را مے رسد کہ بعد تسلیم استحالہ صدور کذب از خدا تعالی تصدیق کاذب منع پیش آرد و دفع این منع جز بدیں اثبات این معنی کہ تصدیق کاذب عین کذب باری و یا مستلزم است ۔ ممکن نیست ۔ پس در حقیقت رفع شبہ رابعہ ہم از کلام رازی نشد ۔

وجواب علامہ بوجوہ محل کلام ست ۔

الأول ان قولہ ممتنع عادۃ معلوم الانتفاء الخ مخالف الواقع ولما سیقع قطعا اذ ظہور الخوارق علی ایدی الکاذبین کالدجال وابن صیاد واشباھہما قد نطق بہ السنۃ وشہد بہ الوقوع وقد اعترف بہ المسلمون وسموہ استدراجا ومکرًا الہیا فما معنی انتفائہ وامتناعہ عادۃ ۔

الثانی ان قولہ فاذا جوزنا انخراقہا فیہ ان ھذا تعلیق بالجائز اذ تجویز انخراق العادۃ عن مجراہا لا مانع منہ وھو عین مفہوم المعجزۃ التی انتم بصددھا فلما جوزتم الانخراق ھنالک یجوزہ الخصم ھھنا ۔

الثالث ان قولہ لاستحالۃ العلم بصدق الکاذب

اور بیری حماقت ہے یا مخاطب علیم کے شایان شان نہیں جیسا کہ رخ کہ حکم بھیجو کر پانچویں بات یہ ہے کہ انکا یہ قول کہ جواب کذب سے باری تعالی سے محال ہے شریعت سے ثابت ہے ۔

ان جوابات سے دشمن کو خاموش کردینا ممکن نہیں ۔ امام رازی کا جواب خود ظاہر ہے کہ پہلے اور دوسرے بلکہ تیسرے شبہ سے بھی کوئی تعلق نہیں رکھتا اور چوتھے شبہ کا اگرچہ بظاہر اس سے جواب جاتا ہے لیکن مخالف کو موقع ملتا ہے کہ خدا تعالی سے جھوٹ کے صادر ہونے کو محال تسلیم کرنے کے بعد بھی کاذب کی تصدیق کے محال ہونے کے بارے میں منع پیش کرے اور اس منع کا دفعیہ اس حقیقت کے ثابت کئے بغیر ممکن نہیں کہ کاذب کی اللہ تعالی کی طرف سے تصدیق بعینہ خداوند تعالی کا جھوٹ بولنا ہے یا اسکو مستلزم ہے لہذا چوتھا شبہ بھی دور نہیں ہوا ۔

اور علامہ (رازی) کا جواب کئی وجہ سے کلام کی جگہ ہے (یعنی موقع رکھتا ہے)

اول یہ کہ ان کا قول ممتنع عادۃ معلوم الانتفاء الخ واقعہ کے مخالف ہے اور اس وجہ سے کہ کاذب کے خوارق کا صدور ضرور ہو گا اس لئے کہ دجال اور ابن صیاد اور انہی کی مثل جھوٹوں کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور واضح طور پر سنت سے ثابت ہے اور واقعات اس کے شاہد ہیں اور مسلمان اس کا اعتراف کرتے ہیں اور اس کو استدراج اور اللہ تعالی کی خفیہ تدبیر سے موسوم کرتے ہیں تو پھر اس کے منتفی اور ممتنع ہونے کے کیا معنی ہیں ۔

دوسرے علامہ تفتازانی کا یہ قول فاذا جوزنا انخراقہا اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شرط ایک جائز امر کیساتھ ہے اس لئے کہ عادت کا اپنی عادت سے ہٹ جانے کا اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے اور وہی معجزے کا بالکل ٹھیک مطلب ہے جس کے ثابت کرنے کے آپ لوگ در پے ہیں پس جب تم نے انخراق کو وہاں جائز قرار دیدیا تو مخالف اسکو یہاں جائز قرار دے دیگا ۔

تیسرے یہ کہ علامہ تفتازانی کا یہ قول لاستحالۃ العلم بصدق الکاذب

ف منع کا مطلب یہ ہے جو منظم شامل ہیں ۔ مدعا کی انقلاب کو حسن قرار ہے کہ ہم منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے لہذا کوئی دلیل پیش کرو ۔ مترجم [illegible]

فيه تسميته كاذبا هو مصطلح لنا معشر الاسلام والا فالخصم يسميه صادقا ويعد خارقه معجزة فلا يلزم عنده اجتماع الكذب مع الصدق حتى يلزم الاستحالة وهكذا الكلام في قوله والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلولها۔

الرابع ان قوله لا افضائه الى التعجيز مقنع للموافق غير مفحم للمخالف فانه لا يسلم وجود الدلالة ولا دلالة شئ على ذالك فكيف يحتج عليه باستحالة التعجيز عن افاضة الدلالة۔

الخامس ان قوله لايجابه التسوية فيه ايضا قناعة للموافق الذى يؤمن بالنبى الصادق لا المتنبى الكاذب واما من انكر ذالك وعارض معجزة النبى بخوارق المتنبى فلا حجة عليه في هذا۔

واين توده اعتراضات ناشی از سوء بیان جوابات ایشانست ورنه اصل اعتراض متعلق دلالت معجزه بر صدق صاحب آں آیں یک است کہ برای تفارق معجزہ نبی حق و استدراج متنبی دیامت الہ مبطل من حیث الدلالۃ کہ در اول بر صدق است و در ثانی بر کذب فارق بین پیدا باید نمود۔

دیگر از آں شبہات ایں ست کہ امام رازی در فصل حادی عشر از قسم اول مذکور از منکرین نبوت نقل نمود۔

قالوا انا مالا ينا شئ من هذه المعجزات

اس جملے میں شبہ یہ ہے کہ اس کا نام کاذب رکھنا وہ ہم مسلمانوں کی اصطلاح ہے ورنہ مخالف اس کا نام صادق رکھتا ہے (تو ہم کیسے منع کر سکتے ہیں) اور اسکے خارق عادت کو معجزہ شمار کریگا تو اسکے نزدیک صدق کا کذب کے ساتھ اجتماع لازم نہیں آئے گا کہ استحالہ لازم آئے اور اسی طرح کا کلام کیا جا سکتا ہے۔ علامہ تفتازانی کے اس قول میں کہ انہوں نے کہا ہے والامام وکثیر من المتکلمین لان الصدق مدلولہا

چوتھے علامہ تفتازانی کا یہ قول لا افضائہ الی التعجیز تو موافق کے لئے تو کفایت کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا کیونکہ مخالف دلالۃ کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور اس پر کوئی چیز دلالت بھی نہیں کرتی اس لئے اس کے مقابلہ میں استحالۃ التعجیز عن افاضۃ الدلالۃ کے ذریعہ کیسے حجت لا سکتا ہے۔

پانچویں ان کا یہ قول لا یجابہ التسویۃ الخ اس میں بھی موافق کے لئے تو قناعت کا سبب بن سکتا ہے جو کہ نبی صادق صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے نہ کہ جھوٹے نبوت کے دعویدار پر لیکن جو اس سے انکار کرتا ہے اور نبی کے معجزات سے مقابلہ میں متنبی کے خوارق کو پیش کرتا ہے تو اس پر مذکورہ قول میں کوئی حجت نہیں۔

اور یہ اعتراضات کا پلندہ ان صاحبان کے جوابات کی خرابی سے پیدا ہوا ہے ورنہ اصل اعتراض معجزہ کا صاحب معجزہ کے صدق پر دلالت کے بارے میں صرف ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ سچے نبی کے معجزے اور جھوٹے نبی کے استدراج یا باطل پرست جادوگر کے استدراج میں دلالت کی رو سے کھلا ہوا امتیاز پیدا کرنا چاہئے جس سے اول میں یعنی سچے نبی کی صداقت پر دلالت ہو اور دوسرے میں کذب پر دلالت ہو۔

اور ان ہی شبہات میں سے ایک یہ ہے جو کہ امام رازی نے مذکورہ قسم اول کی گیارھویں فصل میں منکرین نبوت کی طرف سے نقل کی ہے کہ منکرین معجزات نے کہا کہ ہم نے ان معجزات سے متعلق کوئی چیز

ولكنا سمعنا من جماعة اخبر قالوا سمعنا من اقوام اخرين وعلى هذا الترتيب الى ان اتصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات ونحن لا نسلم ان مثل هذا الخبر يفيد اليقين التام والذى يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الخبر المتواتر حاصل فى صور كثيرة مع انكم تحكمون بكونها كذبا وذلك يقدح فى كون المتواتر مفيدا للعلم الى ان ذكر عشرة اكاذيب من اليهود والنصارى والمجوس والمعتزلة والروافض التى تحقق فيها تواتر هولاء مع كونها اكاذيب البتة۔ منها قول اليهود عن موسى انه قال ان شريعتى باقية وانها لا تصير منسوخة ومنها خبر اليهود ان التوراة التى معهم هى التى نزلت على موسى۔

پس ترجواب بعض ازاں از جانب متکلمین ادا می نمودہ تمزئیف وجرح آں پرداختہ ودر جواب الجواب لب کشودہ وعلامہ تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد از منکرین نقل نمودہ

قدح بعض المنكرين للنبوة فى المعجزات بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها المتواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل

خود نہیں دیکھے لیکن ہم نے ایک جماعت سے سنا کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے دوسری قوموں سے سنا ہے اور اسی ترتیب سے چلے جائیے تا آنکہ معجزات کی خبر ایسی قوم تک پہنچ جائے گی جنہوں نے کہا کہ انہوں نے معجزات دیکھے ہیں اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس جیسی خبر مکمل یقین کے لئے مفید ہو اور جو چیزیں خبر کے عدم یقین پر دلالت کرتی ہیں وہ کئی طرح پر ہیں۔

پہلا شبہ | پہلا شبہ یہ ہے کہ متواتر خبریں بہت سی صورتوں میں حاصل ہوتی ہیں اس کے باوجود تم ان کے جھوٹ ہونے کا حکم دیتے ہو یہ بات متواتر کے متعلق یقین کا فائدہ دینے کو مجروح کرتی ہے یہاں تک کہ خبر متواتر کو غیر یقینی ماننے والوں کی طرف سے یہود، نصاریٰ، مجوسی، معتزلہ اور روافض کے دس رازی نے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں کہ ان میں ان فرقوں کا تواتر موجود ہے باوجودیکہ وہ باتیں قطعاً جھوٹی ہیں۔ انہی میں سے یہودیوں کا قول موسیٰ علیہ السلام سے کہ انہوں نے فرمایا کہ میری شریعت باقی رہے گی اور وہ منسوخ نہ ہوگی اور انہی متواتر میں سے یہودیوں کی یہ خبر کہ توراۃ جو ان کے پاس ہے وہی ہے جو موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔

پھر اس کے بعد ان میں سے بعض کا جواب متکلمین کی طرف سے دیا اور پھر اسکو بھی مجروح اور کمزور کرنے میں مشغول ہوا اور جواب الجواب کے لئے منہ کھولا اور علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد کے مقصد سادس میں منکرین معجزات کی طرف سے نقل کیا ہے (جس کا ترجمہ یہ ہے)

- بعض منکرین نبوت نے معجزات میں اس طرح جرح کی ہے بایں طور کہ اگر فرض کرو معجزات کے ثبوت کو مان لیں تو پھر بھی عام لوگوں پر معجزات کا وجود ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے منقول ہونے کے زیادہ قوی طریقوں میں سے تواتر ہے اور وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ ہر ایک پر کذب کا جواز کل پر کذب کے جواز کو واجب کرتا ہے کیونکہ وہ سب احاد ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یقین کا

طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل مناطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا.

ودر جواب ایں چیزی نیاورده وبر مجرد ادعا ضرورت اقتصار نموده حیث قال بعده

ان المتواترات احد اقسام الضروريات فما تقدح فيها بما ذكر مع انه ظهر الانتفاع لا يستحق الجواب

وحالاں کہ خودش در صدر کتاب در ضرورت متواتر کلام نموده. حیث قال

ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي.

وآں قیاس خفی ایں ست کہ بعد سطری چند آں را ذکر نموده حیث قال

فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هو لاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع

فائدہ دیگی تو خبرِ واحد ہی دیگی تو خبرِ واحد ہی دیگی۔ مثلاً جس طبقے پر بھی تواتر کا عدد فرض کیا جائے تو ان میں سے ایک کے کم ہو جانے کی صورت میں اگر وہ یقین کے لیے مفید رہتا ہے (اور اسی طرح ایک ایک کی کمی کر کے واحد اول تک بھی) مفید یقین رہتا ہے، تو ظاہر ہے کہ خبرِ واحد نے یقین کا فائدہ دیا، اور اگر ایک کے کم ہو جانے پر وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا تو معلوم ہوا کہ مفید یقین یہی واحد زائد تھا جو کم ہو گیا۔ پھر بھی مفید یقین خبرِ واحد ہوئی۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ تواتر کا کوئی عدد مقرر نہیں بلکہ اس کا ضابطہ حصولِ یقین ہے پس یقین کو اس کے ذریعہ ثابت کرنا دور[1] ہے (جو محال ہے)

اور اس کے جواب میں انہوں نے کچھ پیش نہیں کیا اور صرف بدیہی ہونے کے دعوے پر اکتفا کی ہے جیسا کہ اس کے بعد فرمایا۔

"متواتر چیزیں بدیہیات کی اقسام میں سے ایک ہیں۔ لہٰذا ان میں مذکورہ اعتراضات کیساتھ جرح کرنا باوجود یکہ ان سے نفع حاصل کرنا ظاہر ہے جواب کا حقدار نہیں۔

اور حالانکہ انہوں نے اپنی کتاب کے آغاز میں تو متواتر کے بدیہی ہونے کے بارے میں کلام کیا ہے اور یوں کہا ہے۔

"مجربات، متواترات، حدسیات کا بدیہیات کے قبیل سے ہونا ایک بحث کا مقام ہے جس پر کہ امام رازی نے ملخص میں تفصیل سے کلام کیا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک قیاس خفی کے ملاحظہ پر شامل ہے۔

اور وہ قیاس خفی وہی ہے جس کو چند سطروں کے بعد ذکر کیا ہے اور اس طرح فرمایا ہے۔

"بات یہ ہے کہ تواتر میں بھی دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک یہ کہ وہ لوگ خبر دینے والے کثرت اور باوجود اختلاف احوال کے اس سبب میں ہیں کہ کوئی جامع امر ان کو جھوٹ پر متحد نہیں کر سکتا۔

[1] دور منطق کی اصطلاح میں توقف الشئ علی نفسہ کو کہتے ہیں۔ یعنی ایک چیز کا وجود و ثبوت خود اپنے اوپر موقوف ہو جانا۔ یقین کو تواتر سے اور تواتر کا ثبوت یقین پر موقوف ہو گیا۔ لہٰذا حصول یقین حصول یقین پر موقوف ہو گیا جو کہ دور ہے جو محال ہے۔ مترجم

الثانيه اخبر قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة

ومقدمه اولى ازیں دو مقدمه نظری بلکه نزد خصم مغالطه و عین محل نزاع است۔ اوے گوید که بسیاری از اکاذیب است که به نقل آنها تواتر موجود است و با این همه همه کذب است کما فصله الرازی که پس در جواب آن سوالات رجوع داشتت بعنوت و بداہت نزد خصم او عام محض ست که تفصی ازاں بلا ضبط حد متواتر که مانع از دخول آں اکاذیب باشد ممکن نی و در بعض رسائل اصول حد متواتر چناں بیان کرده اند که مورد در گر اعتراضات است۔ قال فی التوضیح۔

الخبر اما ان یکون رواته فی کل عهد قوما لا یحصی عددهم ولا یمکن تواطئهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم الخ ویؤیده ما فی شرح نخبة الفکر وشرحه ثم والمتواتر لا یبحث عن رجاله فان قیل قد اشترط فی کتب اصول الفقه العدالة فی رجال المتواتر قلت قد رد علیه شارحونا انتهی مختصرا

قلت ویرده ایضا ان اثبات عدالة جمیع هؤلاء کالمتعذر ثم ان قوله لا یحصی عددهم وکذا قول النخبة بلا حصر عدد معین فیه ان ما لا یحصی لا یتعلق به العلم وما تعلق به العلم وما تعلق به العلم من طرق التواتر تکون

دوسرا مقدمہ یہ کہ انہوں نے ایک واقعہ کی خبر دینے پر سب نے اتفاق کر لیا ہے۔

اور پہلا مقدمہ ان دونوں مقدمات میں سے نظری ہے بلکہ مخالف کے نزدیک مغالطہ اور بالکل نزاع کی جگہ میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بہت سے ایسے جھوٹے واقعات ہیں کہ ان کے نقل پر تواتر موجود ہے اور ان سب کے باوجود وہ سب جھوٹے ہیں جیسا کہ امام رازی نے تفصیل سے بیان کیا ہے۔ پس ان سوالات کے جواب میں بداہت اور ضرورت کا سہارا لینا اور رجوع کرنا مخالف کے نزدیک محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے کہ متواتر کی حد کو اس طرح متعین کئے بغیر جو ان اکاذیب کو داخل ہونے سے مانع ہو ممکن نہیں ہے اور اصول حدیث کے بعض رسالوں میں متواتر کی تعریف اس طرح بیان کی ہے جو دوسرے اعتراضات کی مورد بن سکتی ہے۔ توضیح میں مصنف نے کہا ہے۔

خبر یا تو ہر زمانے میں اس کے راوی اتنی کثرت سے لوگ ہوں گے کہ ان کے عدد کا احاطہ نہ کیا جا سکے اور ان کی کثرت اور عدالت پر موافقت کی وجہ سے کذب پر ان کا اتفاق ممکن نہ ہو۔ اور اس تعریف کی تردید نخبۃ الفکر اور اس کی شرح کی عبارت کرتی ہے۔ اور متواتر حدیث وہ ہے جس میں اس کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی۔ پس اگر کہا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں متواتر حدیث کے راویوں میں عدالت ہونے کی شرط کی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کتابوں کے شارحین نے اس کی تردید بھی کر دی ہے۔ مختصر طور پر نخبۃ الفکر کی عبارت ختم ہوئی۔

میں احمد حسین پٹیالوی کہتا ہوں اس کی تردید یہ بھی کرتی ہے کہ متواتر کے ان تمام راویوں کی عدالت کا اثبات دشوار ہے۔ پھر صاحب توضیح کا قول لا یحصی عددھم اور اسی طرح نخبۃ الفکر کے مصنف کا قول بلا حصر عدد معین اس پر اعتراض یہ ہے کہ جس کا شمار ہی نہ ہو سکے گا اس سے علم کا تعلق بھی نہ ہوگا اور طرق تواتر میں سے جس کے ساتھ علم کا تعلق ہوگا وہ یقیناً محدود ہوں گے اور گنتی کے ہوں گے

محصاة معدودة ولا محالة ثم ان قولهم لا يمكن تواطؤهم على الكذب فيه ان التواطؤ على الكذب اذا كان لغرض اشاعتهم ما يوافق مذاهبهم فلا ينكر وجوده فضلا عن الامكان وقد قال العلوی فی شرح شرح النخبة حتی لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب عليه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا

فقیر در جواب ایں اعتراضات چیزہا در ذہن دارد انشاء اللہ تعالیٰ در رسالہ مسودہ خواہد نوشت۔ ولکن چوں برفہم وعلم خود وثوق ویقین اصابت نمی دارد لہٰذا درحل آنہا رجوع باکابر نمودہ رجاء کہ بمقتضای الدین النصیحۃ از حل ایں اشکالات پہلوتہی نفرمایند۔ واگر از دیگر علماء معقول ومنقول دریں باب مشورہ جویند وباتفاق آرائے ایشاں جوابات مرتب شوند نہایت مستحسن می نماید وہمراہ جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل با اصل ضرور روانہ فرمایند کہ نقلش نزد نمود نداشتہ ام وضرورت خود با آں متعلق می دانم۔ فقط تمت بالخیر۔

پھر ان کا یہ قول کہ "لا یمکن تواطؤھم علی الکذب" اس پر اعتراض یہ ہے کہ اگر جھوٹ پر اتحاد اس غرض سے ہو کر جو چیز انکے مذہب کے موافق ہو اسکی اشاعت ہو جائے تو اس تواتر کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا کجا یہ کہ امکان سے انکار ہو سکے اور علوی نے شرح نخبۃ الفکر کی شرح میں کہا ہے کہ "یہاں تک کہ اگر کسی غیر محدود جماعت نے کسی چیز کی خبر دی کہ ان کا اس خبر کے جھوٹ پر متحد ہونا اغراض میں سے کسی غرض کی وجہ سے جائز ہو تو وہ خبر متواتر نہ ہوگا۔

فقیر ان اعتراضات کے جواب میں ذہن میں کچھ خیالات رکھتا ہے انشاء اللہ اس رسالے میں لکھوں گا جس کے لکھنے کا خیال ہے لیکن چونکہ فقیر اپنے علم وفہم پر بھروسا اور درستی کا یقین نہیں رکھتا لہٰذا انکے حل میں اکابر علماء کی طرف رجوع کرکے امید کرتا ہوں کہ "الدین النصیحۃ" کے مطابق ان مشکل سوالات کے حل کرنے میں پہلوتہی نہ فرمائیں گے اور اگر علوم منقول ومعقول کے علماء سے بھی اس بارے میں مشورہ کر لیجئے اور ایک جماعت کے اتفاق رائے سے جوابات مرتب ہو گئے تو بہت ہی اچھی بات معلوم ہوتی ہے اور جواب کے ہمراہ فقیر کا اصل خط یا اس کی نقل مطابق اصل ضرور روانہ فرمائیں کیونکہ میرے پاس اس کی نقل نہیں ہے اور اپنی ضرورت اس کے متعلق پیش نظر رکھتا ہوں۔ فقط خیریت سے خط ختم ہوا۔

(نوٹ) مکتوب ہشتم کا ترجمہ ۱۳ جولائی ۱۹۷۶ء مطابق ۱۳ جمادی الاولی ۱۳۹۶ھ راولپنڈی میں شروع کیا گیا اور ۲۹ ذوالحجہ ۱۳۹۶ھ مطابق ۱۹ دسمبر ۱۹۷۶ء کو لائل پور میں ختم ہوا۔ یہ ترجمہ وقفے وقفے سے لکھا گیا۔ محمد انوار الحسن

(بقیہ حاشیہ) [illegible]

خلاصہ مکتوب نہم

بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس مکتوب کے دوران میں منطقی بحث شروع کی ہے ہم اس قسم کی علمی بحثیں عام پر چھوڑ دیتے ہیں کیونکہ یہ مکتوبات علمی استعداد رکھنے والوں کے لئے تحریر فرمائے گئے ہیں۔ وجہ یہی ہے کہ جن حضرات کو یہ خطوط لکھے گئے ہیں وہ خود جلیل القدر عالم تھے۔ لہٰذا اس مکتوب میں امکان، امتناع، محال اور ممتنع ذاتی اور ممتنع بالعرض کی باتوں کو اہل علم کی فہم و فراست کے حوالے کرتے ہوئے اس مکتوب کا خلاصہ اپنی استطاعت کے مطابق پیش کرتے ہیں۔

خلاصہ مکتوب

مولانا ارشاد فرماتے ہیں کہ افعال کے صادر ہونے کا تعلق طبیعت سے ہے جیسی طبائع ہونگی ویسے ہی افعال ظہور میں آئیں گے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ طبیعتوں کے تقاضوں کا نام عادات و اخلاق ہے۔ یہ افعال اور اخلاق عادتوں کے ماتحت اکثر عمومی حرکات کے باعث ظہور میں آنے کے باعث حیران کن نہیں ہوتے جیسا کہ مذکر اور مؤنث کے ملاپ سے حسن نسل کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن کبھی صرف مؤنث سے کسی شے کے پیدا ہو جانے پر کہ شاذ و نادر ہوتا ہے ہر ایک حیران ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ حیرانی کی کوئی بات نہیں ہے۔ عمومی حرکات سے جو روزمرہ افعال ظہور میں آتے ہیں وہ عادت عامہ ہے اور خصوصی اوقات میں مدتوں میں اگر کسی خصوصی شکل سے کوئی عجیب عمل ظہور میں آتا ہے تو وہ عادت خاصہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی نبی کے ہاتھ پر کوئی معجزہ ظاہر کرتے ہیں تو عوام اگر اس کو اللہ تعالیٰ کی عادت کے خلاف سمجھ کر حیران ہو جاتے ہیں اور اس کو عادت اللہ کے خلاف سمجھ لیتے ہیں تو یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عادت نہیں بدلتی۔ ہاں معجزے کو عادت خاصہ کہیں گے خلاف عادت نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادتیں مختلف ہیں۔ جو اس کے خاص اور پیارے بندے ہیں ان پر کرم کرنا ایک عادت ہے اور مبغوض اور کافر بندوں پر غضب کرنا دوسری عادت ہے۔ دونوں پر عادتوں کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح عام بندوں کے ساتھ عام معاملہ کرنا اللہ تعالیٰ کی ایک عادت ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ کے ساتھ عصا کا اژدہا بنا دینا، چاند کے ٹکڑے کرا دینا، کنکریوں کا بول اٹھنا، مردوں کا زندہ کر دینا، آگ کو گلزار بنا دینا دوسری عادت ہے۔ غرضیکہ معجزہ اللہ تعالیٰ کی عادت سے باہر نہیں۔ اسکو خلاف عادت کہنا نادانی ہے۔

یہ فرما کر مولانا نے تحقیق عالم پر نظر دوڑائی ہے اور فرمایا ہے کہ عالم حسن و قبح کا مجموعہ ہے اور اس مجموعۂ خیر و شر میں اس کا حسن پنہاں ہے۔ مثلاً اگر خوبصورت انسان کو دیکھا جائے تو اس کا حسن گیسو، رخسار، خال، لب و دندان کے مجموعہ پر منحصر ہے

لیکن اگر گال کے تل کو علیحدہ کر کے دیکھیں گے تو حسن خاک میں مل جائے گا۔ تو مجموعہ خیر و شر سے حسن کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال علم و جہالت اور صدق و کذب کا ہے کہ جہالت اور کذب کا پیدا کرنا بھی اسی قبیل سے ہے۔ لیکن مطلقاً شر اپنی جگہ قبیح ہے۔ جیسا کہ علیحدہ کر کے رخسار سے تل کو دیکھا جائے۔ اسی طرح صدق و کذب میں صرف کذب کو اختیار کرنا بدی ہے اور صدق نیکی ہے صدق اور کذب کا مرتکب صادق انسان محبوب اور کاذب مبغوض ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اللہ کے محبوب اور سچے بندے ہوتے ہیں۔ اللہ صادقین کی معجزات کے ذریعہ امداد کرنا حکمت کے عین مطابق ہے اور عین عادت ہے۔ لیکن اگر اس کے عین برعکس جھوٹے کی حمایت کی جائے تو یہ دانائی کے خلاف ہے کیونکہ جھوٹے کی قول و فعل سے تصدیق کرنا تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ یہی بات امام رازی نے بھی ہے اور فرمایا ہے کہ معجزہ تصدیق نبی کے لئے ملحدین کے تمام شبہات کے جواب میں کافی ہے۔ کیونکہ جھوٹ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر عیب سے پاک ہے لہٰذا انبیاء کی جھوٹی تصدیق اس کی طرف سے عیب ہے پس معجزے کا دلیل نبوت ہونا واضح ہے۔ امام رازی کے اس استدلال میں دجال اور ابن صیاد کے استدلال کا جواب بھی آگیا ہے کہ دجال اور ابن صیاد کی باتیں جھوٹی بھی ہوتی تھیں۔

اب رہا مولوی محمد حسین کا یہ شبہ کہ تواتر سے کسی چیز کا مفید یقین ہونا بھی مجروح ہو جاتا ہے جیسا کہ ملحدین نے کہا کہ بعض چیزیں تواتر کے ساتھ چلی آ رہی ہیں مثلاً یہود و نصاریٰ وغیرہما کی کئی باتیں تواتر کے ساتھ چلی آئی ہیں اور خود امام رازی نے باطل فرقوں اور مذاہب کے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں جن میں تواتر ہے لہٰذا معجزے کا یہ ثبوت کہ وہ تواتر سے ثابت ہوتے ہیں باعث یقین کا فائدہ دینے میں کس طرح درست ہوگا۔ درانحالیکہ خود امام رازی نے یہود و نصاریٰ کی تورات و انجیل میں تواتر مانا ہے۔

اس کے جواب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ انسانی فطرت صحیح خبر بیان کرنے پر پیدا ہوئی ہے اور بعض کی طبائع غلط بیانی کی راہ بھی چلتی ہیں جو فطرت کے خلاف ہے۔ لہٰذا جو تواتر خداوند تعالیٰ کا لحاظ رکھ کر ظہور میں آئے وہ اعتبار کے قابل ہے اور جو تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہو وہ قابل اعتماد نہیں۔ امام رازی اور تفتازانی کو تورات و انجیل کی تحقیق کا موقع نہیں ملا۔ اگر مل جاتا ہوتے تو ان میں تواتر کے قائل نہ ہوتے۔ کیونکہ توریت و انجیل کی روایت ایک ایک راوی پر ختم ہو گئی ہے۔ کثرت سے منتہی نہیں ہوتی اور نہ ہر قرن میں ہے۔ کیونکہ علمائے یہود کا قول ہے کہ جب بخت نصر نے بنی اسرائیل اور یہودیوں پر حملہ کیا اور توریت معدوم ہو گئی تو پھر کتنے زمانوں کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اسی طرح اصل انجیل بھی دنیا میں نہیں ہے بلکہ بقول علمائے نصاریٰ اس کے ترجمے موجود ہیں اور ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے لہٰذا توریت و انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہے۔ اس کے برعکس نبوت محمدی کے دعوے اور معجزات اور ختم نبوت کے دعوے ہر زمانے میں تواتر کے ساتھ جاری ہیں جن میں یقین کی پختگی موجود ہے۔ لہٰذا خبر متواتر یقین کا موجب ہے۔

مکتوب نہم

بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی

درجواب شبہات ملحداں بر معجزہ وثبوت نبوت از معجزہ وحصول یقین از خبر متواتر

معجزے کے ذریعہ نبوت کے ثبوت اور معجزے پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں اور خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ وازواجہ وصحبہ اجمعین۔ بعد حمد وصلوٰۃ بندہ خاکسار محمد قاسم بخدمت مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ فیضہ پس از سلام مسنون گذارش پیرا است۔ امروز روز چہارم است کہ بروز دوشنبہ گرامی نامہ مخدوم دریں شہر میرٹھ رسید۔ خواستہ بودم کہ بمجرد ورود باستثال امر سامی بپردازم و ہرچہ بذہن من رسد نوشتہ برسانم۔ اما خللی از جانب سید احمد خاں صدر الصدور بنارس

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ وازواجہ وصحبہ اجمعین

حمد وصلوٰۃ کے بعد بندۂ خاکسار محمد قاسم مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ فیضہ کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرتا ہے۔ آج چوتھا دن ہے کہ پیر کے روز آپکا گرامی نامہ شہر میرٹھ میں مجھے ملا۔ میں نے چاہا تھا کہ مکتوب کے پہنچتے ہی آپ کے حکم کی تعمیل کروں اور جو کچھ میرے ذہن میں آئے لکھ کر بھیجدوں لیکن ایک مکتوب سید احمد خاں[1] صدر الصدور بنارس کی طرف سے

---

[1] سرسید احمد خاں متحدہ ہندوستان کی ایک بہت بڑی شخصیت کے مالک تھے جنہوں نے مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کی بنیاد ڈالی۔ حکومت برطانیہ اور کمپنی کے ملازم [illegible] کے بعد ملک پہنچے حکومت برطانیہ کے [illegible] تھے [illegible] ہندوستان کے [illegible] اور [illegible] نہیں کرتا اور [illegible] زندگی قوم اور ملک کی خدمت میں [illegible]

مشتمل بر سیزده سوال متعلق بکیفیت زمین و آسمان پیشتر از نامہ گرامی رسیده نهاده بود. اول تحریر جوابش نظر بمصلحتها چند مناسب ندیدم۔ آنروز که نامہ گرامی سرمایہ افتخار شده این کاوش بیجا بگذشت. فی غلط گفتم آنروز مولوی رفیع الدین صاحب از دیوبند رسیده بودند. بعدارت شان فرصت توجه بکار دیگر میسر نشد. روز دوم که نشستم جواب خط سید احمد خاں نوشتم. دیروز خواسته بودم که قلم بگیرم و خیالات گنونه را معروض عرض بکنم. زکام سرگرانیها باعث ناتوانیها بوده بهانه بیکاری دیده و پهلو بر بستر نهادم صبح را بشام رسانیدم۔ امروز بحمد الله نه کاری در پیش است نه آزاری دل. ازیں خیال اشتغال باز تازه شده و کوشش بعرض بیان آورده۔ آنا کہ نارسائی، دوام برنه سرائی، که مبهم که مطلب برسم دقت پریشان کنم بگران جاکه الساعی. معذور مرحول دادم ورنه مشغوله گذارم اگر راست آمد از طرف است ورنه نارسائی و بیهوده سرائی خود. خود پیش نظر دارم۔ بالجملہ اول بنام علیم این گذارش است که

مضمون جواب مکتوب مولانا محمد حسین بٹالوی	بحث معلوم نمیں امکان و امتناع و ممکن و محال تعلق دارد نظر بریں اول در مرسی ازیں گذارش میکنم

اقسام ممتنع	ممتنع را دو قسم است

یکی ممتنع بالذات. و آن منحصر در اجتماع النقیضین است

زمین و آسمان کی کیفیت سے متعلق تیره سوالات پر مشتمل آپکا گرامی نامہ سے پہلے ملا تھا. چند مصلحتوں کی بناء پر پہلے اس کا جواب لکھنا میں نے مناسب سمجھا۔ جس دن آپ کا گرامی نامہ میرے لئے فخر کا باعث ہوا تو اس بے جا تکلیف سے ورگذر ہوئیں میں نے غلط کہا. اس روز مولوی رفیع الدین[1] صاحب دیوبند سے تشریف لائے تھے ان کی خاطر تواضع میں مشغولیت کے باعث کسی دوسرے کام کے لئے فرصت نہ مل سکی. دوسرے روز جو میں بیٹھا تو سید احمد خاں صاحب کے خط کا جواب لکھا. کل میں نے ارادہ کیا تھا کہ قلم سنبھالوں اور دلی خیالات کو تحریر میں لاؤں لیکن سر کی گرانی زکام کا باعث ہو گئیں اس بے کاری کا بہانہ دیکھ کر بستر پر دراز ہو گیا اور صبح سے شام کر دی۔ آج خدا کا شکر ہے نہ تو کوئی کام ہی پیش نظر ہے اور نہ کوئی تکلیف دہ دل آزاری کا باعث ہے اسلئے تعمیل ارشاد کا خیال پھر تازہ ہوگیا جسے جواب لکھنے پر مجبور کر دیا لیکن ایک تو میری علمی پہنچ اتنی نہیں پھر فضول گوئی کی عادت ہے. اندیشہ ہے کہ مطلب کی بات نہ کر سکوں اور فضول آپ کو پریشان کروں لیکن میں معذور ہوں کیونکہ اس سے چارہ نہیں ہے حکم کا فرض کرتا ہوں اگر ٹھیک ہو گئی تو اللہ تعالی کی طرف سے سمجھئے ورنہ میری نارسائی اور بیہودہ گوئی پر محمول فرمایئے۔ حاصل خداوند علیم کے نام سے یہ گذارش کرتا ہوں کہ

مولانا محمد حسین بٹالوی کے خط کا جواب بعنوان	جو بحث کہ پیش کی گئی ہے وہ امکان اور امتناع اور ممکن و محال سے متعلق ہے اس لئے بہتر یہ خیال کیا گیا ہے کہ سب سے پہلے ان کی حقیقت بیان ہو جائے

اقسام ممتنع	ممتنع کی دو قسمیں ہیں۔

ایک[2] ممتنع بالذات اور وہ اجتماع نقیضین میں منحصر ہے

[1] مولانا رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ دارالعلوم دیوبند کے مہتمم [illegible] دارالعلوم کا اہتمام سپرد کیا گیا۔ آپ دیوبندی کے بزرگ تھے [illegible] دارالعلوم دیوبند کے [illegible] حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی دہلوی کے خلیفہ تھے [illegible] ۱۲۵۲ھ [illegible] ۱۳۰۸ھ [illegible] مدینہ منورہ [illegible] جنت البقیع میں دفن ہوئے۔ [2] ممتنع ممکن کی ضد ہے [illegible] نقیضین وہ متضاد امر [illegible] جیسے حرارت و برودت۔ مترجم۔

خواہ گویند دراں ارتفاع نقیضین۔ زیرا کہ اجتماع مستلزم ارتفاع است وارتفاع مستلزم اجتماع یعنی اصل چنیں است کہ اگر ایں باشد آں نباشد و اگر آں باشد ایں نباشد وچنیں اگر ایں نباشد آں باشد و اگر آں نباشد ایں باشد۔ اندریں صورت اگر ارتفاع است اجتماع بانعکاس آید و اگر اجتماع ست بارتفاع منقلب شود۔ چنانچہ بدیہی است۔ بلکہ اگر ارتفاع را ہم اجتماع نقیضین گویند بجا است چہ ربط تناقض چناں کہ در نقیضین بود ہمچناں انحطاط در رفع ہر دو ست بالجملہ ممتنع بالذات منحصر دریں ست و وجہش اینست کہ امتناع از اقسام ضرورۃ است و ضرورت از کیفیات نسبت بود نہ عوارض اطراف آں۔ چنانچہ ہمہ دانند کہ ضروریہ قضیہ باشد و آنہم از موجہات وپیداست کہ جہۃ کیفیۃ نسبت ست نہ غیر آں۔ مگر ضرورت یا ایجابی ست یا سلبی۔ اول گاہی در حمل اولی تام باشد یعنی جائیکہ موضوع و محمول بہمہ وجوہ امر واحد باشند مثل زید زید وگاہی در ناقص بود یعنی جائیکہ محمول جنس یا فصل موضوع بود مثل اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ بوجہ اشتمال انسان بر حیوان ذات قضیہ اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ را اَلْحَیَوَانُ حَیَوَانٌ لازم آید وگاہی در ملزوم و لازم ذات او مثل اَلْاَرْبَعَۃُ زَوْجٌ ایں جا نیز وجہ ہمساں اشتمال یکی بر دیگری ست کہ خبر از حیثیۃ بعض مراتب وجود یعنی لازم ذات صادر و ناشی از ذات بود از غیر ورنہ انفکاک آں چہ دشوار بود۔ چہ اگر ناشی از غیر بودی مصدر یش آں غیر بودی و ملزوم فقط معروض وقابل بودی وظاہر است کہ قابل در مرتبۂ ذات و معروض در مرتبۂ حقیقت خود معری از مقبول و خالی از عوارض بود۔ اندریں صورۃ عروض آں بلاں

خواہ ارتفاع نقیضین میں منحصر کریں کیونکہ اجتماع نقیضین ارتفاع نقیضین کا موجب ہے اور ارتفاع اجتماع کو مستلزم یعنی نقیضین کی بنیاد یہی ہے کہ اگر یہ نقیضین ہوگی تو دوسری نہ ہوگی اور اگر دوسری نہ ہوگی تو یہ ہوگی اور اسی طرح اگر یہ نہ پائی جائیگی تو وہ پائی جائیگی اور اگر وہ نہ پائی جائیگی تو یہ پائی جائیگی۔ اس صورت میں اگر ارتفاع نقیضین ہے تو اجتماع منعکس ہو کر رہیگا اور اگر اجتماع ہے تو ارتفاع میں پلٹ جائیگا۔ چنانچہ یہ بات بدیہی ہے۔ بلکہ اگر ارتفاع کو بھی اجتماع نقیضین کہیں تو درست ہے۔ کیونکہ تناقض کا تعلق جیسا کہ نقیضین میں ہوتا ہے ویسا ہی رابطہ دونوں نقیضوں کے اٹھ جانے میں ہوتا ہے بالجملہ جو چیز ذاتی طور پر ناممکن ہو وہ اسی میں منحصر ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ امتناع ضرورت کی اقسام میں سے ہے اور ضرورت نسبت کی کیفیات میں سے ہوتی ہے نہ کہ اسکے اطراف کے عوارض میں سے چنانچہ سب جانتے ہیں کہ ضروریہ ایک قضیہ ہوتا ہے اور وہ بھی موجہات میں سے۔ اور ظاہر ہے کہ جہت نسبت کی کیفیت ہوتی ہے نہ اس کے سوا اور کچھ مگر ضرورت یا ایجابی (اثباتی) ہوتی ہے یا سلبی (منفی) ضرورت ایجابی کبھی حمل اولی تام میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ موضوع و محمول ہمہ وجوہ امر واحد ہوں جیسے زَیْدٌ زَیْدٌ (زید زید ہے) اور کبھی حمل اولی ناقص میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ محمول موضوع کی جنس یا فصل ہو جیسے الانسان حیوان۔ انسان کے حیوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خود قضیہ الانسان حیوان کی ذات کو الحیوان حیوان ہونا لازم آتا ہے اور کبھی ملزوم اور اس کے لازم ذات میں پائی جاتی ہے جیسے الاربعۃ زوج (چار جفت ہے) یہاں پر بھی وجہ ضرورت وہی ایک کا دوسرے پر مشتمل ہونا ہے جو بعض مراتب کی حیثیت کی خبر دیتا ہے یعنی لازم ذات ذات سے صادر اور ناشی ہوتا ہے نہ کہ غیر سے ورنہ اس کا انفکاک اور جدا ہونا کیا دشوار ہے۔ کیونکہ اگر ناشی غیر سے ہوتا تو اس کا مصدر بھی غیر ہی ہوتا اور ملزوم صرف معروض و قابل ہوتا۔

ملہ شیوانگ ابہائی دونوں ما اجتماع نقیضین کا اجتماع ... نقیضین کا ... جگہ ... ارتفاع نقیضین ... جیسا کہ ... نسبت ... سے متعلق ... ایک ... ہم بیان کر چکے ہیں۔ مترجم

بحدوث آں حادث باشد و ہر حادث را اول عدم آں در محل آں می باید و پیداست کہ عدم سابق و عدم لاحق ہمہ در مراتب برابر اند فرق امکان و امتناع بمیان نمی تواں آمد تا گوئیم کہ اول ممکن است و ثانی ممتنع۔ آری در لازم وجود اگر امکان انفکاک را گنجائش باشد بجا است کہ آں جا ربط ذاتی نباشد۔ و ازیں جہت مفاد لزوم لازم وجود دوام باشد نہ آنکہ مثل لزوم لازم ذات و آنہم لازمی کہ ناشی از ذات ملزوم باشد مفاد لزوم ضرورۃ بود۔ بالجملہ کنہ لازم ذات مندرج در ذات باشد و مندرج در آں و مابین الامرتین فرق تشکیکی ست نہ تباین حقیقی۔

غرض چناں کہ در حمل ناقص ترکیب باشد ایں جا تشکیک باشد و ظاہر است کہ اشتمال بسیط بر اتیب ضروریہ زیادہ از آں ست کہ در مرکب بہ نسبت اجزاء بود۔ بالجملہ حاصل ایں جملہ اقسام ہماں حمل اولی است و چوں مابین ایں قسم اطراف نسبت ضرورۃ ایجابی بمیان آمد اگر یکی را ازیں قسم اطراف زیر نفی کشیدہ با دیگرے ربط نسبت ایجابی دہند بالیقین ضرورۃ سلبی بمیان آید۔ چہ اندریں صورت یکی نقیض دیگرے باشد خواہ بصراحۃ تناقض بود چناں کہ در حمل اولی تام بود۔ خواہ بالالتزام چنانکہ در دو قسم باقی باشد۔ مثلاً از قضیہ زَیۡدٌ زَیۡدٌ اگر موضوع را یا محمول را فقط زیر لا آندہ و دیگرے را ہمچناں گذارند آں وقت ضرورۃ ایجابی مبدل بضرورۃ سلبی شود۔ چنانکہ زید زید بالضرورۃ مے گفتند ہمچناں زَیۡدٌ لَیۡسَ بلا زید بالضرورت گفتن لازم آید

اور ظاہر ہے کہ قابل ذات کے مرتبہ میں اور محض حقیقت کے مرتبہ میں مقبول سے خالی اور عوارض سے جدا ہوتا ہے اس صورت میں اس کا اس پر عارض ہونا ایسی اسکے حادث ہونے کی وجہ سے ہوگا اور ہر حادث کیلئے اول اس کا اپنے محل میں عدم ہونا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم سابق اور عدم لاحق سب ایک مرتبہ میں برابر ہیں۔ امکان اور امتناع کا فرق درمیان میں نہیں آسکتا ہے تاکہ کہیں کہ اول ممکن ہے اور دوسرا ممتنع۔ ہاں لازم وجود میں اگر انفکاک کے امکان کی گنجائش ہو تو بجا ہے کیونکہ وہاں ذاتی تعلق نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے لازم وجود کے لزوم کا مفاد صرف دوام ہوگا نہ یہ کہ لازم ذات کے لزوم کی طرح اور وہ بھی ایسے لازم کے جو ملزوم کی ذات سے پیدا ہوتا ہے، لزوم کا مفاد ضرورت ہوگا۔ بالجملہ لازم ذات کی کنہ ذات میں شامل اور اس میں مندرج ہوتی ہے اور دونوں مرتبوں (یعنی لازم ذات اور لازم) کے درمیان تشکیکی[1] فرق ہے نہ کہ حقیقی تباینت۔

غرض جیسا کہ حمل اولی ناقص میں ترکیب ہوتی ہے یہاں تشکیک ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ اشتمال بسیط ضروریہ مراتب پر اس سے زیادہ ہے جو کہ مرکب میں اجزاء کی نسبت ہوتا ہے۔ بالجملہ ان تمام اقسام کا حاصل وہی حمل اولی ہے اور چونکہ اس طرح کے اطراف (یعنی موضوع و محمول) کے درمیان ضرورت ایجابی کی نسبت آچکی ہے اس لئے اگر اطراف کی اس قسم میں سے ایک کو نفی کے ماتحت لاکر دوسرے کیساتھ نسبت ایجابی کا تعلق قائم کریں تو یقیناً ضرورت سلبی درمیان میں آجائیگی کیونکہ اس صورت میں ایک دوسرے کی نقیض ہوگی خواہ واضح طور پر تناقض ہو جیسا کہ حمل اولی تام میں ہوگا خواہ التزامی طور پر جیسا کہ دو باقی قسموں میں ہوگا مثلاً قضیہ زَیۡدٌ زَیۡدٌ سے اگر موضوع یا محمول کو فقط لا کے نیچے لائیں اور دوسرے کو اسی طرح بغیر لا کے چھوڑ دیں تو اس وقت ضرورت ایجابی ضرورت سلبی سے بدل جائیگی جیسا کہ زَیۡدٌ زَیۡدٌ بالضرورت کہتے تھے اسی طرح زَیۡدٌ لیس بلا زید بالضرورت

[1] تشکیک کے بارے میں ہم پہلے کسی خط میں تفصیل سے کلام کر چکے ہیں۔ مترجم

وباد داوایں اقسام ششگانہ بجمیل کہ بود محل امکان است زیراکہ اندریں صورت نہ در موضوع ومحمول رابطہ اقتضاء یکی بہ نسبت دیگر بود ونہ نسبت تنافر وتدافع درمیان نشیند وچوں ایں چنیں باشد ظاہر است کہ امکان باشد زیراکہ حقیقت امکان ہمیں سلب ضرورۃ ایجاب وسلب بود. چوں ضرورت ایجاب نام اقتضاء وضرورت سلب کام تدافع برآمد ودریں میدان نہ ایں است نہ آں. پس اگر امکان ہم نباشد دیگر چہ باشد. چوں ازیں تفنیہ بحمد اللہ فراغت دست داد سخن دیگرے باید گفت.

تعریف وحقیقت ممتنع بالغیر

حقیقت ممتنع بالذات ایں بود کہ عرض کردم

گر حقیقت ممتنع بالغیر نیز می باید شنید. ممتنع بالغیر آنست کہ بذات خود ممتنع نبود اما بوجہ عروض امتناع از خارج واختلاط آں بممتنع بالذات ایں وصف بدست آورد. بالجملہ با ممتنع بالذات آمیخت. رنگ امکان از روی خود ریختہ باشد.

وجہ ایں گزارش اینست کہ ہر بالعرض را از موصوف بالذات ناگزیر است. آب کہ در حقیقت گرم نیست اگر گرم شود لابد حرارت از آتش وآفتاب گیرد کہ بذات خود گرم است وچوں ممتنع بالذات در اجتماع النقیضین انحصار یافت اختلاط واتفاق ہمیں اجتماع باوہ وجود آں ہزردہ

کہنا لازم آئیگا۔ اور ان اقسام ششگانہ[ملہ] کے علاوہ جو حمل بچ کر ہوگا محل امکان ہے کیونکہ اس صورت میں موضوع اور محمول میں نہ ایک کا دوسرے کی بہ نسبت تقاضہ کرنیکا تعلق ہے اور نہ دونوں میں ایک دوسرے کو دفع کرنے یا نفرت کرنے کی نسبت ہوگی اور جب صورت یہ ہوئی تو ظاہر ہے کہ امکان ہوگا کیونکہ امکان کی حقیقت ایجاب وسلب دونوں کی نفی ہے. چوں کہ ضرورت ایجاب اقتضاء کا نام ہے اور ضرورت سلب تدافع کا کام ہے اور اس میدان میں نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے تو پھر اگر امکان بھی نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا جب اس قضیے سے بحمد اللہ فراغت پالی تو اب دوسری بات کہنی چاہیے۔

ممتنع بالغیر کی حقیقت وتعریف

ممتنع بالذات کی حقیقت تو یہی ہوئی جیسے عرض کی گئی

ممتنع بالغیر کی حقیقت بھی سننی چاہیئے۔ ممتنع بالغیر وہ ہے کہ جو بذات خود ممتنع نہ ہو البتہ خارج سے امتناع کے عارض ہو جانے کی وجہ سے اور اس کا ممتنع بالذات کے ساتھ اختلاط ہو جانے سے یہ امتناع بالغیر کا وصف اس نے حاصل کیا ہو. بالجملہ ممتنع بالذات کے ساتھ مل کر امکان کا رنگ اپنے چہرے سے اڑا دیا۔

اس تذکرہ کی وجہ یہ ہے کہ ہر موصوف بالعرض کو کسی بالذات موصوف کے بغیر چارہ نہیں ہے. پانی جو کہ حقیقت میں گرم نہیں ہے اگر گرم ہو جانا چاہتا ہے تو آگ اور سورج سے حرارت لے گا کہ بذات خود گرم ہیں اور جب ممتنع بالذات، اجتماع نقیضین میں منحصر ہو گیا تو اسی اجتماع کے اتفاق اور اختلاط نے اس کے وجود پر زد ڈالی اور اس کا یہ معنی وجود

[ملہ] اقسام ششگانہ سے ضرورت ایجاب اور ضرورت سلب دو صورتیں مراد ہیں جو اوپر ذکر کی گئی ہیں جو یہ ہیں: (۱) حمل اولی ذاتی (۲) حمل اولی ناقص یعنی محمول موضوع کی فصل یا جنس ہو (۳) لوازم ماہیت کا ماہیت پر حمل۔ یہ تینوں صورتیں ایجاب کی ہیں اور تین صورتیں ضرورت سلب کی ہیں (۱) حمل اولی ہیں محمول کی نقیض کا موضوع سے سلب (۲) حمل اولی ناقص میں ذاتیات کی نقیضوں کا موضوع سے سلب (۳) لوازم ماہیت کی نقیضوں کا ماہیت سے سلب. ان تینوں قسموں کی مثالیں۔

۱۔ زید زید بالضرورۃ ۲۔ الانسان حیوان بالضرورۃ ۳۔ الاربعۃ زوج بالضرورۃ۔ دوسری تین قسموں کی مثالیں۔

۱۔ زید لیس بلا زید بالضرورۃ ۲۔ الانسان لیس بلا حیوان بالضرورۃ ۳۔ الاربعۃ لیس بلا زوج بالضرورۃ۔ مترجم

باشد مگر واجب ممتنع نتواں شد بنظر بریں انحصار ممتنع بالغیر در ممکن خاص ضرور افتاد لیکن چوں امکان و امتناع ما فطر بہ قدرت و اختیار آں قدیر مطلق است کہ قدرتش بالائے قدرتہا و بہ بالائے قدرت باشد۔ لازم آمد کہ ہر چہ قطع نظر از غیر در خور تعلق قدرت باں ست اگر بوجہ منع غیر امتناع پذیرد آں غیر ہم مقتضائے صفتی از صفات خداوندی یا خود مقتضائے ذات خداوندی بود۔ ورنہ لازم آید کہ غیر خدا را بر خدا اختیار بود و نصوص قطعیہ مثل يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يُرِيْدُ و يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ و لَا رَآدَّ لِفَضْلِهٖ و امثال ایں ازدلائل عقلیہ نیز بمصیر آنہاست ہمہ باطل گردند۔ کس نمی داند کہ وجود و کمالات وجود ممکنات از علم و ارادہ و قدرت ہمہ بالعرض اند نہ بالذات یعنی محل اولی تام باشد یا ناقص بمیان قدم ز نہادہ ورنہ ایں امکان مبدل بضرورت شدی و ایں سلب ضرورت رنگ ضرورۃ گرفتی و چوں بالذات نیست ہمہ بالعرض باشد۔ و پیشتر عرض کردہ شد کہ ہر اتصاف عرضی را سابقہ اتصاف ذاتی ضرور است پس ہر کہ در بارہ وجود و کمالات وجود ایں چنیں باشد یعنی اتصاف او بآنہا ذاتی باشد ما ہماں را خدا میگوئیم مگر ازیں صورت او مصدر ہمہ اوصاف وجودیہ خواہد بود ورنہ محل و معروض آں۔ ازیں صورت باز خلو آں ازاں کمالات در مرتبہ ذات و اکتساب آں از غیر لازم خواہد آمد و ہویدا است کہ ایں خیال معارض تسلیم اتصاف ذاتی ست۔ و چوں ایں چنیں است معارضہ ارادہ غیر با ارادہ او تعالی معلوم۔ چہ آں از مقتضیات و آثار ایں ارادہ است معارض چوں تواں شد و سوائے ممکنات در عالم کدام است کہ دست او تعالی بگیرد۔ تعدد و واجب، نہ تنہا نزد اہل اسلام ممتنع است کافہ انام چہ خاص و چہ عام چہ فلاسفہ و چہ غیر ایشاں ہمہ دریں بارہ یک

کو محال بنا دیا، واجب ممتنع نہیں ہو سکتا۔ اس بناء پر ممتنع بالغیر کا انحصار ممکن خاص میں ضروری ہو گیا، لیکن چونکہ امکان اور امتناع کی نظر اس قدیر مطلق کے اختیار اور قدرت پر ہے کہ اس کی قدرت تمام قدرت والوں کی قدرتوں سے بالا ہے تو ضروری ہوا جو کچھ غیر سے قطع نظر کر کے اس قدیر کی قدرت سے تعلق رکھنے کے لائق ہے اگر وہ غیر کے مانع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہو جائے تو وہ غیر بھی صفات خداوندی کی کسی صفت کا مقتضا یا خود ذات خداوندی کا مقتضا ہو گا۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ غیر خدا کو خدا پر اختیار حاصل ہو اور نصوص قطعیہ مثلاً يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يُرِيْدُ اور يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ اور لَا رَآدَّ لِفَضْلِهٖ اور اسی جیسی اور آیتیں کہ عقلی دلائل بھی ان آیتوں سے اتفاق رکھتے ہیں تمام بیکار ہو کر رہ جائیں۔ کون نہیں جانتا ہے کہ ممکنات کا وجود اور ان کے وجود کے کمالات یعنی علم ارادہ اور قدرت وغیرہ تمام بالعرض ہیں نہ بالذات یعنی محل اولی تام ہو یا ناقص ان میں قدم نہیں رکھ سکتا ورنہ یہ امکان ضرورت سے بدل جاتا اور یہ سلب ضرورت رنگ ضرورت اختیار کرتا اور جب بالذات نہیں ہیں تو پھر یہ سب علم ارادہ قدرت بالعرض ہوں گے اور پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ہر موصوف بالعرض کیلئے اس سے اوپر موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے پس جو وجود اور کمالات وجود کے بارے میں اس طرح ہو یعنی اس کا اتصاف ان اوصاف کیساتھ ذاتی ہو ہم اسی کو خدا کہتے ہیں۔ مگر اس صورت میں وہ تمام وجود رکھنے والے اوصاف کا مصدر ہو گا۔ ورنہ ان اوصاف کا محل اور معروض ہو گا اس صورت میں پھر اس کا مرتبہ ذات میں ان کمالات سے خالی ہونا اور اس کا غیر سے کمالات کا حاصل کرنا لازم آئیگا اور ظاہر ہے کہ یہ خیال اتصاف ذاتی کے تسلیم کرنے کے معارض ہے اور جب بات یہ ہے تو غیر خدا کے ارادے کا معارضہ اس اللہ تعالی کے ارادے کیساتھ معلوم ہے نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس ارادے کے آثار اور مقتضیات میں سے ہے وہ کس طرح مقابل ہو سکتا ہے اور ممکنات کے سوا عالم میں کون ہے

کلام دارند۔ الغرض آں مانع کہ سرمایۂ امتناع ممکنات باشد اگر ہست ہم در ذات و صفات او تعالیٰ ست۔ اندریں صورت حاصل امتناع بالغیر آں باشد کہ اگر ارادۂ خداوندی بعدلان ممکن متعلق شود عدم آں صفت یا فرض عدم ایجاد و لوازم آں لازم خواہد آمد مگر انچہ مسلم ہست کہ وجود صفات واجبہ بطور دیگر نہ یعنی عین گویند یا غیر یا لا عین و لا غیر بہر او تعالیٰ ضروری ست۔ اکنوں در صورت تعلق ارادہ بممکن اعنی بمعدومیکہ از قبیل اجتماع نقیضین ست عدم آں صفت لازم آمد پس ہماں اجتماع نقیضین ہم رسید۔ مثلاً عدم ممکنات در اوقات وجود آنہا ممکن ست چہ ممکن خاص از ہر دو جانب مسلوب الضرورت باشد۔ دریں صورت پر مزاوار ست کہ جانب عدم ممکنات موجودہ ہم در اوقات وجود ایشاں ممکن بود و چنانکہ واجب نیست ممتنع ہم نباشد لیکن چوں مسلم ہست کہ علم خداوندی تعلق بوجود آنہا در ہماں وقت گرفت۔ اکنوں اگر دریں وقت ارادہ خداوندی بعدم آنہا متعلق شود غلطی علم کہ منشا عدم انکشاف اشیاء کما ہی و عدم کاشفیت تامہ در صفت العلم ست لازم آید پر اول کاشفیت تامہ کہ بہر جناب علیم تسلیم آں ضروری ست مستلزم آنست کہ احوال ہمہ اشیاء و اقوال آنہا منکشف شود۔ اگر بالفرض یک غرض ہم منکشف نشود عدم صفت العلم لازم آید۔ زیراکہ عالم موجودات و عالم را قوت کاشفہ ہمچناں لازم کہ آفتاب را شعاع۔ وہمیں است علت تامہ کشف اشیاء۔ و اگر گویند کہ تحقق معلوم ہم ضرور است تا انکشاف او صورت بندد در قبل وجود انکشاف آں لازم آید

کہ اس اللہ تعالیٰ کا سہارا لے کر کہ واجب۔ خدا کا کچھ ہونا صرف مسلمانوں کے عقیدے میں نہ تھی ہے بلکہ تمام دنیا کے انسان کیا خاص کیا عام کیا فلاسفہ اور کیا ان کے سوا اس خدا کے ماننے کے بارے میں ایک ہی خیال رکھتے ہیں تو اگر مزید کہ وہ مانع ہو کہ ممکنات کے امتناع کا سرمایہ ہے گر ہے تو اس خدا تعالیٰ کی ذات اور صفات میں ہے۔ اس صورت میں امتناع بالغیر کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر خداوندی ارادہ خلاف ممکن کے ساتھ متعلق ہو جائے تو فلاں صفت کا عدم ہوگا یا میں فرض کر لیں کہ اس کے ایجاد اور لوازم کا عدم لازم آئیگا۔ مگر پہلے سے یہ بات مسلم ہے کہ صفات واجبیہ کا وجود جس طرح سے بھی مانیں یا عین کہیں یا غیر یا لا عین ولا غیر اس خدا تعالیٰ کیلئے ضروری۔ بہرحال کسی ممکن یعنی ایسے معدوم کیساتھ ارادت کے تعلق کی صورت میں جو کہ اجتماع نقیضین کی قسم سے نہیں ہے اس صفت کا عدم لازم آئیگا۔ لہٰذا وہی اجتماع نقیضین حاصل ہو گیا۔ مثلاً ممکنات کا عدم ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہے کیونکہ ممکن خاص تو دونوں جانب سے مسلوب الضرورت ہوتا ہے۔ اس صورت میں بہت موزوں ہے کہ موجود ممکنات کی جانب عدم بھی ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہو اور جیسے کہ واجب نہیں ہے ممتنع بھی نہ ہوگی لیکن چونکہ مسلم ہے کہ علم خداوندی نے ان کے وجود کیساتھ تعلق اختیار کر رکھا ہے اب اگر اس وقت خداوندی ارادہ ان کے عدم کے ساتھ متعلق ہو جائے تو اس علم کی ایسی غلطی لازم آتی ہے جو کہ اشیاء کے متعلق جیسی کہ وہ انکشاف نہ ہونے اور صفت علم میں ہی کی کاشفیت کے نہ ہونے کی وجہ سے خبر دیتی ہے کیونکہ پہلے کاشفیت تامہ جس کا خدائے علیم کیلئے تسلیم کرنا ضروری ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ تمام چیزوں کے احوال اور ان کے اقوال منکشف ہو جائیں۔ اگر بالفرض ایک غرض بھی منکشف نہ ہو تو صفت علم کا عدم لازم آتا ہے کیونکہ عالم وجود اور عالم کیلئے قوت کاشفہ اسی طرح لازم ہے جیسی کہ سورج کیلئے شعاعیں لازم ہیں۔ یہی اشیاء کی علت تامہ اسی کا نام ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ معلوم کا تحقق بھی ضروری ہے تاکہ اس کا انکشاف ہو تا صورت پکڑے لہٰذا وجود سے پہلے اس کا انکشاف لازم آتا ہے۔

جواب | جوابش اینست که علم باری تعالیٰ ازلی مسئلہ است متفق علیہ، و آں ہم نسبت جملہ کائنات انکار نمی‌آید کہ جہاں خود دریں بات تن زدہ می‌رود۔ ورنہ مکنون خاطر خود را کہ نسبت ایں مسئلہ دارم آرم کلام از بحث خود خارج شود۔ و منہ لہ دانم از اصل مطلب باز لاحق شود۔ مگر چونکہ بحمد اللہ دریں مسئلہ اطمینان قلبی نصیب است گہ پندان شد از داد و گیر دیں سادہ پر کسے ہیچ نمی ترسم۔

بالجملہ ہر چہ ایں جا است عکس عالم بالا است۔ ایں ہمہ کائنات را اولاً تحقق دراں موطن رو داده و باز مطابق آں دریں موطن عکس افتاده۔ اگر فرق است ایں چنیں است کہ گرد اگرد چاک کوزہ نقوش داشتہ آئینہ بیک طرف گذاشتہ و باز چاک را دربرابرش نصب کرده بگردانند۔ دریں آئینہ عکوس نقوشش یک بار حادث شوند و باز معدوم گردند۔ پس چنانکہ ایں جا آں نقوشش در موطن چاک ثابت باشند و ازیں حرکت تجددے در ذات آنہا رو ندہد۔ آرے بوجہ ایں حرکت در ذوات عکوس تجدد و حدوث رو دہد ہمچنیں در موطن علم نقوش کائنات ثابت و قدیم اند۔ آرے دریں موطن کہ نامش وجود خارجی ست و مقابل موطن علم ہمچو آئینہ صاف و شفاف نہاده اند بوجہ حرکت اراده جملہ حادث و متجدد داشتند۔

چوں ایں قدر بہ تصویر قدم علم و حدوث وجود کائنات کافی است اگر از توجیہ ایں قصہ سکوت ورزم و از وجہ و کیفیت تحقق آں در موطن علم و وجہ تعاکس و تقابل و قرار وجود خارجی بجائے خود یا تحرک آں بر جہت مخالف آئینہ چاک نموده حرجے نمی‌بینم۔ الحاصل تعلق علم بجملہ کائنات و حادثات ایں عالم و انکشاف مصالح آں اشیاء تبا بجا

جواب | اس کا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا علم ازلی ہے سب کا ایک متفقہ مسئلہ ہے اور وہ بھی تمام کائنات کے متعلق (ازل میں ان کو علم حاصل تھا) اس کے متعلق نظریہ یا چیز خود اس بارے میں اپنے آپکو بچا کر چلتا ہے۔ ورنہ دل میں اپنے مخفی خیالات کو جو اس مسئلے کے بارے میں میں رکھتا ہوں اگر ظاہر کروں تو کلام اپنے موضوع سے ہٹ جائیگا اور اصل مطلب سے بھی ایک بہت دور اس کیساتھ لگ جائیگی۔ مگر چونکہ بحمد اللہ اس مسئلے میں قلبی اطمینان اس بے علم کو حاصل ہے اس لئے کسی شخص کی پکڑ دھکڑ اور پوچھ گچھ سے مجھکو کوئی خوف نہیں ہے۔

بالجملہ جو کچھ اس دنیا میں ہے وہ عالم بالا کا پرتو ہے اس تمام کائنات کا پہلے اس عالم بالا میں وجود تھا اور پھر اس عالم بالا کے نقشے کے مطابق اس دنیا میں ان کا عکس پڑا۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ کمہار کے چاک کے گرد اگرد نقش و نگار نکال کر اگر آئینے کو ایک طرف رکھدیں اور پھر چاک کو اس کے مقابلے میں نصب کرکے گھمادیں تو اس آئینے میں ان نقوش کے عکس آ جائیں گے اور پھر نیست و نابود ہو جائیں گے پس جس طرح کہ یہاں دنیا میں وہ نقوش چاک کے پاس ثابت ہوتے ہیں اور اس حرکت سے کوئی تجدد ان نقوش کی ذات میں نہیں آتا، ہاں اس حرکت کی وجہ سے عکس کی ذوات میں تجدد اور حدوث پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح علم خداوندی کے مقام میں ممکنات کے نقش ثابت اور ازلی ہیں ہاں اس عالم دنیوی میں کہ اس کا نام وجود خارجی ہے اور علم خداوندی کے مقام کے مقابل صاف اور شفاف آئینہ کی طرح ان نقوش کو رکھا ہوا ہے ارادہ خداوندی کی وجہ سے حادث و متجدد ہیں۔

چونکہ اتنی سی بات علم کے قدیم ہونے اور کائنات کے وجود کے حادث ہونے کی تصویر کیلئے کافی ہے لہذا اگر اس قصے کی توجیہ بیان کرنے سے میں سکوت اختیار کروں اور اصلی وجہ اور موطن علم کے تحقق کی کیفیت اور موطن علم کو وجہ تعاکس و تقابل اور جانے خود وجود خارجی کا قرار یا اس کے مخالف جہت پر تحرک کے بارے میں کچھ نہ کہوں تو کوئی حرج نہیں سمجھتا۔ غرض یہ کہ عالم کے حادثات اور تمام کائنات کیساتھ

ضروری است۔ و پس از انکشاف مصالح حرکت رحمت یا غضب ضروری۔

شرح این اجمال

شرح این اجمال آنکه قبل فعل اختیاری تعقل غرض آن ضروری است و تصور انجام آن واجب نیز انجام کار و غرض آن جلب منفعت باشد یا دفع مضرت باز از این منفعت و مضرت خویش باشد یا منفعت و مضرت دیگران۔ چون بنسبت خداوند تعالی شانہ تصور نفع او تعالی محال است و ہمچنین تخیل ضرر او ممتنع۔ اغراض او تعالی منحصر در منفعت دیگران یا مضرت ایشان باشد و پیداست کاری کہ بغرض نفع دیگران کردہ شود رحمت باشد و کاری کہ بغرض مضرت دیگران کردہ شود غضب بود۔ مگر چون غرض در عرف نفع خویش را گویند اہل اسلام را اعتقاد این معنی ضرور آمد کہ افعال خداوندی معلل باغراض نباشند زیرا کہ نفع خود آن خواہد کہ بذات خود نقصانی داشتہ باشد و دفع مضرت از خود ازان مقصود است کہ در محل ورود اعمال و تاثیرات دیگران بود و ظاہر است کہ این حصول و زوال کہ نفع و مضرت را ضرور است خبری است ازان کہ کنہ این حاصل و زائل در باری تعالی نبود۔ پس ازانجا کہ ہر بالعرض را موصوفی بالذات باید۔ احتیاج خدا بسوی دیگران لازم خواہد آمد۔ و خدا نام آنست کہ ہمہ محتاج او باشند۔

بالجملہ وجود و کمالات وجود ہمہ جانب او تعالی از

علم کو تعلق ہو اور ان اشیاء کے مصالح کا انکشاف تمام کا تمام ضروری ہے اور مصالح کے انکشاف کے بعد رحمت یا غضب کا حرکت میں آنا ضروری ہے۔

اس اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تشریح یہ ہے کہ اختیاری فعل[1] سے پہلے اس کام کی غرض کا سمجھنا ضروری ہے اور اس کام کے انجام کا خیال بھی واجب۔ مگر اس اختیاری فعل کا نتیجہ اور غرض نفع حاصل کرنا ہو یا نقصان سے بچنا اور پھر اس جلب منفعت و دفع مضرت سے اپنا نفع اور نقصان مقصود ہوگا یا دوسروں کا نفع و نقصان۔ چونکہ خداوند تعالیٰ کی نسبت اس خدا تعالیٰ کے نفع کا تصور محال ہے اور اسی طرح اس کے ضرر کا خیال بھی ممتنع ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کی غایتیں دوسروں کے نفع یا دوسروں کے نقصان میں منحصر ہونگی اور ظاہر ہے کہ جو کام دوسروں کے نفع کیلئے کیا جائے وہ رحمت ہوتا ہے اور جو کام دوسروں کے نقصان کی غرض سے کیا جائے اس کو غضب کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ عرف عام میں غرض اپنے نفع کو کہتے ہیں اس لئے اہل اسلام کو اس بات کا اعتقاد رکھنا ضروری ہوگیا کہ خدا تعالیٰ کے کام کسی غرض پر مبنی نہیں ہوتے کیونکہ نفع تو خود وہ شخص چاہتا ہے جو بذات خود کوئی نقصان بھی رکھتا ہو اور اپنے آپ سے دفع مضرت اس شخص سے مقصود ہو سکتی ہے جو کہ دوسروں کی تاثیرات اور اعمال کے وارد ہونے کے قابل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حصول اور زوال جو کہ نفع اور مضرت کیلئے ضروری ہے یہ اس بات کی ایک علامت ہے کہ اس حاصل ہونے والے نفع اور زائل ہونے والے ضرر کی حقیقت باری تعالیٰ میں موجود نہیں ہے پس جس طرح سے کہ ہر موصوف بالعرض کیلئے موصوف بالذات درکار ہے تو اسی اصول کے مطابق خدا کو دوسروں کی احتیاج لازم آئیگی اور خدا اسی کا نام ہے کہ سب اسکے محتاج ہوں نہ کہ وہ کسی کا محتاج ہو۔ غرض وجود خداوندی اور اس کے کمالات تمام کے تمام اسی

[1] فعل اختیاری [illegible] کے کرنے سے پہلے [illegible] غرض ہے [illegible] ضروری ہے لیکن [illegible] نہیں۔ مترجم

اوصاف ذاتیہ باشند ازیں تقریر طویل بوضوح انجامید کہ ہر فعل اختیاری کہ از خداوند تعالیٰ شانہٗ بظہور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکہ غضب را ہم حسب اشارہ سَبَقَتْ رَحْمَتِیْ عَلٰی غَضَبِیْ از توابع رحمت انگاشتہ ہمہ را از تحریکات اولیہ رحمت باید دید و در حق مفروع عنہ رحمت انگاشتہ بہ نسبت مفروع ثانیا و بالعرض غضب باید فہمید۔ مگر چوں قصہ ایں چنیں است جانب سلب کائنات نہ تنہا بوجہ لزوم عدم ممتنع بالغیر بود۔ بلکہ قطع نظر از لزوم عدم علم دراں بوجہ لزوم اعدام صفات دیگر ہم رحمت و غضب و دیگر مبادی و سوابق و توابع و لواحق آں نیز ممتنع بالغیر باشد مگر چوں تسلیم ایں صفات در حق آں پاک ذات ضروری است۔ چہ ایں ہمہ صفات وجودی است و جملہ صفات وجودی در حق او تعالیٰ لوازم ذات و اوصاف ذاتیہ باشند نہ وہم عدم سابق است نہ اندیشہ عدم لاحق بر تقدیر وقوع جانب سلب کائنات ہمچناں اجتماع نقیضین یعنی وجود علم و رحمت و غضب وغیرہا و اعدام آنہا لازم آمد و بوجہ بطلان ایں اجتماع نقیضین کہ استحالہ ذاتی بود ایں آں مسلم شد ہمچناں آتش در کاسہ باشد۔ یعنی مثل ممتنع ذاتی و ممتنع بالغیر در خارج بر آمد و فرق امکان و امتناع فقط موجب امتیاز در علم باشد۔ مگر چوں وجہ امتناع ایں قسم ممتنعات مخالفت اقتضاء رحمت و غضب بود ایں قسم را محال عادی گویند۔ چہ عادت ہمیں اقتضاء اخلاق بود باگویند۔ مگر عادت خداوندی را معیر یا اللہ بنا شدہ و نہ ہمچناں محل عوارض بود خداوند تعالیٰ شانہٗ کہ مستلزم بالعرض بودن صفات و کمالات او تعالیٰ و احتیاج او تعالیٰ بسوئے دیگراں است لازم آید نظر بریں سرمایہ آں رحمت و غضب مثل بعض الصفات ذاتیہ

خدا تعالیٰ کی جانب میں یہ کے ذاتی اوصاف میں سے ہونگے۔ اس طویل تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہر اختیاری فعل جو کہ خداوند تعالیٰ شانہٗ سے ظہور میں آئے۔ خدا کی رحمت یا غضب کی تحریک سے ہوگا۔ بلکہ غضب کو بھی حسب اشارہ "میری رحمت غضب سے آگے بڑھ گئی" رحمت کے توابع میں سے خیال کر کے تمام افعال کو رحمت کی اولیں تحریکات میں سے سمجھنا چاہئے اور اولاً مفروع عنہ کے حق میں رحمت خیال کر کے فروع کی بہ نسبت دوسرے درجے میں اور بالعرض غضب سمجھنا چاہئے مگر جب قضیہ یہ ہے تو کائنات کی جانب سلب (یعنی عدم وجود) نہ صرف خدا کے علم کا عدم لازم آنے کی وجہ سے ممتنع بالغیر ہوگی بلکہ اس میں عدم علم کے لزوم سے قطع نظر دوسری صفات یعنی رحمت غضب اور ان کے دوسرے متعلقات، توابع اور لواحق کے عدم لازم ہو جانے کی وجہ سے بھی ممتنع بالغیر ہوگی۔ مگر چونکہ خدا کی اس پاک ذات کے حق میں ان صفات کا ماننا ضروری ہے کیونکہ یہ تمام صفات وجودی ہیں اور وجودی صفات تمام کی تمام اس جل شانہٗ کے حق میں لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ ہوتی ہیں نہ عدم سابق کا وہم ہے اور نہ عدم لاحق کا۔ کائنات کے جانب سلب کے واقع ہونے کی تقدیر پر یہی اجتماع نقیضین یعنی علم اور رحمت و غضب وغیرہ کا وجود اور ان کا اعدام معدوم کرنا لازم آیا اور اس اجتماع نقیضین کے بطلان ہونے کی وجہ سے کہ اس کے ذاتی محال ہونے کا پتہ لگ گیا ہو گیا اور یہی آتش در کاسہ والا مسئلہ ہو گا یعنی خارج میں ممتنع ذاتی اور ممتنع بالغیر کا مطلب باہر ہو گیا اور امکان اور امتناع کا فرق صرف علم میں امتیاز کا باعث ہوگا مگر چونکہ اس قسم کے ممتنعات کی وجہ امتناع رحمت اور غضب کے اقتضا کی مخالفت تھی اس لئے اس قسم کو محال عادی کہیں گے کیونکہ اسی طرح کی عادتوں کے اقتضاء کو عادت کہتے ہیں۔ لیکن خدائی عادت کیلئے کوئی بلا وجہ تبدیل کرنے والا نہیں ہوتا ہے اور نہ خداوند تعالیٰ شانہٗ کا وجود محل حوادث ہوتا ہو کہ اس نے خود تعالیٰ کیلئے صفات اور کمالات کے ذاتی صرف بالعرض ہونے اور دوسروں کی طرف محتاج ہونے لازم آئے۔

تبدل و تغیر کی بدگیری اگر باشد از نزد او باشد.
یعنی این تغیر و تبدل منتسب بفاعل نشود. بلکہ انتساب
آں بجانب قابل باید فہمید.

حضرت پرکرا محل و قت اہل رحمت دیدند آں را خواستند
و ہر کجا محل غضب فہمیدند از نظر رانداختند
نظیرش جائیکہ این ممکن است آنجا امکان نبود و جائیکہ
آں امکان دارد این ممکن نبود.

مثال | و این چناں باشد کہ شخصی مکانی ساختہ و از ہر
جانب طرف والاں و دیوار

آں نصب کرد و یک طرف پاخانہ و یک جانب دالان نہاد
و باز نظر کرد کہ این دو جا [illegible] آں شائستہ
آں اطوار. پس چناں کہ بحکم طبع تغیر این وضع ممکن نیست
تا آنکہ طبیعتش برگردد یا کرہی و جابری و بجبر نازد چنیں
وضع مقررہ خداوندی را تغیری نباشد. و ظاہر است
کہ نہ انقلاب اخلاقی خداوندی متصور است و نہ اکراہ کسی
برو ممکن. و نہ ہمچنیں فساد کہ مفروض شد لازم آید. الحاصل
صورت از امتناع ذاتی و محال عادی و ممتنع بالغیر تو تیع وقوع
آں مخالف وضع خود ہمچناں باشد کہ قطع نظر از فساد
عقل و طبیعت بانی مکان و آزادہ دیگراں بدل وقوع بول
در نہ دالان و نشست و برخاست و خفتن و نشیمن در
پاخانہ انسان.

اکنوں وقت آنست کہ از تقریر این تطویل کشتہ بالاخر
می نمایم کہ ہم.

مخدوم من! از امکان چیزی در محلی بکمان آں بودن دیگر

کے مستلزم ہونے کا استلزام ہے لازم آتا ہے اس بناء پر رحمت اور غضب باری
باری کا بندوں پر بہاتے کا ذریعہ اور رحمت یا غضب سے رحمت کے بدلنے
کا موجب اگر ہو گا تو اس کے نیچے کی جانب یعنی مخلوق سے ہو گا یعنی یہ تغیر
اور تبدیلی فاعل مختار کی طرف منسوب نہ ہو گی بلکہ اس تغیر و تبدل کو انتساب
علت قابلی کی طرف سمجھنا چاہئے۔

مختصر یہ کہ جس آن کو اللہ تعالیٰ نے رحمت کے قابل اور محل
دیکھا اس کو لے لیا اور جس کسی کو غضب کا محل پایا نے کر دیا یعنی جس جگہ امکان تھا
نظر سے گرا دیا نظیر یہ ہے جگہ رحمت ممکن ہے وہاں غضب کا امکان نہیں اور
جس جگہ غضب کا امکان ہے وہاں رحمت کا گذر نہیں ہوتا۔

مثال | اور یہ اسی طرح ہے کہ ایک شخص نے ایک مکان بنایا اور
ہر طرف سے ایک نیا انداز اختیار کیا۔ اس مکان کی ہر

طرف دالان اور دیوار تعمیر کی اور ایک طرف پاخانہ اور دوسری طرف
اور پھر دیکھا کہ یہ دالان ہی کی جگہ کے لائق ہے اور پاخانہ پاخانہ
ہی کے قابل ہیں جیسا کہ طبیعت کے حکم کے مطابق اس بناوٹ میں تغیر
ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس کی طبیعت ہی بدل جائے یا کوئی مجبور کرنے والا
اور زبردستی کرنے والا ہو تو دوسری بات ہے۔ ٹھیک اسی طرح خداوند
تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی بناوٹ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ
نہ تو خداوندی عادات میں تبدیلی متصور ہے اور نہ کسی کا زور چلتا ہے اس لئے نہ
ہے اور نہ وہ فساد جو فرض کیا گیا لازم آتا ہے۔ اس صورت میں
محال عادی اور ممتنع بالغیر کے ذاتی امکان کی وجہ سے اس مقررہ
بناوٹ کے خلاف پیش آنے کی توقع ایسی ہی ہو گی جیسا کہ اس مکان
کے بانی کی طبیعت اور عقل کے فساد اور دوسروں کے اس کو
مجبور کرنے سے قطع نظر پیشاب خانہ دالان میں اور بیٹھنا اٹھنا سونا پاخانہ میں۔

اب وہ وقت آن پہنچا ہے کہ اس طویل مضمون کے نتیجے سے
کہ بظاہر غیر مفید معلوم ہوتا ہے آپ کو مطلع کروں۔

میرے مخدوم! کسی چیز کے ایک جگہ میں ممکن ہونے سے کسی دوسری جگہ میں

له و قبول کی استعداد سے منسوب خاص [illegible] دوسرے لفظوں میں اس کو مادہ یعنی [illegible] مترجم

لازم نیاید۔ مگر مراد ما این وقت از امکان ذاتی نیست که آن مرتبہ اعلیٰ است بلکہ غرض آنست کہ مقدمات از ہر قسم کہ باشد بالذات یا بالعرض مرتفع نشود۔ وجہش اینکہ افعال را بعادات مربوط کردہ اند و عادات ہمین اقتضاءات طبائع و اخلاق را گویند۔ و ہمہ معروض شد کہ اخلاق خداوندی را تغیری ممکن نیست۔ یعنی این امر نتوان شد کہ آن اخلاق از محل خود جدا و زائل شوند چہ رحمت خداوندی مقتضی اثابت صالحان است و غضب باری تعالیٰ مقتضی تعذیب کافران چون این قانون مقتضیہ جاری بود باشند معلولات این با مقدور بودن ہم آیند۔ این نخواہد شد کہ کافران را بہشت بنوازند و مطیعان را بغضب دور سازند یا نہ برینہا غضب آید و نہ بر شان رحمت باشد۔ گو فی حد ذاتہ بحساب امکان ذاتی این ہمہ ممکن باشد۔ الغرض توقع انقلاب و منع و تبدیل نتوان بعد قرار عادات نتوان داشت۔ مگر چون عادات و اخلاق را در تحریک خود نظر بمحلات خاص است و ملکات و قویٰ را در فعلیت خود لحاظ معروض مناسب۔ اگر معروض و محلی از ملکات و قویٰ و قابل یکی از اخلاق پس از موجود بعد نقل کند قرار آن خلق و فعلیت آن نظر و تحریک ضروری است و در نظر حقیقت شناسان انقلاب عادت و در تخلف آن نمی باشد۔ آری قابل برینان را در عجائب و غرائب و خوارق نظر آید۔

فرض کنیم حالم ہمہ بندہ خدا تعالیٰ و امت رسول صلی اللہ علیہ وسلم باشند و اکنونہ از مدتی یک خطا ہم اینجا بجا و ہوا و ہوس نفس واپس انداختن قوم را در تعصب و بغتتاً مرتکب بشریت مبتلا گردیں خود و آن وقت حکم

مَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ

بمصیبتے گرفتار آید ابن گرفتاری پس از آن گرفتاری آنہا

امکان لازم نہیں آتا۔ مگر میری مراد اس وقت مذکورہ امکان سے امکان ذاتی نہیں ہے کہ وہ ہر وقت یکساں ہوتا ہے بلکہ منشا یہ ہے کہ جس قسم کا بھی امتناع بالذات یا بالعرض ہو وہ مرتفع نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ افعال کو عادات کے ساتھ باندھ دیا ہے اور عادات انہی طبیعتوں کے تقاضوں اور اخلاق کو کہتے ہیں اور ابھی عرض کیا گیا کہ اخلاق خداوندی میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنی جگہ سے تجاوز کر جائیں کیونکہ خداوندی رحمت نیکوں کو ثواب دینے کا تقاضا کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا غضب کافروں کو عذاب دینے کا مقتضی ہے جب یہ قاعدہ کلیہ اپنے حال پر ہو گی تو ان کے معلولات بھی ظہور میں آئیں گے یہ نہ ہوگا کہ کافروں کو تو جنت دلائیں اور فرمانبرداروں کو غضب کے باعث دور کر دیں یا نہ ان پر غضب ہو اور نہ ان پر رحمت ہو اگرچہ فی حد ذاتہ ذاتی امکان کے حساب سے یہ تمام امور ممکن ہیں۔ خلاصہ یہ کہ قاعدے کے بن جانے کے بعد انقلاب اور تبدیلی کی توقع عادات میں نہیں ہوتی مگر جب عادات اور اخلاق کو اپنی جنبش میں محل قابل پر نظر ہے اور ملکات اور قوتوں کو اپنی فعلیت میں معروض کا لحاظ مناسب ہے تو اگر قوتوں اور ملکات میں سے کسی ایک کا محل یا معروض اور اخلاق میں سے کسی ایک کا قابل مدتوں اور سالوں کے گزرنے کے بعد ظہور کرے تو اس خلق کی حرکت اور اس قوت اور ملکہ کی فعلیت بھی ضروری ہے اور حقیقت شناس لوگوں کی نظر میں یہ کوئی انقلاب عادت یا خلاف عادت نہیں تصور ہوگا۔ ہاں ظاہر بین لوگوں کو اس میں عجائب و غرائب اور خلاف عادت چیز نظر آتی ہے۔

فرض کریں کہ تمام عالم خدا تعالیٰ کا بندہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہو اور عرصہ دراز تک ایک نقطے کے بھی یہ لوگ خواہشات نفس کے پیچھے نہ چلیں بلکہ یکایک مدت دراز کے بعد کوئی شخص بشریت کے تقاضے کے ماتحت کسی گناہ میں مبتلا ہو جائے اور اس وقت

تمہیں جو مصیبت پہنچی وہ تمہارے گناہوں کی وجہ سے پہنچی

کسی مصیبت میں گرفتار ہو جائے تو اصل یہ گرفتاری اس کے بعد کہ اس

این قسم صحبت بوجود ممتنع شدنیه بودنه در نظر کوته نظران امری خارق می‌نماید آنکه معروض احقر را جلوه داده و این را نیز یکی از عادات شمرده نه از خوارق عادات۔ آری به تحقیق اهم اگر بهمزبانی عوام آن را خارق نام نهند زیاده از اختلاف لفظی نبود۔ همچنین سان خلق جهالت را باید دید که نه هردم توقع و توحش باید داشت و در هر لحظه ممتنعش باید پنداشت وجهی که سخن ممتنع ذاتی اعنی اجتماع النقیضین بودیده ام در ممتنع بالغیر موجود است۔ اگر فرق است همین است که این داخل در احاطه قدرت است۔ و آن خارج از آن۔

تفصیل اجمال داخل در احاطه قدرت و خارج از قدرت

تفصیل این اجمال این که صفات دیگر حاکم بر اراده هستند نه برعکس

اعنی محرک اراده همین اخلاق و عادات باشند و حاکم را غلبه و سبقت بر محکوم ضرور است و قوت و شوکت آن ازان بدیهی و این جا در صورت تجویز اجتماع النقیضین وجود اراده و عدم آن هر دو لازم می آید در صورت اجتماع نقیضین هیچ نقصانی نبود۔ اگر فرض کنند که در آنی در اراده هر دو نقیضین متعلق می توان شد و تکون آن موجب عدم اراده نیست هر کس بر تسلیم این قضیه سر فرود می آورد۔ مگر چون اجتماع اراده و عدم آن محال است اجتماع صفات حاکمه بر اراده و اعدام آن چگونه بفهم خواهد آمد۔ اما چون قطع نظر از زیر و بالا کنند اراده بذات خود از تعلق بهمچنان این امور انکار ندارد۔

بالجمله از خلق جهالت ابتداء توقع خلق آن وقت اعداء انبیاء کرام علیهم السلام و نواب ایشان از جهالت

زمانے تک اہل زمانہ نے اس قسم کی حیثیت کو کسی علت کے نہ ہونے کے باعث نہیں دیکھا تھا وہ نا سمجھوں کی نظر میں خلاف عادت معلوم ہوتی ہے لیکن جو شخص احقر کے بیان کو دل میں محفوظ رکھے گا تو وہ اس کو بھی عادات الٰہیہ میں سے ایک عادت شمار کرے گا نہ کہ خلاف عادات خداوندی میں سے۔ ہاں اگر صرف پرانے رسم و رواج اگر عوام کے ہم زبان ہو کر اس کا نام خارق رکھ دیں تو لفظی اختلاف سے زیادہ معاملہ نہیں ہے۔ اسی طرح جہالت کے پیدا کرنے کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ نہ تو اس جہالت کے واقع ہونے کی ہر وقت توقع رکھنی چاہئے اور نہ ہر وقت اس کو ناممکن ہی سمجھنا چاہئے جو وجہ ممتنع ذاتی یعنی اجتماع نقیضین کی ہے وہ وجہ ممتنع بالغیر میں بھی موجود ہے اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ یہ قدرت کے احاطے میں داخل ہے اور وہ اس سے خارج ہے۔

احاطۂ قدرت میں داخل اور قدرت سے خارج ہونے کے اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دوسری صفات ارادے پر حاکم ہوتی

ہیں یعنی ارادہ صفات پر حاکم ہوتا ہے یعنی ارادے کو حرکت میں لانے والے یہی اخلاق و عادات ہوتے ہیں اور حاکم کو محکوم پر غلبہ اور سبقت ضروری ہے اور حاکم کی قوت اور شوکت محکوم کی نسبت واضح ہے اور یہاں اجتماع نقیضین کی صورت میں ارادے کا وجود اور اس کا عدم دونوں لازم آتے تھے اور اجتماع نقیضین میں کوئی بھی نقصان نہ تھا اگر فرض کر لیں کہ ایک آن میں دونوں نقیضوں کے ساتھ ارادہ متعلق ہو سکتا تھا اور اس کا ہونا عدم ارادہ کا موجب نہیں ہے تو ہر شخص اس قضیے کو ماننے کے لئے سر تسلیم خم کر دیگا۔ مگر چونکہ ارادہ اور عدم ارادہ کا جمع ہونا محال ہے تو ارادے پر حکومت کرنے والی صفات کا وجود اور ان کے عدم کا اجتماع کیسے سمجھ میں آئے گا۔ ہاں اگر زیر و بالا سے قطع نظر کریں تو ارادہ بذات خود ان جیسے امور کے ساتھ تعلق سے انکار نہیں رکھتا۔

الحاصل جہالت کے ابتداء میں پیدا کرنے سے اس کے پیدا کرنے کی توقع انبیاء علیہم السلام اور ان کے نائبوں کے [illegible]

است ایں عمل دیگر است و آں عملی دیگر. ایں حاصل دیگر و آں نتایج دیگر. ایں را باں قیاس کردن حالاں را بمابر پاخانہ گردانیدن است ومحبوب ومبغوض را بمابہ نصیبت چنانچہ با محبوب ودوست عادتی دیگر است وبا مبغوض ودشمن عادتی دیگر. ایں نیست کہ عادت واحد است. نفع رسانی مثلاً یا ضرر رسانی خلاف آں کردن از عادت خود برگشتن است. ہمیں ہمہ کسانیکہ سر نیاز بزمین عبودیت نہادہ دیگراں را نیز بسوی او خواندہ عادتی دیگر است وباکسانیکہ مادہ اوشاں را بقالب کفر ریختہ بشکل کفرانی آمیختہ اند عادتی دیگر عادت خلق جبلت وکفر را ابتداءً تعبیر تواں گفت وتغیر عادت اولی را اگرچہ بظاہر ہم رنگ عادت ثانیہ نماید تعبیر گفتن بذمہ ہر عاقل منزور.

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ افعال متعدیہ را دو جہ سو باشد یکی فاعل دوم مفعول باعتبار اول صفت فاعل باشد وباعتبار ثانی صفت مفعول مگر وقتیکہ نقصان مفعول ملحوظ نظر باشد قبیح یا حسن ہرچہ ملحوظ نظر ومقصود بود در ہر فعل لحاظ آں پیش نظر باید داشت مثلاً در زمینی مکانی زیبا اگر بنا کردن خواہند باید کہ محاسن آں مکان تا مقدور مرعی دارند. ہر فعلیکہ کنند ہمیں غرض کنند لیکن پیدا است کہ حسن مجموعہ چیزی دیگر است وحسن فرادیٰ فرادیٰ اجزاء چیزی دیگر. پاخانہ ودر رو مثلاً در ذاتہ قبیح است اما بنسبت مکان از جملہ محاسن وضروریات. اگر موجود نباشد دراں قسم اشیاء وبناشند ونقص میدر آں مکان وقبح آں ہیچ کم نباشد. ہمچنیں خط وخال را اگر تنہا بنگرند حسنی دراں نیست واگر بنسبت مجموعہ بنگرند ایں ہمہ معائب موجب حسن ومنجملہ محاسن باشند پس اگر تصویر حسینہ برداشتہ کشند اگر ابرو، مژگاں وخد وخال

کرنے کے وقت نادانی کی وجہ سے یہ دوسرا عمل ہے اور وہ دوسرا عمل. یہ دوسرا قابل ہے اور وہ دوسرا قابل. اس کو اس پر قیاس کرنا ایسا ہی ہے جیسے پاخانہ کے برابر کر دینے کی طرح ہے اور محبوب اور مبغوض کو برابر سمجھنا ہے. چنانچہ محبوب اور دوست کیساتھ حق تعالیٰ کی دوسری عادت ہے اور مبغوض اور دشمن کیساتھ دوسری عادت. یہ نہیں ہے کہ عادت ایک ہی ہے. مثلاً نفع رسانی یا اس کے خلاف ضرر رسانی اپنی عادت سے لوٹنا ہے. اسی طرح جو لوگ کہ عبادت کی زمین پر بندگی کا سر رکھ کر دوسروں کو بھی خدا کی طرف بلاتے ہیں دوسری عادت ہے اور ان لوگوں کے ساتھ کہ انکے مادہ کو کفر کے سانچے میں ڈھال کر نافرمانی کی صورت میں بنایا ہے کوئی دوسری عادت ہے جبلت اور کفر کی پیدائش کی عادت کو ابتدا ہی سے تعبیر کر سکتے ہیں اور پہلی عادت کے تغیر کو اگرچہ بظاہر وہ دوسری عادت کی مانند دکھائی دیتی ہے تعبیر کہنا ہر عاقل کے ذمہ ضروری ہے

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متعدی افعال دو جہت والے ہوتے ہیں (ایک فاعل اور دوسرا مفعول) جو نکلتا ہے. ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف. اول یعنی فاعل کے اعتبار سے وہ فاعل کی صفت ہوتی ہے اور دوسرے یعنی مفعول کے اعتبار سے مفعول کی صفت ہوتی ہے. مگر جس وقت نقصان مفعول پیش نظر ہو تو اچھائی یا برائی جو کچھ بھی پیش نظر اور مقصود ہو تو ہر فعل میں اس کا لحاظ پیش نظر رکھنا چاہئے. مثلاً اگر کسی زمین میں خوبصورت مکان اگر بنانا چاہیں تو چاہئے کہ اس مکان کی خوبیوں کو حتی الامکان ملحوظ رکھیں. جو کام بھی کریں اسی غرض سے کریں. لیکن ظاہر ہے کہ تمام چیزوں کا مجموعی حسن اور چیز ہے اور اجزاء کا فرداً فرداً حسن دوسری چیز ہے. پاخانہ اور بدرو کی ذاتی صفت برائی ہے لیکن بہ نسبت مکان کے خوبیوں اور ضروریات میں سے ہے. کیونکہ اگر کوئی مکان ہو اور اس میں اس قسم کی چیزیں یا پاخانہ وغیرہ نہ ہوں تو اس مکان کے نقصان اور قبح میں کسی شخص کو بھی ذرا تامل نہ ہوگا. اسی طرح اگر خد وخال کو الگ الگ دیکھیں تو اس میں کوئی حسن نہیں ہے اور اگر مجموعہ کی نسبت سے دیکھیں تو یہ سب عیوب حسن

وا بگذارند بالیقین آں تصویر از درجۂ حسن ساقط گردد چنیں اگر تصویر اسپ و گاؤ و شتر و گرگ بکشند می باید کہ دُم بر سرین و شاخ بر سر نیز نقش باید بست و اگر آنہا ایں قسم اعضاء وا گذارند آں تصویر را ناقص باید فہمید و عیب باید پنداشت لیکن ہمیں دُم و شاخ اگر بر سرین نقاش و مصور تصویر کنند حسن صورت او برہم شود۔

اکنوں می باید شنید کہ خلق جہالت و کفر در عالم و قلوب عالم صفت مخلوق است ایں جا تقریر حسن مجموعہ عالم است کہ شارات نقلیہ و ہم اشارات عقلیہ بر آں شاہد است۔ اگر از نقل پرسند بر جملہ

فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ

نظر باید انداخت و از خصوص خلق نطفہ اطلاق مفہوم ایں جملہ را از دست نباید داد۔ غرض ایں صفت احسنیۃ خالقیت او تعالیٰ نیز ہمچو دیگر صفات او تعالیٰ ثابت و قدیم است۔ نظر بریں در ہر خلق احسنیت مذکورہ را دخل یقینی بود۔ آں مجموعہ عالم بود یا افراد آں فرادیٰ پس واجب کہ حیثیت مجموعی را دخلے فقط در خود مراعات حسن او چنداں نیست کہ حیثیت مجموعی مجموعہ عالم ہر شخص حصہ قدر و قیمت بہ قدر او باشد و شخص اگر بود بر طبق وجود او و خود عقل و نقل ہم مقصود حیثیت اجتماعی باشد و اجزاء دیگر اگر مطلوب باشند تابع و بالعرض باشند و از زیر تا بالا ہمہ را بنگرند ہمیں قصہ ہویدا است۔

و در ادویہ مرکبہ ہیچ مرکب مطلوب بود ہر اجزاء و اجزاء او ہر دو اندر بدن انسانی در نگر کہ حیثیت مجموعی مطلوب

کا موجب اور منجملہ محاسن کے نظر آئیں گے پس اگر کسی حسین کی تصویر کا غذ پر کھینچیں اور عیوب پلک اور خط و خال کو چھوڑ دیں تو یقیناً وہ تصویر حسن کے درجے سے گر جائیگی۔ اسی طرح اگر گھوڑے، گائے، اونٹ اور بھیڑیے کی تصویر کھینچیں تو ..... دُم سرین پر اور سینگ سر پر حسنِ نقش کرنے چاہئیں اور اگر اتفاق سے اس قسم کے اعضاء کو چھوڑ دیں تو اس تصویر کو ناقص سمجھنا چاہئے اور اس کو عیب خیال کرنا چاہئے لیکن یہی دُم اور سینگ اگر تصویر بنانے والے سرین پر کھینچیں تو اس کی خوبصورتی برباد ہو کر رہ جائیگی۔

اب سننا چاہئے کہ دنیا میں اور دنیا والوں کے دلوں میں جہالت اور کفر کی تخلیق مخلوق صفت ہے یہاں پر مجموعہ عالم کے حسن پر تقریر ہے کہ علوم عقلی اور علوم نقلی کے اشارے اس پر گواہ ہیں اگر نقل کے متعلق پوچھیں تو جملہ

فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ

پر نظر ڈالنی چاہئے اور نطفے کی خاص پیدائش سے اس جملے کے عام مفہوم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہئے غرض اس خدا تعالیٰ کے خالق ہونے کی صفت احسنیت بھی اس خدا تعالیٰ کی دوسری صفتوں کی مانند ثابت اور قدیم ہے اس کے پیش نظر ہر تخلیق میں مذکورہ احسنیت کو یقینی دخل ہے۔ خواہ وہ عالم کا مجموعہ ہو یا تنہا تنہا ہوں اور تب ہوں کیونکہ جان اعتباری مجموعی حیثیت ہے اس کے حسن کی رعایت کے چنداں لائق نہیں ہے۔ حتی کہ مجموعہ عالم کے مجموعی حسن میں کیونکہ جیسے فرد کی قدر و قیمت اس کے مرتبہ کے مطابق ہوگی اور جیسے قوم کی قدر و قیمت اس کے وجود کے مطابق اور عقل اور اہل عقل کے نزدیک مجموعی حیثیت مقصود ہوگی اور دوسرے اجزاء اگر مطلوب ہونگے تو وہ تابع اور بالعرض مقصود ہونگے نیچے سے اوپر تک سب کو دیکھیں یہی قصہ نظر آتا ہے

کہ اجزائے لازمی ہر فی الحال عنصر مرکب ہر ایک مطلوب ہوتا ہے دیکھو ہر دوا کا حلیہ معلوم۔ انسانی جسم اور شیروانی

است نہ تنہا تنہا اعضاء و اجزاء او. در مکان ہیئت مجموعی مطلوب است نہ علاحدہ علاحدہ دالان و باورچی خانہ و چنیں اشارات خداوندی بریں شاہد در کلام اللہ موجود است مے فرماید.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ

از لام لکم ہویدا است ایں ہمہ یک نوع بنی آدم تعلق دارند باز بعطف استوی بران و عطف سوی بر استوی اشارہ بایں معنی فرمودند کہ عالم بالا نیز بہر کار روائی بنی آدم است. اندریں صورت ہمہ بیک سلک منتظم شدند و ہیئت اجتماعی مقصود افتاد. آری اگر ہر یکے را غرضی و منفعتی دگر بودی یکے را با دیگرے تعلق نبودی تا بہیئت اجتماعی و لحاظ آں نوبت میرسید

الغرض ہم باشارات نقل و ہم بشہادات عقل نظر بر مجموعہ و ہیئت اجتماعی او است. اندریں صورت معیوب کہ اگرچہ فی حد ذاتہ قبیح باشند اما حسن انسانی وابستہ بدامان آنہا است. چنانکہ خال سیاہ بر روئے رشک ماہ موجب ازدیاد حسن مے شود. و زلف پیچیدہ بہ مار سیاہ اگرچہ در حد حقیقت خود قبیح المنظر بود. اما بامہ روے رشک ماہ خود آنچہ ربط و اتحاد دارد و در مزید حسن او ہر قدر کہ دخل دارد قابل بیان نیست غرض حسن شخص اکبر بہم شخص اصغر با اجتماع اضداد صورت بندد. چنانچہ ایں جا با اجتماع روئے سفید و زلف سیاہ وغیرہ اشیاء معلوم ہیئت حسن پیدا شود. ہمچنیں در شخص اکبر با جتماع ایمان و کفر و مومنان

کہ اس پر پہنچنے سے مجموعی کیفیت مطلوب ہے نہ کہ تنہا تنہا انسان کے اعضاء اور اجزاء اسی طرح مکان میں مجموعی ہیئت مقصود ہوتی ہے نہ کہ علیحدہ علیحدہ دالان اور باورچی خانہ اور اسی طرح اس پر خداوندی اشارات اس پر گواہ کلام اللہ میں موجود ہیں. اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

اللہ وہ ہے جس نے تمہارے لئے جو کچھ کہ زمین میں ہے
تمام پیدا کیا، پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو انہیں
سات آسمان ٹھیک کر کے بنا دیئے۔

لکم کے لام سے ظاہر ہے کہ یہ کائنات کی تمام چیزیں بنی آدم کی نوع سے تعلق رکھتی ہیں پھر اس پر استوی کے عطف سے اور استوی پر سوی کے عطف سے اس معنی کی طرف اشارہ کر دیا کہ عالم بالا (اوپر کی دنیا) بھی بنی آدم کی حاجت برآری کیلئے ہے اس صورت میں تمام ایک لڑی میں پرو دیئے گئے اور دونوں کی مجموعی صورت اللہ کا مقصود بنی. ہاں اگر ہر ایک کی کوئی اور غرض اور منفعت ہوتی تو ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہوتا تا آنکہ اجتماعی ہیئت اور اس کے ملحوظ رکھنے کی نوبت پہنچتی۔

غرض قرآن کریم کے منقول اشاروں اور عقل کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ مقصود خداوندی اس کی مجموعی ہیئت اور اجتماعی کیفیت ہے. اس صورت میں کفر اور کذب اگرچہ اپنی ذات کی حیثیت سے بری چیزیں ہیں لیکن انسانی حسن ان کے دامنوں سے وابستہ ہے جیسا کہ کالا سیاہ تل کسی رشک ماہ حسین کے چہرے پر حسن کی افزونی کا سبب ہوتا ہے اور پیچیدہ زلف سیاہ سانپ کی مانند اگرچہ اپنی حقیقت کی حد میں بد نما معلوم ہوتی ہے لیکن کسی ماہ جبیں حسین کے چہرے کے ساتھ اس کا جو ربط اور اتحاد ہے اور اس کے حسن کی زیادتی میں جس قدر کہ دخل رکھتی ہے بیان سے باہر ہے۔

غرض یہ ہے کہ شخص اکبر یعنی عالم کا حسن بھی شخص اصغر یعنی انسان وغیرہ کی مانند اجتماع اضداد کے ساتھ صورت اختیار کرتا ہے چنانچہ یہاں سفید چہرہ سیاہ زلف سیاہ تل جیسی معلوم اشیاء کے اضداد کے جمع ہونے سے ایک صورت حسن و جمال کی ہیئت پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح شخص

وکافراں جمال بکمال آید۔ وازحسن باحسن گراید و باجتماع صدق وکذب وعلم وجہل نقش بس زیبا پدیدار آید۔ وباقی۔ ایں فروشدنش وعزوخوبی او ازیک بہ بہزار افزاید۔ لیکن اگر خود ایں صفات ذمیمہ را اختیار فرمایند مورد ذم و ملام شوند۔ وایں تحمید وتسبیح او تعالیٰ یعنی جامعیت محامد وپاکیزگی از جملہ ذمائم کہ مسلم بہر اوست آں عالی شانہ ہمہ یک لخت غلط گردد۔ ونیز ظاہر است کہ تصدیق کاذب و دعوی صدق او نیز یکے از اکاذیب وافراد وکذب است۔ مثلاً فرض کنیم کہ زید سخن غلط گفت۔ اگر عمرو بتصدیق او برخاست وگفت کہ زید راست فرمود وایں سخن او صحیح و درست است ہرکہ مادہ عقل داشتہ باشد اگر از حقیقت حال آگاہ است بلاتامل خواہد گفت کہ عمرو دروغ مے گوید چہ ایں قول نیز کہ فلاں کس راست مے گوید یا دروغ، قضیہ ایست ہمچو قضایا احتمال صدق وکذب ہمچناں دارد کہ دیگر افراد قضیہ۔ قائلش را ہمچناں بصدق وکذب وصف تواں کرد کہ قائلان دیگر اقوال را ازیں تقریر واضح شدہ باشد کہ تصدیق کاذب بقول باشد یا بفعل مستلزم کذب مصدق است۔ چہ ہرچہ دلالت بر معنی قضیہ کند ہماں را قضیہ گویند تخصیص الفاظ چیست۔

امام رازی دربارۂ معجزہ

وازیں جا است آں کہ امام رازی ما تقدیں سخن ما بجواب جملہ شبہات کافی فہمید۔

الغرض بلحاظ اتصاف مفعولی خلق جہالت وکفر و فسق وکذب ودیگر ذمائم مستلزم ہیچ ذم در حق صانع نی تواں شد۔ اتصاف مفعولی البتہ مستلزم اتصاف

اکبر دنیا میں ایمان اور کفر اور مومنوں اور کافروں کے جمع ہو جانے سے خوبصورتی کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ان کے باہم ملاپ سے زیادہ اچھی طرف رغبت ہوتی ہے اور صدق وکذب اور علم وجہل کے جمع ہو جانے سے بہت خوبصورت نقش ظہور میں آتا ہے اسی طرح نیرو شر اور نفع وضرر کے اکٹھے ہونے سے اس کی خوبی ایک سے ہزار گنا ہو جاتی ہے لیکن اگر وہ ان بری صفتوں کو خود اختیار کریں تو مذمت وملامت کا نشانہ ہو جائیں گے اور اس خدا تعالیٰ کی حمد کرنا اور تسبیح پڑھنا یعنی خوبیوں کی جامعیت اور تمام برائیوں سے پاکیزگی جو اس کیلئے مسلم ہے یہ تمام کی تمام یکلخت غلط ہو جائیگی اور نیز واضح ہے کہ کاذب کی تصدیق اور اس کے جھوٹے کا صدق بھی کذب کی قسموں اور اکاذیب میں سے ایک کذب ہے مثلاً اگر ہم فرض کریں کہ زید نے ایک غلط بات ہی کو اگر عمرو اسکی تصدیق کیلئے آمادہ ہو اور کہے کہ زید نے ٹھیک کہا اور ٹھیک بات یہی اور درست ہے تو جو عقل رکھتا ہو اگر وہ حقیقت حال سے آگاہ ہے تو بلاتامل یہ کہہ دیگا کہ عمرو جھوٹ کہتا ہے کیونکہ یہ قول بھی کہ فلاں شخص درست کہتا ہے یا جھوٹ کہتا ہے ایک قضیہ ہے جو دوسرے قضایا کی طرح سچ اور جھوٹ کا ایسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ قضیہ کے دوسرے افراد اس کے کہنے والے کو صدق اور کذب سے متصف کر سکتے ہیں جیسا کہ دوسرے اقوال کے کہنے والوں کو۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جھوٹے کی تصدیق خواہ قول سے ہو خواہ عمل سے تصدیق کرنیوالے کے جھوٹ کو مستلزم ہے کیونکہ جو چیز قضیہ کے معنی پر دلالت کرتی ہے اسی کو قضیہ کہتے ہیں۔ الفاظ کی خصوصیت کیا ہے۔

معجزے کے بارے میں امام رازی کا معاملہ

اور یہیں سے یہ بات محقق ہے کہ امام رازی نے اس بات کے ماخذ کو تمام شبہات کے جواب میں کافی سمجھا۔

الغرض اتصاف مفعولی کے لحاظ سے جہالت، کفر، فسق، کذب اور دوسری برائیوں کی تخلیق خالق کے حق میں کسی برائی کو مستلزم نہیں ہو گی کسی صفت سے ساتھ اتصاف مفعولی

فاعل حاصل نیست. اگر نقاش نقش زیبا یا نازیبا بر دیوار کشد زیبائی یا نازیبائی صفت همان نقش است. یا بوجه خوش نمائی یا بدنمائی صفت قرطاس اما بایں وجه نقاش بد منظر را خوش پیکر نتوان گفت. و اگر خوش پیکر است بد منظر نخواهد گردید. باقی تفریق ایں امر که کدام صفت ازاں طرف ایں طرف می رسد و کدام صفت اناں ایں است و کدام اناں آں بوجه قلت فرصت نمی توانم. اما بتقریب عرض مثالی اشاره بآں کرده می روم۔

مثال | آفتاب تاباں اگرچه تنویر ارض جلوه آرای چرخ گرداں شود نور من حیث هو اناں طرف آید۔ اما رتبهٔ اتصاف ذاتی و لوازم آں از جای خود قدم نه بر دارد۔ و ازیں طرف اگرچه نور ازاں آفتاب رسید اما تربیع و تثلیث وغیره تقطیعات که بمقتضاء اشکال روزن خانها و منافذ نور بر زمین ایں نور فائض لاحق شود همه ازیں طرف است۔ آفتاب که فاعل تنویر است ازیں گونا گونی بری است۔ گو همه از نور افشانیش بظهور آید۔ لیکن چناں که اتصاف مفعولی مستلزم اتصاف فاعل نیست آری نظر بقدرتش سرمایه مدح او باشد۔ خصوصاً وقتیکه اتصاف مفعولی بصفتی که حسن باشد یا صفت فی حد ذاته یا قبیح موجب حسن مجموعه شود همچناں اتصاف فاعل بصفتی که قبیح بود موجب ذم و لوم فاعل شود۔ و حیثیت خود ظاهر است یعنی قبح صفت معروض و مسلم باز بجانب موصوف یعنی فاعل ترکیب نیست تا احتمال مداخلت وصف قبیح در حسن هیئت اجتماعی باشد۔ بجز آنکه فاعل هم گرفتار سزاء فضل نمود باشد۔

تمام طور پر اتصاف فاعلی کو مستلزم نہیں ہے اگر کوئی نقاش اچھا یا برا نقش دیوار پر کھینچے تو زیبائی یا نازیبائی اسی نقش کی صفت ہوگی یا خوش نمائی اور بد نمائی کی وجہ سے کاغذ کی صفت ہوگی لیکن اس وجہ سے بد صورت نقاش کو خوبصورت نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر نقاش خوبصورت ہے تو برے نقش کی وجہ سے بدصورت نہیں ہو جائیگا۔ باقی اس امر میں فرق کرنا کہ کس طرف سے اس طرف کو کونسی صفت پہنچتی ہے اور کونسی صفت اسکی اپنی ہے اور کونسی اس کی جانب سے۔ قلت فرصت کی وجہ سے نہیں بتا سکتا لیکن اس کو قریب کرنے کے لئے ایک مثال کے ذریعہ سے اس طرف اشارہ کئے دیتا ہوں۔

مثال | روشن آفتاب اگر زمین کو منور کرنے کیلئے گھومنے والے آسمان پر جلوہ گر ہو تو نور اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اس طرف سے آئیگا۔ لیکن اتصاف ذاتی اور اسکے اور اس کے لوازم اپنی جگہ سے حرکت نہیں کریں گے اور زمین کی طرف اگرچہ نور آفتاب سے پہنچے ہے لیکن مربع اور مثلث وغیرہ قطع شدہ شکلیں جو کہ گھروں کے سوراخوں کی شکلوں اور اس نور فائض کے اور نور کے منافذ کے مقتضا کی بناء پر لاحق ہوتی ہیں یہ سب شکلیں اسی زمین کی طرف سے ہیں۔ آفتاب جو کہ تنویر کا فاعل ہے اس گونا گونی سے بری ہے اگرچہ یہ سب شکلیں اسی کی نور افشانی سے ظہور میں آتی ہیں لیکن جیسا کہ اتصاف مفعول اتصاف فاعلی کو مستلزم نہیں ہے ہاں اسکی قدرت پر نظر رکھتے ہوئے اسکی مدح کا سرمایہ ہوگا خصوصاً اس وقت جبکہ اتصاف مفعولی کسی اچھی صفت کیساتھ ہو جو وہ صفت فی حد ذاتہ حسن ہو یا قبیح مجموعے کے حسن کا موجب ہو گا ہے اسی طرح اتصاف فاعلی اس صفت کیساتھ جو قبیح ہو فاعل کی مذمت اور ملامت کا موجب ہوگی۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے یعنی فرض کی گئی صفت کا قبیح پھر موصوف یعنی فاعل ترکیب کی جانب نہیں ہے تاکہ ہیئت اجتماعی کے حسن میں قبیح وصف کی مداخلت کا احتمال ہو سکے سوائے اس کے کہ فاعل بھی اپنے فضل کی سزا میں گرفتار ہو جائے ایسا کیا ہوگا۔

باقی ماند این که در کذب قبح چیست. هر چند این سوال از کسی مخصوص است که فطرت مستقیم ندارد و نه سلیم و طبع وارون دارد نه مستقیم. اما ما نیز از بعضلات چند خامه رامی فرسائیم.

بودن صدق و کذب اول در علم

صدق و کذب اول در علم باشد یعنی هر چه دانسته اند راست دانسته اند در این مرتبه صدق کمال است چه خبر از صفتی وجودی اعنی صفت العلم دهد و هم چنین کذب نقصان زیرا که مشعر بعدم آن است و آن مستلزم نفی اصل وجود و کمال آن. چه این همه صفات وجودی از لوازم ذات وجود اعنی با موجودیت اند و پیدا است که لوازم ذات عام از ذات جدا نشوند ورنه تعدد علل بر یک معلول لازم آید. چه لوازم ذات معلول ذات باشند و ظاهر است که تعدد علل هم ممتنع است و کار یک علت از یکی در بے کاری دیگر نیز ممنوع. اول از آن جهت که اجتماع المثلین فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صورتین فی صورة واحدة و اجتماع نوعین فی تشخص واحد یا اجتماع الجنسین فی فصل واحد لازم آید.

و ثانی از آن جهت که تخلف معلول از علت تامه لازم آید.

بالجمله لوازم ذات عام از ملزوم خود جدا نشوند و این طرف موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است و همین است که بہر ثبوت علم ضرورت وجود اول افتاد و اگر اقتضاء ذاتی در میان نبودی بلکه اتصاف بالعرض بودے چوں دیگر موصوفات بالعرض وجود نیز بواسطه تقبل عارض خود موقوف علیه آن نبودی. الغرض از کذب فی العلم عدم العلم یعنی عدم اعنی صفت کاشفه لازم آید. چه تحقق معلومات بعد یکه فرض کنند خواه بحقیقت یا باندراج و ادغام

باقی رہی یہ بات کہ کذب میں کیا قباحت ہے۔ ہر چند کہ اس سوال کا تعلق اسی شخص سے کیا جا سکتا ہے جس کی فطرت مستقیم اور سلیم نہ ہو اور الٹی طبیعت کا مالک ہو، نہ کہ مستقیم کا لیکن ہم بھی چند سطریں پیش نظر مسئلہ کو [illegible] ہیں۔

صدق و کذب کا اول علم میں ہونا

اس بات کا صدق یا کذب اول علم میں ہوتا ہے یعنی جو کچھ جانا ہے سچ جانا ہے۔ اس مرتبے میں صدق کمال ہے کیونکہ وجودی صفت یعنی صفت علم کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح کذب نقصان ہے کیونکہ کذب اس کمال کے نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ اصل وجود اور اس کے کمال کی نفی کو مستلزم ہے۔ کیونکہ یہ تمام وجودی صفات ذات وجود یعنی موجودیت کے لوازم ذات میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ لوازم ذات، ذات سے جدا نہیں ہوتے ورنہ ایک معلول کے لئے کئی علتوں کا ہونا لازم آئیگا کیونکہ لوازم ذات، ذات کے معلول ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کئی علتوں کا وارد ہونا بھی ممتنع ہے اور ایک علت کا کام کرنا اور دوسری کا بیکار ہونا بھی ممنوع ہے۔ اول اس سبب سے کہ ایک جگہ دو ایک جیسی چیزوں کا اجتماع یعنی دو صورتوں والی چیز کا ایک صورت میں اور دو نوعوں کا اجتماع ایک تشخص یا دو جنسوں کا اجتماع ایک فصل میں لازم آتا ہے۔

اور دوسری اس سبب سے کہ علت تامہ سے معلول کا تخلف لازم آتا ہے۔

بالجملہ لوازم ذات اپنے ملزوم سے جدا نہیں ہوتے اور اس طرف موجودیت ذاتی خود اپنی ذات کے علم کو مستلزم ہے اور یہی وجہ ہے کہ علم کے ثبوت کے لئے سب سے پہلے وجود کی ضرورت ہوئی۔ اگر اقتضاء ذاتی درمیان میں نہ ہوتا بلکہ اتصاف بالعرض ہوتا تو دوسرے موصوفات بالعرض کی طرح وجود بھی اپنے عارض کو قبول کرنے کا ذریعہ ہوتا اور اس کا موقوف علیہ نہ ہوتا۔ الغرض علم میں کذب سے عدم علم یعنی صفت کاشفہ کا عدم لازم آتا ہے کیونکہ معلومات کا تحقق اس طریقے سے کہ فرض کریں خواہ حقیقت میں یا اندراج و ادغام کے ساتھ وہ باری تعالیٰ کی ذات

کمیونسٹ پبلک لائبریری
[illegible] راولپنڈی

آں در ذات باری تعالیٰ و در علم مسلم۔ و باز حجابی میان نہ۔ اگر با ایں ہمہ انکشاف رو ندہد حاصل کلام آں باشد کہ مبداء انکشاف نیست و چوں آں نیست خود وجود ہم نباشد چہ عدم معلول و لازم ذات بر عدم علت و ملزوم دلالت دارد کہ منکرش بے عالم نیست۔ ایں است حال صدق و کذب علمی۔

صدق و کذب مقالی و اخباری

دوم صدق و کذب مقالی و اخباری باشد بظاہر ایں جا حرجی نیست۔ چہ عدم صفتی لازم نمی آید۔ بلکہ در صورت وقوع اینچنیں کذب از و تعالیٰ شانہ قدرت بر اخبار کذب نیز چو قدرت بر اخبار صدق ثابت خواہد شد۔ لیکن چوں نظر را قوی گردانند و عقل حق شناس را در پردہ اش نشانند و باز بنگرند ان شاء اللہ ایں جا نیز ہماں تماشا بنظر آید کہ در کذب فی العلم بود۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال اینکہ کذب قولی و نفظی اگرچہ بظاہر امری است وجودی اما مستلزم معرفت دیگراں است و ہمیں وجہ قبح عارض حال او شد۔ ورنہ قطع نظر ازیں حقیقت آں الفاظ نیز و کیفیت دلالت آنہا بر معانی ہماں ہماں است کہ در الفاظ اخبار صادقہ باشد۔ و ازیں جا است آنکہ در مواضعیکہ بجای معرفت منفعت بدنبال صدور آید ایں قبح بحسن مبدل میگردد۔ چنانچہ بر ماہران کلام اللہ و حدیث پوشیدہ نخواہد بود۔ بالجملہ قبح کذب قولی مثل قبح کذب علمی است بلکہ

اور موطن علم میں مسلم ہے اور پھر کوئی حجاب درمیان میں نہیں، مگر ان سب باتوں کے باوجود انکشاف نہ ہو تو کلام کا حاصل یہ نکلیگا کہ مبداء انکشاف نہیں ہے اور جب وہ نہیں ہے تو خود وجود بھی نہ ہوگا کیوں کہ لازم ذات اور معلول کا عدم، علت اور ملزوم کے عدم پر دلالت رکھتا ہے کہ اس کا منکر دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ یہ ہے حال علمی صدق و کذب کا۔

مقالی اور اخباری صدق و کذب

دوسرا صدق و کذب مقالی اور اخباری ہوتا ہے بظاہر یہاں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ کسی صفت کا عدم لازم نہیں آتا ہے بلکہ اس تعالیٰ شانہ سے اس جیسے کذب کے واقع ہونے کی صورت میں کذب کے خبر دینے پر قدرت بھی اخبار صدق پر قدرت کی مانند ثابت ہوگی۔ لیکن اگر نظر کو تیز کر دیں اور حق شناس عقل کو بھی اسکے پردے میں بٹھا دیں اور پھر دیکھیں تو ان شاء اللہ یہاں بھی وہی تماشا نظر میں آئے گا جو کہ کذب فی العلم میں تھا۔

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کذب قولی اور نفظی اگرچہ ظاہر میں ایک وجودی امر ہے لیکن دوسروں کی معرفت کو مستلزم ہے اور اسی وجہ سے قبح اسکی حالت کو عارض ہو گیا ہے ورنہ اس حقیقت سے قطع نظر وہ الفاظ بھی اور معانی پر انکی دلالت کی کیفیت اسی طرح ہے جو کہ اخبار صادقہ کے الفاظ میں ہوتی ہے اور یہیں سے معلوم ہوا کہ جن مواقع میں معرفت کی جگہ جھوٹ کے پیچھے منفعت[1] آتی ہے تو یہ قبح حسن میں بدل جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن شریف اور حدیث کے ماہرین سے پوشیدہ نہ ہوگا۔ بالجملہ کذب قولی کا قبح، کذب علمی کی مانند نہیں ہے۔ بلکہ کذب علمی میں فاتی قبح ہے

---

[1] جیسے یوسف علیہ السلام کے آدمی نے یوسف علیہ السلام کے ساتھیوں کو انکم لسارقون کہکر پکارا یا ابراہیم علیہ السلام نے اپنے کو وبا میں مبتلا ہونے والا جتا کر کے انی سقیم کہا تھا۔ مترجم

در کذب مصلحی قبح ذاتی است۔ چه این کذب مستلزم عدم
صفت اعلم است و قبح کذب قولی عرضی است بوجه اقتران
مضرت دیگران سود و ذم کافه انام باشد۔ اکنون باید دید
اگر نتیجه کذب مضرت محض است هیچگونه حسن نصیب او نباشد
و اگر مضرت من وجه و منفعت من وجه اند زاید موازنه
می باید کرد۔ تا هرچه گران تر باشد ز افراد همان قسم
شمرده شود۔

قاعدهٔ موازنهٔ عقلی و نقلی

قاعده موازنه هم عقلی است و هم نقلی۔ از نقل گر استفسار
فرمایند آیت فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِیْنُهٗ و آیت فِیْهِمَا
اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَآ اَکْبَرُ مِنْ
نَّفْعِهِمَا را مطالعه باید فرمود و اگر از عقل پرسند قاعده
امتزاج مزاج انسان مرکب از ادویه مختلف الطبائع را پیش نظر باید
گذاشت۔ بالجمله ایذاء محض و ایذاء غالب از راحت که قدر
زائد آنان هم ایذاء محض باشد قبیح محض و مکروه بالذات است۔
و چون نباشد که وقوع آن بی انتفاء رحمت که منبع صفات
کمال است و کسی را نمی ماند بر خاص و عام مسلم صورت
نبندد۔

و اگر از خلق کفر و جهل وغیره در عالم وهم دیگر جدال می آید
جوابش از تقریر سمیر تقریب واضح است۔ و اگر هنوز بخیر خفا او
باشد من خود عرض کنم۔

می باید شنید که خلق کفر و کذب و جهل در عالم بذات خود
ایذا نیست آری انجام کار مستوجب ایذا باشد۔ بازچون
تکمیل شخص اکبر که نفعی برتر از آن نباشد وابسته بدامان اوست
این نفع معارض آن نقصان و آن ایذا چنان شد که نفع
مسهل داروی بی مزه و نفیض شگاف دوق وغیره ایذا این
اشیاء۔ بالجمله چنانچه در شکم تنی جنس مقصود بالذات

کیونکہ یہ کذب صفت علم کی نفی کو مستلزم ہے اور کذب قولی کا
قبح عرضی ہے کیونکہ وہ دوسروں کی مضرت کے مل جانے کی وجہ سے تمام انسانوں
کی مذمت کا وہ مورد بن جاتا ہے۔ اب دیکھنا چاہیئے کہ اگر کذب
کا نتیجہ محض مضرت ہے تو پھر اس کے نصیب میں کسی قسم کی اچھائی نہیں
ہے اور اگر ایک وجہ سے تو مضرت اور ایک وجہ سے مضرت کے بجائے
منفعت پیدا ہوتی ہے تو موازنہ کرنا چاہئے تاکہ جس کا پلہ بھاری ہو
تو اسی قسم کے افراد میں سے شمار کی جائے

قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

موازنہ کا قاعدہ عقلی بھی ہے اور نقلی بھی۔ اگر علوم نقلیہ قرآن
و سنت سے معلوم کریں تو آیت فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِیْنُهٗ اور
آیت فِیْهِمَآ اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَآ اَکْبَرُ مِنْ
نَّفْعِهِمَا کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ اور اگر قاعدہ عقل کا سوال کریں تو مختلف
مزاج کی دواؤں سے مرکب علاج کے تعریج کا قاعدہ پیش نظر کرنا چاہئے
بالجملہ خالص ایذا اور راحت پر غالب ایذا کہ اس میں بھی زیادہ تر
ایذا ہوتی ہے محض قبیح اور مکروہ بالذات ہے اور کیوں نہ ہو کہ اس کا وقوع
بغیر اس رحمت کے انکار کے جو صفات کمالیہ میں سے ہے اور اس کا
کمال ہر خاص و عام کے نزدیک مسلم ہے، صورت پذیر
نہیں کر سکتا۔

اور یہ کہ دنیا میں کفر اور جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے جو دوسرا
وہم دل میں آتا ہے اس کا جواب اسی تقریر میں غور کرنے سے واضح
ہے اور اگر ابھی اشتباہ کی جگہ ہے تو میں خود عرض کرتا ہوں۔

سننا چاہیئے کہ کفر، کذب، جہل کا دنیا میں پیدا کرنا بذات
خود ایذا نہیں ہے، ہاں انجام کار ایذا کا مستوجب ہوتا ہے مگر شخص
اکبر (دنیا) کی تکمیل کہ اس سے زیادہ بہتر اور کوئی نفع نہیں ہے اسکے
دامن سے وابستہ ہے۔ یہ نفع اس نقصان کے مقابل ہے۔ اور وہ ایذا
ایسی ہی ہے جیسا کہ مسہل اور بے مزہ دوا اور دوا آپریشن وغیرہ کے
شگاف وغیرہ کی۔ [illegible] ایذاؤں سے بالکل جیسا کہ [illegible]

حصول شفا است ز ہمہ راحت‌ها در آغوش اوست
لیکن اولش ایذا است و آخرش ہمہ راحت و آسایش
ہمچنیں مقصود بالذات از خلق کفر و جہل وغیرہ تکمیل حال
نفس آدم و تتمیم کمال اوست۔ اما اولش قبیح است و
انجامش حسن و جمال۔ با این ہمہ قبل نقشہ کشی حسین و
قبیح را وجودے بود نبود۔ تا استحقاق قابلیت
این و آں بہم رسیدی و گنجائش وہم ظلم و بخل از قابل
بدل می بود آری شخص اکبر یعنی ہیئت مجموعی ہمہ عالم
را کہ ہمچو دیگر ہیئات مجموعی مجموعہ دیگر مقصود بالذات
باشد و اجزائی آں مقصود بالعرض در علم باری وجود
سابق از اجزا است۔ چہ آں علت غائی ست۔ و اجزا
علت مادی و علت غائی را اگرچہ در وجود خارجی از
علت مادی تاخر باشد مگر در علم تقدم است بدیہی
گوئیا اینجا انعکاس اوست کہ اعلیٰ اسفل گردید ہمچوں
این چنین است قبل تحقق اجزا در علم آں ہیئت مجموعی را
بوجہ تحقق استحقاق اجزا بہم رسیدہ تعین اقتضا نمی
ملکی ست۔ و ہمیں معروض شد کہ حسن صورت را تنہا
اجزا حسنہ بکار است بلکہ اجزا زشت و نازیب کہ بمقتضا
تقطیع بکار باشند و در حصول حسن صورت ہمچناں دخل
دارند کہ اجزا زیبا۔ و این ہم ظاہر است کہ کفر و ایمان
وہمچو دیگر ملکات و اخلاق انسانی از نوع اجزا ماہیت شخصیہ
ماہیت شخصیہ مومن و کافر اند چنانچہ ما بین ملکہ ذکاوت
و غباوت و حسن خلق و بدخلقی و سخاوت و بخل و شجاعت
و جبن و حلم و غضب و حیا و شوخ چشمی وغیرہ ملکات
و قوی و استعداد و ما بین اوصاف این ملکات [illegible] تصور

دیتی ہے مقصود بالذات شفا کو حاصل کرنا ہے کہ تمام راحتیں
اس کی آغوش میں ہیں لیکن ابتدا میں تکلیف پہنچتی ہے اور آخر
میں تمام راحت اور آرام ہے اسی طرح کفر جہل وغیرہ کے پیدا کرنے
سے مقصود بالذات دنیا کے [illegible] کو کمل کرنا اور اس کے کمال کو پورا
کرنا ہے لیکن اس کا اول قبیح ہے اور اس کا آخر حسن و جمال
ہے۔ با ایں ہمہ حسین و قبیح کے نقشہ کھینچنے سے پہلے حسین اور
قبیح کا نہ وجود تھا نہ وجود [illegible]۔ بلکہ اس کی اور اس کی قابلیت و استحقاق
بہم پہنچا۔ اور قابل کی طرف سے ظلم اور بخل کا احتمال نہیں آتا۔ ہاں
شخص اکبر یعنی تمام دنیا کی مجموعی ہیئت کو جو دوسرے مجموعوں کی
مجموعی ہیئتوں کی مانند مقصود بالذات ہے اور اس کے اجزا اور
مقصود بالعرض ہیں علم باری تعالیٰ میں وجود اجزا سے پہلے ہے
کیونکہ وہ علت غائی ہے اور علت مادی اور علت غائی کا اجزا
کو اگرچہ خارجی وجود میں علت مادی سے تاخر ہے مگر علم میں واضح
تقدم ہے۔ گویا کہ یہاں اس کا انعکاس ہے کہ اعلیٰ اسفل ہو گیا۔ اور
جب بات یہ ٹھہری تو علم میں اجزا کے تحقق سے پہلے اس مجموعی ہیئت کا
تحقق کیفیت عالم کی وجہ سے اجزا کے بہم پہنچانے کا استحقاق [illegible] عقل مقتضا
ہے۔ اور یہی عرض کیا گیا کہ صورت کے حسن کیلئے نہ صرف اجزاء حسنہ
کی ضرورت ہے بلکہ برے اور بدصورت اجزا جو کہ تراش و خراش
کے تقاضے سے [illegible] ہیں اور [illegible] حسن صورت کے حصول میں
ایسے ہی دخل رکھتے ہیں جیسا کہ خوبصورت اجزا۔ اور یہ بھی ظاہر
ہے کہ کفر و ایمان اور دیگر انسانی اخلاق اور ملکات کی طرح
مومن اور کافر کی ماہیت شخصیہ کے تقاضا [illegible] ہیں چنانچہ
ذکاوت اور غباوت حسن خلق اور بد خلقی، سخاوت و بخل شجاعت
اور بزدلی حلم اور غضب حیا اور بے حیائی وغیرہ خصائل اور
اخلاق وغیرہ کے درمیان اور ان خصائل [illegible]

---

۱ علت غائی [illegible] [illegible] کیلئے اسکی علت غائی ہے [illegible]
۲ [illegible] علت [illegible] اور علت تقدم ہو جائے مترجم

همچنین نیست ما بین ذات مؤمن و کافر وصف ایمانی و کفر تخییل
تخلل جعل غیر از خلاف و ملخ نه بوجه چنانچه جمله
هُدًى لِّلْمُؤْمِنِينَ
وَهُدًى لِّلْمُتَّقِينَ و آیت
وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ
وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ
نیز بر لزوم ذاتی مرتبه بالقوة ایمان و کفر اگر فهم بشود دلالت دارد
غرض چنانکه بهر بالعرض ما انها بالذات ناگزیر است
همچنین به فعلیت ما مرتبه بالقوة بکار بس اگر ایں قوة در
صاحبه قوة ذاتی است فبها ورنه بهر بالعرض ما ضرورت
ما بالذات است. مگر چنانکه بهر حرارت آتش در خارج ماخذ
و معدن دیگر نظر نمی آید و نظر بریں اتصاف ذاتی آں بآں
ظاهر و مسلم شد ایں جا نیز بهر ملکه کفر و ایمان چو دیگر ملکات
ماخذ و معدن دیگر بنظر نمی آید. نظر بریں اقرار وصف
ذاتی بودن ایں امر ضرور افتاد.

آری چنانکه بهر افروختن آتش دم زدن را مقرر ساخته
اند همچنین بهر افروختن نور ایمان و نار کفر طرح هدایت انبیاء
علیهم السلام و وساوس شیطانی و انسانی انداخته اند.
اندریں صورت خلق ایمان و کفر و علم و جهل و صدق
و کذب ابتداءً یعنی در مرتبه ملک نه تخلیق جداگانه صورت
بسته بلکه همان خلق ذوات اهل ایں ملکات مستوجب
ظهور ایں همه صفات در آں ذوات شد. و باز ایں ملکات
بمقتضائے اسباب محرکه که ایں جا بمرتبه دم زدن بهر آتش
باشد مصدر آثار معلومه از فعلیت ایمان و کفر شده
گردد و خ[illegible] خداوندی با بندگان پس از تحقق ذوات بندگان
است و پیدا است که هر شئی پس از تحقق خود استحقاق

میں اتنا تصور نہیں ہے ما بین مومن اور کافر کی ذات میں ایمان و کفر کے
وصف کے درمیان ... مگر کہیں یہ بات کو بنایا مگر خلق کی نسبت ہو چنانچہ جملہ
هُدًى لِّلْمُؤْمِنِينَ
وَهُدًى لِّلْمُتَّقِينَ اور آیت
وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ
وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ
بھی ایمان اور کفر کے مرتبہ بالقوہ کے ذاتی لزوم پر اگر فہم ہو دلالت کر رہے ہیں۔
غرض جیسا کہ ہر بالعرض کیلئے ما بالذات کے بغیر چارہ
نہیں ہے اسی طرح ہر فعلیت کیلئے مرتبہ بالقوہ درکار ہے بس اگر یہ
قوت، قوت والے میں ذاتی ہے تو ایجاب ورنہ ہر بالعرض کے
ما بالذات کی ضرورت ہے مگر جیسا کہ آگ کی حرارت کیلئے خارج
میں اور کوئی معدن اور ماخذ نظر نہیں آتا ہے اور اس خاصیت کے
ساتھ اس کے ذاتی اتصاف پر غور کرتے ہوئے مسلم ہو گیا یہاں
بھی کفر اور ایمان کے ملکہ کیلئے دوسرے ملکات کی مانند اور کوئی ماخذ
اور معدن دکھائی نہیں دیتا لہذا اس بات کے پیش نظر کہ ذاتی
وصف ہونے کا اقرار ضرور کرنا پڑا۔

ہاں جیسا کہ آگ جلانے کیلئے پھونک مارنے کو مقرر کیا ہے
اسی طرح ایمان کے نور اور کفر کی آگ کو بھڑکانے کیلئے اصلی ترتیب
انبیاء علیہم السلام کی ہدایت کی بنیاد اور شیطانی اور انسانی وسوسوں
کی بنیاد ڈالی ہے۔ اس صورت میں ایمان و کفر، علم و جہل
صدق و کذب کو پیدا کرنا ابتداء میں یعنی ملکہ کے مرتبہ میں دو
مرتبہ خلق میں جداگانہ صورت اختیار کی بلکہ ان اہل ملکات کی ذوات
کا وہی خلق ان ذوات میں ان تمام صفات کے ظہور کا مستوجب ہوا
اور پھر یہ ملکات اسباب محرکہ کے مقتضا کے مطابق جو یہاں آگ میں
پھونکیں مارنے کے مثل ہے ایمان اور کفر کی فعلیت کی وجہ سے
آثار معلومہ کا مصدر بن گئے۔ مگر خدا تعالیٰ کا [illegible]
خود ان کی ذاتوں کے تحقق کے بعد ہے اور ظاہر ہے کہ ہر چیز اپنے

بہم رساند. گو آں استحقاق ایں جا از قسم استحقاق فقراء بر اغنیاء و داخیاست نہ از قسم استحقاق بائع بر مشتری و اجیر بر مستاجر و استحقاق احتیاجا فاعلہ غیرونش را آں نخواہد نہ برعکس آں کہ آں وقت نشد گو ہی بلقیری زاند دمد دختیر کہ محروم ماند چنیں کاملی حلہ گراں بہا را دامن پاک دجنی بر نتابد

بالجملہ بندہ سراپا احتیاج را حاجت کلاں اگر ہست ہمیں حاجت ہدایت است. اندریں صورت بجائے ہدایت اگر [illegible] بروش اضلال فرمایند ایں دروغ محض بغرض [illegible] باشد [illegible] نیاید نہ بغرض رحمت وشفقت کہ کار رحمان است۔

الغرض خلق ہمہ ملک کذب وکفر وجہل قبل تحقق استحقاق [illegible] است نہ بعد آں تا اعانت آں خلاف استحقاق آں باشد و موجب بے رحمی [illegible] شود. آری طلب حالی شخص اگر بر کہ بوجہ احتیاج آں بآں چنانچہ معروض شد ہویدا است دلیل آنست کہ خلق کفر و کذب نیز منجملہ آثار رحمت او تعالیٰ است و پس ازیں اگر فضلیت جہل مرکب در طبیعت باشد از نارسائی ذہن او است یعنی جائیکہ ذہن وفہم دیگراں مے رسد ذہن وے نرسد و فضلیت جہل مرکب کہ بوجہ تلبیط خداوندی و تلبیس او تعالیٰ باشد نعوذ باللہ من امثال ہذہ الاقوال نسبت آں منتسب بنقصان خود او انتسابش بسوئے او تعالیٰ باشد اندریں صورت بجز آں کہ ایں کذب او تعالیٰ شانہ [illegible] صفت رحمت [illegible] عدم [illegible] و عدم وجود دیگر چہ باشد. باقی ماند [illegible] از اسماء حسنیٰ او منزہ مطلق است [illegible] منزہ [illegible] آں کہ [illegible] نباشد [illegible]

حقیقت میں آنے کے بعد کوئی حق حاصل کرتی ہے اگرچہ وہ مستحق ہونا یہاں پر فقرا کا مالداروں پر حق رکھنے والوں پر استحقاق کی قسم سے ہے نہ کہ بائع کے مشتری پر اور مزدور کے کام کرانے والے پر استحقاق کی قسم سے اور استحقاق خیر کے فیض اور اس کے نہ کرنے کی مزمت کو چاہتا ہے نہ کہ دیکھے برعکس اس [illegible] وقت کسی کو خیر [illegible] جانے [illegible] محروم رہ جاتا ہے اور اسی طرح کسی قیمتی حلہ کو کسی چاک داماں کو دامن برداشت نہیں کر سکتا۔

بالجملہ سراپا احتیاج بندے کو اگر کوئی بڑی حاجت ہے تو وہ یہی ہدایت کی حاجت ہے۔ اس صورت میں ہدایت کی جگہ اگر اس طرف سے [illegible] گمراہ فرمائیں تو یہ دروغ محض عزت کی غرض سے ہو گا [illegible] کسی سے نہیں ہو سکتا نہ کہ راحت اور شفقت کی غرض سے جو کہ رحم کرنے والوں کا کام ہے۔

الغرض کذب، کفر اور جہل [illegible] استحقاق کے تحقق سے پہلے ہے نہ کہ اس کے بعد تاکہ اس [illegible] اس کے استحقاق کے خلاف ہو اور بے رحمی کا موجب سمجھا جائے۔ اس جو معالم [illegible] حال سے ان صفات ذمیمہ کو طلب کرنا جو [illegible] کی طرف احتیاج کی وجہ سے جیسا کہ عرض کیا گیا ظاہر ہے اس بات کی دلیل ہے کہ کفر اور کذب کی تخلیق بھی منجملہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہے اور اس کے بعد بھی اگر جہل مرکب کا [illegible] وجود کسی طبیعت میں ہو تو یہ اس کے ذہن کی نارسائی کی وجہ سے ہے۔ یعنی جس جگہ کہ دوسروں کا ذہن اور عقل پہنچتے ہیں اس کا ذہن نہیں پہنچا ہے اور ایسے جہل مرکب کا [illegible] جو خداوندی تلبیط اور اس کی تلبیس کی وجہ سے ہو ہم ان اقوال سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اس کا ظاہر ہونا اس کے ملکہ کے نقصان کے ساتھ متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی۔ اس صورت میں بجز اس کے کہ یہ اس بلند شان خدا کا کذب صفت رحمت [illegible] ہے [illegible] عدم علم اور عدم وجود [illegible] اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے

نفراو دوست بلکہ منزہ کہ بغرض نفع رسانیدہ شود مثل شفقت
ذکی نیز از اقسام اوست۔

غرض دریں اسم پاک دلالت بر بے رحمی نیست تا در
تسلیم ایں غرض احتمال بدلی پیدا شود بلکہ ایں ضرر رسانی
نیز از تحریکات رحمت بے پایاں اوست و بریں قدر ہم
شواہد نقلی گواہ اند و ہم دلائل عقلی دلالت دارند و در بسم اللہ
والحمد للہ آوردن رحمن پس از اسم ذات مشیر باآں
است کہ رحمت اقدم صفات اوست۔ باز ارشاد

سَبَقَتْ رَحْمَتِیْ عَلٰی غَضَبِیْ

ایں اشارہ را تفسیر فرمود۔ و بر تقدم او خاص بر صفت
غضب کہ اسم ضار از پیشکاران اوست دلالت نمود۔ و
ظاہر است کہ دریں مواطن ایں تقدم و تاخر نہ
بہ تقدم و تاخر زمانی راست می آید نہ بر تقدم
و تاخر مکانی چنانچہ ظاہر است۔ و ہمچناں تقدم و
تاخر بالشرف ما نیز دریں جا مساغ نیست کہ ایں قسم فرق
مراتب در اختیار و ترک و رد و قبول بکار آید۔ یعنی ہر کرا
از خواستگاران نوکری مثلاً اقدم بالشرف دیدند آنرا بنوکری
گرفتند و ہر کرا کمتر ازاں فہمیدند آنرا جواب دادند و ظاہر
است کہ ایں رد و قبول دریں جا متصور نیست کہ صفات او
تعالیٰ ہمہ مقبول و برگزیدہ اند یکی ہم متروک و مردود نیست
آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چناں کہ در دیگر صفات
مثل علم و مشیت و ارادہ مثلاً بالبداہت بنظر می آید۔
البتہ ایں سبقت بکرسی می نشیند لیکن اندریں صورت اقدم
را علت و حاکم مؤخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور
ضرور۔ آری شاید تعدد اجتماع رحمت و غضب کہ در بحث

تو اس کا کام مطلق منزہ ہے یا کہ نہ صرف خاص منزہ بلکہ وہ منزہ کہ کسی
صورت میں بھی اس سے نفع کی امید نہ ہو اس کے افراد میں سے ہے بلکہ وہ
منزہ مراد ہے جو کسی کی غرض سے پہنچایا جائے جیسے ہمدردی کو آپریشن بھی تو
کے اقسام میں سے ہے۔

غرض اسم پاک نامہربانی پر دلالت نہیں کرتا تاکہ اس
کی اس غرض کے مان لینے میں دل میں کوئی تامل پیدا ہو بلکہ یہ ضرر
پہنچانا بھی اس کی بے انتہا رحمت کی تحریکات میں سے ہے اور اتنی
بات پر نقل کے گواہ بھی موجود ہیں اور عقل کے دلائل بھی دلالت کرتے ہیں
اور بسم اللہ اور الحمد للہ میں اسم ذات (یعنی اللہ) کے بعد رحمن کا لانا اسکی
طرف مشیر ہے کہ رحمت اسکی سب سے زیادہ مقدم صفات میں سے ہے
پھر ارشاد " میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی " میں
اس اشارہ کی تفسیر فرما دی اور اس کے صفت غضب سے مقدم
ہونے پر کہ ضار کا اسم اس کے چیلوں میں سے ہے رہنمائی کر
دی۔ اور ظاہر ہے کہ ان مواقع میں یہ تقدم اور تاخر نہ تو تقدم و
تاخر زمانی پر چسپاں ہوتا ہے نہ تقدم و تاخر مکانی پر۔
چنانچہ ظاہر ہے اور ایسے ہی شرف کی وجہ سے تقدم و تاخر کے
لئے بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کہ اس قسم کا فرق مراتب اختیار و ترک
اور رد و قبول میں کام آیا کرتا ہے یعنی جب کسی کو نوکری کے طلبگاروں
میں سے فضیلت کے اعتبار سے زیادہ مقدم دیکھا اسکو
نوکری میں لے لیا اور جب کسی کو اس سے کمتر سمجھا اسکو انکار کر دیا۔
اور ظاہر ہے کہ یہاں یہ رد اور قبول متصور نہیں ہے کیوں کہ اللہ
تعالیٰ کی تمام صفتیں مقبول اور پسندیدہ ہیں۔ ایک بھی چھوڑ دینے
اور رد کر دینے کے قابل نہیں ہے۔ اگر صفات خداوندی کی
تقدم (آگے ہونا) اور تاخر ذاتی (پیچھے ہونا) مانیں جیسا کہ دوسری
صفات مثلاً علم مشیت اور ارادہ میں بدیہی طور پر نظر آتا ہے تو
یقیناً یہ سبقت اپنی کرسی پر ٹھیک بیٹھتی ہے۔ لیکن اس صورت میں
مقدم کو مؤخر کی علت اور اس کا حاکم کہنا ضروری ہے اور مذکورہ

افروختگی مذکور متحقق است دشوار افتد. بهر رفع این دشواری یادگاری نمانده تادیب و تربیت نفس خویش و دیگران می باید کرد. آن جیساکه یاد شد واو شاد در پیرایهٔ غضب چه رحمتها است که در بر نیداشت واگر: «عقل بعض بر سیم تقریر جواب ش این است که

در خزانهٔ خداوندی همه خیر و برکت است شر و نقصان را بآن بارگاه مقدس رسائی نیست چه خزانهٔ او تعالی همین وجود و کمالات وجود و آثار او است که یقین از صفات او تعالی باشند و پیدا است که دران خزانه عیب و نقصانی باشد اول آن صفات او تعالی باو لازم آید پس اگر ازان خزانه بنده بیچاره لوازمی داده که آن غیب از نور خود بزمین حواله کرد رحمت باشد چه دادن خیر هم اگر رحمت نباشد باز چه باشد معنی رحمت همین است که حاجتمندان را بداد و دهش نوازند یا نوازش خواهند و ظاهر است که مخلوق همه تن محتاج اند و بهر چیز نقیر از هر پهلوی حقائق او شان احتیاج نمایان است بدین صورت اولین حرکت که ازان طرف بظهور آید یعنی اولین فعلیکه صادر شده همین ایجاد و اعطاء وجود و توابع آن است و سلب واخذ اگر متصور است پس از اعطاء متصور است آری اگر از خانه دگر بعد پیدائی ممکنات را این کمالات بدست می آمد گنجائش اخذ و سلب قبل اعطاء هم ممکن بود لیکن چون قصه این چنین است ذات را منشا بجز ذات با برکت ام خاوندی باعتبار غیری نماند شد چه قبل ایجاد ممکنات نه ممکنات را وجود است نه غیر آنها را از منشاء ذات و برات تا شوند این سخت و تحرک آن را بنام آن و تنه آری اگر بعد تمت تقدم است علم را تقدم است ... علم میان ممکنات را تقدم است ـ اما این

تحریک کا اقرار بھی لازم ہے ہاں رحمت اور غضب دونوں کے بیچ جو ایک تصور ہے مذکورہ تحریک کے اقرار کی صورت میں متحقق ہے دشوار ہو جاتا ہے اس دشواری کو دور کرنے کیلئے دوسروں کی اور اپنی تربیت اور تادیب لازمی ہے یاد ہوگا پیرایۂ غضب میں کتنی ہی رحمتیں ہوں گی بلکہ رحمتیں ہی ہوں گی غصہ کے پیرایہ میں بعض اوقات عقل ہے تو بعض پہلے اسکے جواب کی تقریر یہ ہے

خدا کے خزانے میں تمام بھلائیاں اور برکتیں ہیں شرارت اور نقصان اس کی مقدس بارگاہ میں رسائی نہیں ہے کیوں کہ خدا تعالیٰ کا خزانہ یہی وجود اور وجود اور وجود کے کمالات اور ان کمالات کے آثار ہیں جو کہ یقیناً اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ہے تو یہ ظاہر ہے کہ اگر اس خزانے میں کوئی عیب یا نقص ہوگا تو پہلے اس عیب اور نقص کیساتھ اللہ تعالیٰ متصف ہو یہ لازم آتا ہے پس اگر اس خزانے سے بندے کو بھی اسی طرح بخشش فرمائیں جیسا کہ سورج نے اپنے نور کو زمین کے حوالے کیا ہو تو یہ رحمت ہوگی کیونکہ خیر کا دینا بھی اگر رحمت نہ ہوگا تو اور کونسی چیز رحمت ہوگی رحمت کے یہی معنی ہیں کہ ضرورتمند لوگوں کو سخاوت اور بخشش سے نوازیں یا نوازنا چاہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوق سرتاپا محتاج ہے اور ہر صورت میں فقیر ہو مخلوق کے حقائق کے ہر پہلو سے احتیاج نمایاں ہے اس صورت میں سب سے پہلی حرکت جو اس طرف سے ظہور میں آتی ہے یعنی سب سے پہلا فعل جو کہ صادر ہوا یہی ایجاد اور وجود دادن وجود کے تابع ہے عالی چیزوں کی بخشش ہے اور کسی چیز کا چھین لینا اور لے لینا اگر خیال میں آسکتا ہے تو بخشش کے بعد ہی خیال میں آسکتا ہے ہاں اگر کسی دوسرے کے گھر سے بھیک مانگ کر یہ کمالات حاصل ہوتے تو دے لینے اور چھین لینے کی گنجائش عطا کرنے سے پہلے بھی ممکن تھی لیکن جب قصہ اس طرح ہے تو رحمت کا منشا ذات با برکت کے سوا کوئی دوسری چیز کسی غیر کے سبب نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ممکنات کی ایجاد سے پہلے نہ تو ممکنات کا وجود ہے اور ان کے غیر بجز ذات خداوندی جو منشا ہو ان میں سے کوئی صفت ہو ... اس صفت سے شروع ہو ... کو ... سے ... نہیں

صورت علت فاعلی رحمت ذات بحت باشد، و علت قابلی آن معلومات آں و سلسلہ محرک الحق و اسطہ فی الثبوت و ظاہر است کہ ایں جملہ سامان از ازل تا ابد بیک حال و یک منوال باشد. احتمال زوال نیست تا کو تو بے قراری و تعطل رحمت بدل ذخیرہ کنند و نظر بریں سلب و اخذ اگر باشد از آثار رحمت و تحریکات او باشد. نہ از تردیدات بہ رد.

بالجملہ علت تامہ از معلول خود قطع نتواں کرد و معلول از علت خود تخلف و منقطع نشود. نظر بریں دوام فعلیت رحمت در ہر دورہ ضرور است. آرے گاہی در قابلیات تضاد باشد و گاہی در مقبولات. در اول تقدم اشرف سرمایہ ترجیح باشد. و در ثانی مزید قابلیت مرجح آید. مثال اول واقعہ شگافتن دمل است یعنی بیمار و تیمار دار و طبیب و یاران غمگسار ہمہ را نظر رحمت بر ہمہ جسم بیمار است. اما دل و جسم باقی در بارہ قبول رحمت متضاد اند اگر دل را نگاہ دارند ہمہ جسم مثلاً فاسد می شود. اگر جسم را نگاہ داشتن خواہند شگافتن ضرور است.

و مثال ثانی قصہ آفتاب و شیشہ ہای آتشیں و غیر آتشیں است یعنی از طرف آفتاب ہمہ بیک مرتبہ افتادہ اند. اما قابلیت شیشہ آتشیں خلاف احراق باو رسانید و شیشہ ہای دیگر ہمچناں محروم ماندند.

غرض گاہی رحمت با اشرف موجب غضب بر دیگراں می گردد. آں اشرف ہماں شخص اکبر باشد یا کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیاء و اولیاء کہ ہیں گاہی ایصال نفع

گویا یہاں اگر رحمت پر اولیت ہے تو ظلم کو اولیت حاصل ہے یعنی ممکنات کی احتیاج کے جانب تو تقدم حاصل ہے اس اعتبار سے رحمت کی علت فاعلی خدا کی ذات ہوگی اور اسکی علت قابلی اسکی معلومات ہونگی اور تحریک میں اوسنے واسطہ فی الثبوت ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ تمام سامان ازل سے ابد تک ایک ہی حالت اور ایک ہی طریقے پر ہونگے اس کے زائل ہونے کا احتمال نہیں ہے تاکہ بیکاری کا توقع اور رحمت کے تعطل کی توقع دل میں رکھیں۔ بس سکے مد نظر چھین لینا اور دے دینا اگر ہوگا تو اسکی تحریکات اور رحمت کے آثار میں سے ہوگا۔ نہ رد کے ذریعہ تردیدات میں سے۔

الحاصل علت تامہ کو اپنے معلول سے جدا نہیں کر سکتے اور معلول اپنی علت سے جدا اور منقطع نہیں ہو سکتا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے رحمت کے عمل کی ہمیشگی ہر دور میں ضروری ہے۔ ہاں کبھی قابلیات میں تضاد ہوتا ہے اور کبھی مقبولات میں۔ اول یعنی قابلیات میں تقدم یا اشرف ترجیح کا سبب ہوتا ہے اور دوسرے یعنی مقبولات میں مزید قابلیت مرجح ہوتی ہے۔ پہلی کی مثال دمل کے اپریشن کا واقعہ ہے یعنی بیمار اور تیمار دار اور ڈاکٹر اور غمگسار دوست سب کی عنایت کی نگاہیں بیمار کے تمام جسم پر لگی ہوتی ہیں لیکن دل اور باقی جسم قبول رحمت کے بارے میں متضاد ہیں۔ اگر دل کو بچا دیں گے تو تمام جسم ہی تباہی کے منہ میں جا پڑیگا اور جسم کو محفوظ رکھنا چاہیں تو اس کا آپریشن ضروری ہے۔

اور دوسری یعنی مقبولات میں تضاد کی مثال آفتاب اور آتشی اور غیر آتشی شیشوں کی ہے یعنی آفتاب کی طرف سے تمام شیشے ایک ہی درجے میں واقع ہوتے ہیں کہ سب پر اپنی روشنی ڈالتا ہے لیکن آتشی شیشہ کی قابلیت نے اسکو جلا ڈالنے کی خلافت دلائی اور دوسرے غیر آتشی شیشے جلا ڈالنے کی لذت سے محروم رہے۔

غرض کبھی اشرف پر رحمت کرنا دوسروں پر غضب کا موجب بن جاتا ہے وہ اشرف وہی شخص اکبر ہے جیسے ہیئت عام یا ہوتا ہے یا بنی آدم کی اولاد میں سے کوئی اور مثلاً جیسے انبیاء و اولیا

روحانی مضاد نفع جسمانی باشد. اندریں صورت آں نفع را بگیرند مثلاً عافیت را یا اولاد را و یا مال را و آں نفع روحانی مثلاً مقامات و مدارج رفیعه را باو کرامت فرمایند و همیں طور ممکنات جمه با خداوند جل مجده نسبت واحده دارند اما از فرق قابلیت یکی نبی و ولی گردید. و دیگران را همچناں محروم داشت.

بالجمله ضررے که از رحمٰن مطلق به بندگان مے رسد و غضبیکه ازاں درگاه رحمت بایں طرف بجوش می آید همه از آثار رحمت او تعالیٰ باشد اندریں صورت ضرر محض که هیچ نفع بعا قبت او نه بسته باشد ازاں رحمٰن متصور نیست پس حال کذب در دین که همیں ضرر محض است بنسبت او تعالیٰ خیالی است محال و اگر کسی را دریں دعویٰ که کذب در دین و تلبیس در شرع ضرر محض است و هیچ نفع باو مرتبط نیست تردد باشد جوابش ایں است بشنو.

جواب بعد کذب خداوندی در دین ظاهر است که هدایت راه حق اصلاً ممکن نیست. چه دین نام مرضیات حق است و پیدا است که مرضیات و غیر مرضیات مالیزیے اظهار بالبنسته فهم نمی توانستند رسید تا به مرضیات و غیر مرضیات او تعالیٰ چه رسد پس چوں خود خداوند کریم مرضی را غیر مرضی نام نهاد و غیر مرضی را لقب مرضی داد طریقه اطلاع آں یا یقیں مسدود شد. باز اگر مواخذه فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت. و اگر هیچ در پرسیدند فرق مرضی و غیر مرضی غلط برآمد چه ایں فرق لازم است که موجب فرق معامله فیما بیں خداوند تعالیٰ و بندگان او باشد و کم از کم از مراتب ایں فرق ایں است که به موافق مرضی راضی شوند و به مخالف آں خوش گردند ... ست که ... تی انتہا

اشرف ہوتے ہیں۔ اسی طرح کبھی روحانی فائدے پہنچانا جسمانی فائدے کے خلاف ہوتا ہے اس صورت میں اس فائدے کو چھین لیتے ہیں۔ یعنی عافیت کو یا اولاد کو یا مال کو اور وہ روحانی نفع مثلاً بلند مقامات اور درجات بلند بندے کو عطا فرما دیتے ہیں اور اسی طریقے سے تمام ممکنات خداوند جل مجدہ سے نسبت واحدہ رکھتے ہیں لیکن فرق استعداد کی وجہ سے ایک نبی اور ولی بن گیا اور دوسروں کو اسی طرح محروم رکھا۔

الحاصل جو ضرر کہ اس رحمٰن مطلق کی طرف سے بندوں کو پہنچتا ہے اور وہ غضب جو اس درگاہ رحمت سے اس طرف کو جوش میں آتا ہے سب اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں خالص ضرر جس کے آخر میں کوئی فائدہ مرتب نہ ہو اس رحمٰن سے خیال میں بھی نہیں آ سکتا ہے۔ لہٰذا دین میں کذب کا حال جو کہ یقیناً خالص ضرر ہے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایک خیال محال ہے اور اگر کسی کو اس دعوے میں کہ دین میں کذب اور شریعت میں تلبیس خالص ضرر ہے اور اس سے نفع کو کوئی حصہ وابستہ نہیں ہے تردد ہو تو اس کا جواب یہ ہے۔

جواب دین کے بارے میں نعوذ باللہ خدا کے کذب کے بعد ظاہر ہے کہ راہ حق کی ہدایت قطعاً ناممکن ہے کیونکہ دین تو اللہ کی مرضیات کا نام ہے اور واضح ہے کہ ہماری پسندیدہ اور غیر پسندیدہ چیزیں بھی ہمارے ظاہر کرنے کے بغیر مشہور نہیں ہو سکتیں تو اس اللہ تعالیٰ کی مرضیوں اور نامرضیوں تک رسائی کیا ہو سکتی ہے پس جب اللہ تعالیٰ نے ہی مرضی کا نام غیر مرضی رکھ دیا اور غیر مرضی کو مرضی کا لقب دے دیا تو اسکی اطلاع کا طریقہ یقیناً مسدود ہو گیا پھر اگر مواخذہ کریں تو ضرر کا خالص ہونا خود واضح ہو گیا اور اگر کوئی مواخذہ نہ کیا تو مرضی اور نامرضی کا فرق غلط نکلا کیونکہ یہ فرق جو کہ خداوند تعالیٰ اور اسکے بندوں کے درمیان فرق کا موجب ہے لازم ہے اور اس فرق کے درجوں میں سے کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جو چیز مرضی کے موافق ہو اس سے راضی ہو جائیں اور جو مخالف مرضی

اختیار کہ اندیشہ از گردش روزگار ندارد و وہم افلاس جانش بلب نیارد چہ قدر موجب کامیابی ما است و ہمچنیں ناخوشی ایں چنیں بادشاہ بادشاہاں کہ نہ پاس کسی دارد و نہ ہراس از کس چہ بلا سرمایہ رنج و حیثیاتی ما است وایں خیال کہ از افعال و احوال بندگاں فعلی و حالی نہ موافق مرضی است و نہ مخالف رضائے او تا نوبت بایں کامیابی و بے تابی رسد ناشی ازاں است کہ خدا تعالی را نہ علیم بہر حال و ہر کار مے دانند و نہ قدیر صاحب اختیار۔

رابطۂ قدیم و حادث ما اگر دریابیم خود بخود آشکارا شود کہ علم او از ہمہ علوم پیش است و قدرت او از ہمہ قدرت ما بیش۔ علوم و قدر تہائے ما ہمہ انتزاعیات علم و قدرت او تعالی اند و جملہ کمالات ما بکمالات او تعالی ربطی دارند کہ گرم نور را کہ محیط آفتاب است۔ یعنی حاصل اجتماع اشعہ خارجہ ما زاں بنور زمین چناں کہ ایں ناشی ازاں است و آں منشاء انتزاع ایں ہمچناں کمالات ما ناشی ازاں باشند و او منشاء انتزاع کمالات ما۔ و ایں ہم پیدا است کہ حسن و قبح ہیاکل ممکنہ بچو فرق دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال از لوازم ذات آں ہیاکل است بانکشاف ہیاکل ممکنہ و تقطیعات امکانیہ انکشاف ایں فرق نیز ضروری است و ظاہر است کہ پسند آمدن حسن پس از انکشاف و ناپسند آمدن قبیح از ضروریات است و چوں قصہ ایں چنیں است قدرت تامہ چرا بیکار خواہد شد۔ بالضرور کار خود کرد و چہ علت تامہ محرک او تمام اجزاء موجود بمقتضائے ایں پسند آمدن و ناپسند آمدن ہر یکے را بطوری جدا زیر قبضہ خواہد گرفت۔

ہو اس سے ناخوش ہوں۔ مگر ظاہر ہے کہ صاحب اختیار کی خوشی جو کہ زمانہ کی گردش کا کوئی اندیشہ نہیں رکھتی اور افلاس کا وہم اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا کس قدر کامیابیوں کا موجب ہوگا اور اسی طرح ایسے بادشاہوں کے بادشاہ کی ناخوشی جو نہ کسی کا لحاظ کرتا ہے اور نہ کسی سے اسکو خوف ہے وہ کس قدر سخت رنج اور بے چینیوں کا سامان ہے اور یہ خیال کہ بندوں کے حالات اور افعال میں سے کوئی فعل اور کوئی حال نہ تو مرضی کے موافق ہے اور نہ اسکی رضامندی کے مخالف کہ اس کامیابی اور بے چینی تک نوبت پہنچے اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ خداوند تعالی کو ہر حال اور ہر کام کا جاننے والا، جانتے ہیں اور نہ اسکو صاحب اختیار قدرت والا سمجھتے ہیں۔

اگر قدیم اور حادث کے تعلق کو معلوم کر لیں تو خود بخود ظاہر ہو جائے گا کہ اس کا علم تمام علوم سے پہلے ہے اور اسکی قدرت تمام قدرتوں سے زیادہ ہے۔ ہم سب کی قدرتیں اور علوم اللہ تعالی کی قدرت اور علم سے نکلے ہیں اور ہمارے تمہارے تمام کمالات اللہ تعالی کے کمالات سے تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ نور کا کہ جو کہ آفتاب کو محیط ہے یعنی خارج ہونے والی کرنوں کے مجموعہ کے حاصل کو زمین کے نور کے ساتھ۔ جیسا کہ یہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے ظاہر اور وہ آفتاب اس زمین کے نور کے نکلنے کا منشا ہے اسی طرح ہمارے کمالات اللہ تعالی کے کمالات سے نکلے ہیں اور اللہ تعالی کے کمالات ہمارے کمالات کا منشائے انتزاع ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ امکان کی صفت رکھنے والی شکلیں، دائرے اور مثلث وغیرہ شکلوں کے فرق کی طرح ان شکلوں کی ذات کے لوازم میں سے ہیں۔ ممکنہ شکلوں اور ممکنہ تقطیعات کے علم سے اس فرق کا واضح ہونا بھی ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ کسی اچھی چیز کا پسند آنا انکشاف کے بعد اور قبیح کے ناپسند ہونا ضروری امور میں سے ہے اور جب قصہ اس طرح ہو تو قدرت تامہ کیوں بیکار بیٹھے گی یقیناً اپنا کام کرے گی کیونکہ قدرت کی حرکت میں لانے کی علت تامہ کے تمام اجزاء موجود اس پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کے مقتضا کے مطابق ہر ایک کو جدا طریقہ پر اپنے قبضہ کے نیچے لے گی۔

چوں ازیں ہمہ فارغ شدیم باز پس نماید رفت۔
در صحبت کذب فی الدین مال منافع آخرت معلوم شد
باقی ماند منافع دنیا حال آں نیز نزد اہل عقل واضح
است چہ حقائق اشیاء از تبدل ابتداء او منہ متبدل
نشوند۔ آتش در ہر زمان و مکان یا وہاں بہر حال آتش
است و ہمچنیں لوازم ذات از تبدل مذکور مورد تغیر
نشوند۔ پس چوں خدا تعالیٰ ہموں است کہ بود
و حقائق ممکنہ ہماں ہستند کہ بودند باز دنیا و آخرت
ہمہ در قبضۂ اقتدار او تعالیٰ است۔ اندریں صورت
ہماں آتش در کاسہ باشد و ہمیں است کہ فرمودہ اند
مَا اَصَابَکُمْ مِّنْ مُّصِیْبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتْ اَیْدِیْکُمْ۔
لیکن در صحبت صدق در فی الدین راہ دنیا ت بلال
منصور بود۔ در صورت کذب ہمہ برابر شدند۔ نظر بریں
توقع آں الطاف ہم نماند کہ بوجہ اعمال صالحہ صلحا
نثار عالم بود۔ و باختلاط آں با مصیبات مذکورہ حال
عالم چناں می شود کہ باختلاط نزد دخان حال
مکان۔ بلکہ اندریں صورت ہر کس گرفتار مصیبت
باشد و نام راحت ہم نشود۔

واین ما ہم بگذارید احکام خداوندی از روح تا
بدن و از اعمال تا اموال ہمہ را فرا گرفتہ بنسبت
ہر یکے حکمی است جدا۔ غرض دین را وسعتیست از بس تا
انزال و مراعات آں احکام در معاملات بالیقین تدبیری
است کہ جوار فساد و کمک نقصانات دنیا را برہم زند۔
چنانچہ از ملاحظہ احکام متعلقہ معاملات نکاح و بیوع و
اجارات ہویدا است، غرض مقصود احکام اسلام
تمام انتشار اہم است۔ اگر بالفرض والتقدیر دریں
اقوال عرف بدروغ راہ نیابند ایں ہمہ رفاہ مبدل

جب کہ ان باتوں سے فارغ ہو گئے تو پیچھے کی طرف لوٹنا چاہئے۔
دین میں جھوٹ کی صورت میں آخرت کے منافع کا حال معلوم
ہو چکا۔ اب دنیا کے منافع تو ان کا حال بھی عقلمندوں کے نزدیک واضح ہے
کیونکہ اشیاء کی حقیقتیں حرکات اور زمانوں کے بدلنے سے نہیں
بدلتیں۔ آگ اس زمان و مکان میں ہو یا اس میں بہر حال وہ آگ
ہے اور اسی طرح ذات کے لوازم مذکورہ تبدیل سے نہیں بدلتے
ہیں۔ پس جب خداوند تعالیٰ وہی ہے کہ تھا اور حقائق ممکنہ وہی
ہیں کہ تھیں، پھر دنیا اور آخرت تمام اللہ تعالیٰ کے قبضۂ اقتدار
میں ہیں تو اس صورت میں وہی آتش در کاسہ باشد والا
مضمون ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ فرمایا ہے
جو مصیبت تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے ہاتھوں کی کمائی سے ہے۔
لیکن اللہ تعالیٰ کے دین میں صدق کی صورت میں سعادت دنیا
کی راہ پالی منصور ہے۔ ورنہ کذب کی صورت میں سب برابر ہو جاتے
ہیں۔ اس بنا پر ان مہربانیوں کی توقع بھی نہ رہے گی جو کہ صالحین
کے نیک اعمال کی وجہ سے عالم پر نچھاور تھیں۔ اور ان
مہربانیوں کے مذکورہ مصیبتوں سے مل جانے پر عالم کا حال ایسا ہو جاتا
جیسے دھوئیں کے ملنے سے مکان کا حال ہو جاتا ہے بلکہ اس
صورت میں ہر شخص مصیبت میں گرفتار ہو جائیگا اور راحت کا نام بھی نہ رہیگا۔
اور اس کو بھی چھوڑیئے اور یوں سمجھئے کہ خداوندی احکام
روح سے لیکر جسم تک اور اعمال سے لیکر اموال تک تمام کو احاطہ
کئے ہوئے ہیں اور روح اور جسم اور اعمال اور اموال ہر ایک کے
ساتھ جدا حکم متعلق ہے۔ غرض دین کو یہاں سے وہاں تک وسعت
حاصل ہے اور ان احکام کو معاملات میں ملحوظ رکھنا یقیناً ایک
ایسی دانائی ہے کہ جس سے دنیا کے ہر قسم فسادات اور نقصانوں
کی جڑیں اکھڑ کر پھینک دی ہیں جیسا کہ نکاح، خرید
فروخت اور اجاروں سے متعلق احکامات کا مطالعہ کرنے سے واضح
ہے۔ غرض مقصود نظام اور احکام اسلام تمام مخلوق کو

بآزار شود۔ و اگر بالفرض نفعی بہر کدامی حضرات سے
بپایاں رسید چہ رسید۔ یک لاکھ روپیہ گرفتہ اگر خرمہرہ
عوار کردند چہ گردند و باز آں نفع را بمقابلہ آزار
دارا نبوار نہند ایں نسبت یک طرف باوج بلند و از
یک طرف بحضیض پست خواہد رسید
پس ازدو نفع خرمہرہ ہمہ آزار محض باشد
بالجملہ بعد تسلیم انکشاف حسن و قبح و وجود قدرت
عدم نفوذ مشیت خدا را جز کساں آید کہ از عقل
بہرہ نماندہ۔ ایں است حال نفع و ضرر کذب خداوندی
بنسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند و ہم دگر آں اینکہ
اگر نفع افراد بنی آدم بایں کذب گرہ خوردہ باری چہ
عجب کہ نفعی در حق شخص اکبر در ودیعت نہادہ
باشند۔

جوابش اینست کہ دریں قدر موافق و مخالف ہمہ یک
زباں اند کہ ظلم و آزار و امثال ایں کار قبیح بالذات اند
بالذات خود حسنی در بر ندارند۔ اگر حسنی غازہ روی آنہا
است ہمہ بالعرض باشد نہ بالذات مگر آں غیر در صورت
مفروضہ ہیئت مجموعی شخص اکبر باشد حال او اینست
کہ او بہ ایجاد انواع قوی و ملکات آنہا تکمیل یافت۔
پس اگر فعلیتی بظہور آید ہمہ از آثار آں باشد
و اجزاء آں۔ مثلاً چشم و گوش وغیرہ قوی ما وشما را
عنایت کردند۔ مرتبہ قوت ایں قوی از اجزاء ما است۔
اما ایں آثار آنہا یعنی دیدار و استماع را از اجزاء او شمردن
کار خرد مندان نیست۔ خبر از بے خبری مے دہد۔

چوں حال آثار مذکورہ ایں است کہ اطلاق اجزاء او

آرام پہنچاتا ہے۔ اگر بالفرض والتقدیر اس قسم میں اس طرف
دو ایک سے رو گردانی کریں تو یہ تمام آسائش تکلیف میں بدل جائیگی
اور اگر بالفرض بے انتہا نقصانات کے ساتھ کوئی نفع پہنچا تو کیا پہنچا
ایک لاکھ روپیہ لیکر اس کے بدلے میں اگر ایک کوڑی دے بھی دی
تو کیا دیا اور اگر اس نفع کو جسم کے آزار کے مقابلے میں رکھیں تو یہ
نسبت ایک طرف بلندی کے نقطۂ اوج کو اور دوسری طرف
تحت الثریٰ کو پہنچ جائیگی۔ لہٰذا ایک کوڑی کے مقابلے میں رکھنے
کے بعد تمام آزار محض آزار ہو جائینگے۔ حاصل اچھائی اور برائی
اور قدرت کے وجود کے ظاہر ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد خدا
کی مشیت کا ان میں نفوذ نہ ہونے کا خیال انہی لوگوں کو آتا ہے
جو عقل سے بہرہ ور نہیں ہیں یہ ہے بنی نوع انسان کی طرف خداوندی
کذب کے نفع اور نقصان کا حال باقی رہا دوسرا وہم یہ کہ اگر بنی آدم
کے افراد کا نفع اس کذب سے وابستہ نہیں تو کیا عجب کہ ایک خاص نفع
مجموعہ ہیئت عالم کے حق میں اللہ تعالیٰ نے ودیعت رکھا ہو۔

جواب شبہ

اس کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات میں موافق اور مخالف
سبھی تو ایک زبان ہیں کہ ظلم اور آزار اور اسی جیسے
کام قبیح بالذات ہیں ذات کے اعتبار سے قبیح ہیں اور بذات خود کوئی
اچھائی اپنے اندر نہیں رکھتے اگر کوئی حسن انکے چہرے کی زینت ہے
تو سب بالعرض ہوگا نہ کہ بالذات لیکن وہ غیر صورت مفروضہ میں
مجموعہ عالم کی مجموعی شکل ہوگی۔ اس کا حال یہ ہے کہ وہ انواع اور
انکے ملکات اور قوتوں کی ایجاد سے مکمل ہوا۔ اس کے بعد اگر کوئی
فعلیت ظہور میں آئے تو تمام اس کے آثار سے ہوگی جیسے اس کے اجزاء
سے مثلاً آنکھ، اور کان وغیرہ قوتیں ہمیں اور تمہیں اللہ تعالیٰ نے عنایت
کیں۔ لہٰذا ان قوتوں کی قوت کا مرتبہ ہمارے اجزاء میں سے ہے۔ لیکن
انکے ان آثار یعنی دیکھنے اور سننے کو اجزاء میں سے شمار کرنا عقلمندوں کا
کام نہیں ہے بلکہ بے عقلی کی خبر دیتا ہے۔

جب آثار مذکورہ کا یہ حال ہے کہ اجزاء کو شمار کرنا درست

بیان درست نیست حالاں کہ خود از ذات و صفات او ناشی است۔ و از اطلاق اجزاء بر عوارض خارجیہ کہ از خارج ناشی شدہ بایں طرف آمدہ اند خود معلوم شد۔ اکنون باید دید کہ کذبے کہ از خدا تعالیٰ نعوذ باللہ صادر شود و بجانب بندگاں آید از کدام قسمت است۔ آنانکہ عقل رسا دارند خود میدانند کہ ناشی از خارج است و بر ہیئت کون پاشیدہ اگر واقع شدہ نظر بریں جزو ماہیت این یا آں خواں خوانند و ظاہر است کہ حسن و قبح وابستہ باجتماع اجزاء مختلفہ باوضاع متناسبہ است نہ باجتماع عوارض۔ مثلاً چشم و گوش و بینی باوضاع متناسبہ معلومہ کہ این زیر است و آں بالا بہم پیوستہ صورتی پیدا می کنند و آں صورت بوجہ اختلاف اوضاع و اشکال گاہی حسنی می گردد و گاہی قبیح۔ اما امور خارجیہ یا عروض عوارض دریں حسن و قبح دخلی ندارند و اگر بعض جا دخل دارند ہمیں دارند کہ اگر از پیشتر حسن است قبیح گردانند و اگر قبیح است حسن گردانند۔ مثلاً در صورتی زیبا چشم ثالث افزایند طاہر است کہ آں حسن بے مثال اکنوں بدتر از شکل دجال باشد۔ و اگر فرض کنیم ہمہ بوجہ صورتی زیبا است یک چشم نیست۔ اندریں صورت اگر چشمی دگر دادند یا نہادند آں حسن مبدل بحسن شدہ و حاصل ہماں شد کہ ہمہ اجزاء فراہم شدند لیکن جائیکہ اطلاق اجزاء بر امور خارجیہ درست نبود اقرار کمال شی معلوم قبل لحوق امور خارجیہ لازم آید۔ ورنہ از ینجا ہم چہ کم کہ ایں امور خارجیہ را جزو آں نخوانند و آں شی بذات خود کامل باشد یا ناقص۔ بالجملہ دریں چنیں مواقع آں امور خارجیہ را در حسن و قبح او دخل نباشد۔ و چوں باشد بگرد امور اندریں صورت جملہ مباحثات و مفصلات

نہیں ہے۔ حالانکہ خود انکی ذات اور صفات سے اجزاء و پیدا ہوگئے ہیں۔ اجزاء کا اطلاق عوارض خارجیہ پر جو کہ خارج سے پیدا ہو کر اس طرف آگئے ہیں خود معلوم ہوگیا۔ اب دیکھنا چاہئے کہ جو کذب نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صادر ہو اور بندوں کی طرف آئے وہ کونسی قسم سے ہے۔ جو لوگ عقل رسا رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ وہ کذب خارج سے ناشی ہے اور بندوں یا عالم کی موجودہ ہیئت پر واقع ہوا ہے۔ لہٰذا اس کو پیش نظر اس کی یا اسکی ماہیت کا جز نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ حسن و قبح مختلف اجزاء کے موزوں اور متناسب بناوٹوں کے اجتماع سے وابستہ ہے نہ کہ عوارض کے اجتماع سے۔ مثلاً آنکھ، کان اور ناک متناسب اور معلوم بناوٹ کیساتھ کہ یہ نیچے اور وہ اوپر ہے آپس میں مل کر صورت پیدا کرتے ہیں اور وہ صورت بناوٹوں اور شکلوں کے اختلاف کی وجہ سے کبھی اچھی اور کبھی بری ہوتی ہے لیکن خارجی امور یا عوارض کا عروض اس حسن و قبح میں دخل نہیں رکھتے ہیں اور اگر بعض جگہ دخل رکھتے ہیں تو یہی رکھتے ہیں کہ اگر پہلے سے حسین ہیں تو قبیح بنا دیتے ہیں اور اگر پہلے سے قبیح ہیں تو حسین بنا دیتے ہیں۔ مثلاً کسی خوبصورت میں ایک تیسری آنکھ بڑھا دیں تو ظاہر ہے کہ وہ بے نظیر حسن دجال کی شکل سے بھی بدتر ہو جائیگا اور اگر ہم فرض کریں کہ ایک صورت ہر طرح سے زیبا ہے لیکن ایک آنکھ نہیں ہے۔ اس صورت میں ایک دوسری آنکھ خالی جگہ میں لگا دی تو وہ بدصورتی خوبصورتی سے بدل جائے گی اور حاصل یہی نکلا کہ تمام اجزاء فراہم ہوگئے لیکن جس جگہ اجزاء کا امور خارجیہ پر بولا جانا درست نہ ہو تو شے معلوم کا کمال امور خارجیہ کے لاحق ہونے سے پہلے لازم آئیگا ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ ان امور خارجیہ کو اس کا جز نہیں کہیں گے۔ وہ شے بذات خود کامل ہو یا ناقص۔ بالجملہ ان جیسے مواقع میں ان خارجی امور کو اسکی خوبصورتی و بدصورتی میں دخل نہ ہوگا۔ اور کیونکر ہو سکتا ہے

باشند. چنانچہ ظاہر است خصوصاً در ما نحن فیہ
یعنی کذب باری تعالیٰ بنسبت مخلوقات ظاہر است کہ آں
صفت جناب باری است نہ چیز. یا وصف مخلوقات
و پیدا است کہ صفت مبائن نیز مبائن و منفصل بود مگر
در تبائن مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست۔ نظر
بریں در تبائن کذب او تعالیٰ نیز بنسبت مخلوقات
چہ گفتگو باشد۔ باقی ماند اثر کذب او تعالیٰ در مخلوقات
آں ہمہ شر است نہ خیر. چہ منافع دینی باشند
یا دنیوی اگر موقوف بر معاملہای باہمی است ہمہ
محتاج راستبازی باشند. گفتار دروغ ہمہ منافع
را برہم زوند. و آنہم گفتار دروغ حضرت خداوند
عالم کہ باز اصلاح آں بطوری ممکن نیست۔ پس از
خدا اعتماد راستی بر کیست و امید رسائی فہم از
کدام۔ اگر خدا نخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار
فرمایند موافق مصرع مشہورہ ولن یصلح العطار
ما افسد الدھر ہیچ طور مدافعت مضرت ایں دروغ نتوان
شد۔ و قبح افزار از اولیات و بدیہیات است۔ و
جائیکہ افزار پسندیدہ اند نظر بذات او نہ پسندیدہ
اند بلکہ باعتبار آثار او پسندیدہ اند یعنی نظر بر
منافعیکہ بالعرض ازاں می زایند پسندیدہ اند چوں امثلہ
امثال ایں مضمون در اوراق گذشتہ مسطور شدند
حاجت تکرار نیست

جبکہ امور اس صورت میں تجملہ صفات اور منفصل چیزوں میں
سے ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ بالخصوص ہم جس مسئلے میں گفتگو
کر رہے ہیں یعنی کذب باری تعالیٰ بنسبت مخلوقات ظاہر
ہے کہ وہ صفت جناب باری تعالیٰ کی ہے نہ کہ مخلوقات
کا وصف یا جزو ہے اور ظاہر ہے کہ مباین کی صفت بھی مباین
اور منفصل ہوتی ہے مگر مخلوقات اور خالق کائنات کے
باہمی غیر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے لہٰذا یہاں اللہ تعالیٰ کے
کذب کے تباین میں بھی بنسبت مخلوقات کیا گفتگو ہو سکتی ہے
باقی رہی مخلوقات میں اس بلند ہستی کے کذب کا اثر تو وہ سب
شر ہے نہ کہ خیر کیونکہ منافع دینی ہوں یا دنیوی اگر وہ باہمی معاملات
پر موقوف ہیں تو وہ سب راستبازی کے محتاج ہیں۔ دروغ
گفتگو تمام فوائد کو تباہ کر دیتی ہے اور وہ بھی خداوند عالم کا دروغ
کہ پھر اسکی اصلاح کسی صورت سے ممکن نہیں ہے۔ تو خدا کے بعد
راستی کا اعتماد کس پر ہے اور فہم کی رسائی کی امید کہاں سے کی جا سکتی
ہے۔ اگر خدانخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمائیں تو
مشہور مصرعہ کے موافق "ولن یصلح العطار ما افسد الدھر"
(جس کو زمانہ نے فاسد بنا دیا اس کی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا)
کسی صورت سے بھی اس دروغ کے نقصان کی مدافعت نہیں ہو
سکتی اور ضرر پہنچانے کی برائی اور بدیہی امور میں سے ہے۔ اور جس جگہ
افتراء (ضرر پہنچانا) کو پسند کیا ہے تو اس کی ذات کو دیکھتے ہوئے
پسند نہیں کیا ہے بلکہ اس کے آثار کے سبب سے پسند کیا ہے یعنی ان منافع
پر نظر رکھتے ہوئے جو بالعرض اس سے پیدا ہوتے ہیں اس کو پسند کیا ہے
چونکہ اس قسم کے مضمون کی مثالیں گذشتہ اوراق میں تحریر کی جا چکی ہیں
اس لئے دوبارہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

؎ القصہ قبح افزار ذاتی است و چوں انیا شدن معاملات
ہمہ صفات وجودی است۔ اعنی جہت سد مسدود است
تجویز کذب باری تعالیٰ افزار نوع انسانی تا بحدی کہ زیادہ

القصہ قبح ذاتی امر ہے اور کیوں نہ ہو ... صفات
وجودی ہیں یعنی ذات کے ثابت امور میں سے ہے۔ نفس باری تعالیٰ
کے جائز ہونے کی صورت میں نوع انسانی کو نقصان ...

از اں متصور نیست واصلاحش متوقع نے چناں نمایاں ست کہ احتیاج بیان ندارد و دریں صورت فردی از افراد انسانی نماند کہ مبتلاء ایں بلا نشود۔

اکنوں بہوش باید دید کہ وقتیکہ خیر محض و خوبی خالص در یک نوع عظیم موجب حسن ہیئت مجموعی آں نوع نتواں شد۔ شر محض و زبونی خالص چوں نہ موجب نازیبائی خواہد شد۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال چناں است کہ مصداق حسن مرکبات ہیئت اجتماعی خیر و شر و نیک و بد باشد۔ ازیں مصادق تنہا تنہا ایں گوہر بدست نتواں آورد۔ بوجہ تنگی الفاظ ایں کم زبان را در اظہار مافی الضمیر خود حیرانی است۔ می ترسم کہ کم فہماں ما بریں گفتار من خندہ آید۔ گویند کہ خیر و حسن مضامین متقارب باشند۔ اندریں صورت حاصل ایں سخن آں باشد کہ حسن باجتماع حسن و قبح پیدا شود و ظاہر است کہ بریں تقدیر اجتماع ضدین وجہ دور لازم خواہد آمد بغرض رفع ایں خلجان سخنی میگویم کہ انشاء اللہ در نظر صاحب نظراں سخن پریشانم فراہم آید۔ آں ایں است کہ

دو قسم مقصود

مقصود بدو قسم باشد مقصود بالذات[1] و مقصود بالغیر و باز ہر یکے بدو قسم دیگر انقسام یافتہ بسیط و مرکب[2]۔

مرادم از مرکب ہیئت اجتماعی است کہ باجتماع امور

کہ اس سے زیادہ خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے اور اسکی اصلاح بھی متوقع نہیں ایسا نمایاں ہے کہ بیان کی محتاج نہیں اور اس صورت میں انسانی افراد میں سے ایک فرد بھی ایسا نہ ہوگا کہ اس بلا میں مبتلا نہ ہو۔

اب ہوش میں ہو کر دیکھنا چاہیے کہ جب خالص خیر اور صاف خوبی ایک بڑی نوع میں اس نوع کی مجموعی ہیئت کے حسن کا موجب نہیں ہو سکی تو محض شر اور خالص بدی کیوں بدصورتی کا موجب نہ ہوگی۔

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ باہم مل کر ترتیب دی گئی چیزوں کے حسن کا مصداق، خیر و شر اور نیک و بد کی مجموعی ہیئت کا نام ہے۔ ان مصادق سے تنہا تنہا یہ گوہر حاصل نہیں کر سکتے۔ الفاظ کی تنگی کے باعث اس کم زبان کو مافی الضمیر کے اظہار میں حیرانی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ نا سمجھ لوگوں کو میری اس گفتگو پر ہنسی آئے گی اور وہ کہیں گے خیر اور حسن اور اسی طرح نیک اور حسن ایک دوسرے سے قریب المفہوم رکھتے ہیں۔ اس صورت میں اس بات کا حاصل یہ ہوگا کہ حسن، اچھائی اور برائی کے جمع ہونے سے پیدا ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر دو متضاد چیزوں کا جمع ہونا ہوگا اور دور بھی لازم آئیگا۔ اس خلجان کو دور کرنے کے لئے میں ایک بات کہتا ہوں جو انشاء اللہ اہل نظر کی نظر میں میری پریشان بات جمع ہو جائیگی اور وہ بات یہ ہے کہ

مقصود کی دو قسمیں

مقصود کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک مقصود بالذات[1] اور دوسری مقصود بالغیر پھران دونوں کی اور دو قسمیں ہیں بسیط اور مرکب[2] اور اس طور پر میری مراد مرکب سے اجتماعی ہیئت ہے جو بہت سے امور سے مل کر

[1] مقصود بالذات جو چیز خود مقصود ہو جیسے خط لکھنے میں خط مقصود بالذات ہے اور قلم کا مقصود بالغیر ہے یا قوالعدد کی اور پھر مقصود بالذات نہیں بلکہ مقصود بالغیر میں جس سے مقصود ان کے مقابلہ میں ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔ مترجم

[2] یہ چار قسمیں اس ترتیب سے ہوئیں (۱) مقصود بالذات (۲) مقصود بالغیر (۳) مقصود بالذات بسیط و مرکب (۴) مقصود بالغیر بسیط و مرکب۔ مترجم

کثیرہ متحقق شود نہ اینکہ امور کثیرہ اجزاء آں مقصود باشند چہ نزد عاقلاں ہیئت از ہر قسم کہ باشد بسیط است بایں معنی کہ جزوی ندارد۔ یعنی قابل قسمت نباشد کہ ایں از آثار کمیات است نہ کیفیات۔ و پیدا است کہ ہیئت کیف است نہ کم و چوں معنی ترکب مفہوم شد معنی بساطت نیز واضح شد۔

مراد از مقصود بالغیر چیست

و مرادم از مقصود بالغیر آں است کہ آں را آلۂ مقصودی قرار دہند۔ مثلاً دیگ و تابہ و دیگداں ہمہ مقصود است اما بغرض نان و طعام۔

مراد از مقصود بالذات چیست

و غرض از مقصود بالذات آں است کہ خود مقصود باشد نہ واسطہ دیگر مقاصد پس از ہر کیفیتی کہ مرکب باشد بمعنی مذکور و مقصود بالذات بود۔ آں را حسن نام می نہیم۔ ولا مشاحۃ فی الاصطلاح و ہر کیفیتی کہ بسیط است اما مقصود بالذات آں را خوب۔ و آں کہ بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آں را خیر می گوئیم و می گوئیم کہ ہیئت ترکیبی کہ با جتماع خیرات کثیرہ مثلاً فقط بدست آید یا خوبی ہائے چند مثلاً مجتمع شدہ موجب حدوث آں شوند۔ بالیقین می بینم کہ آں شکل نازیبا باشد۔ مثلاً چشم از قسم خیرات است و ہم خوب۔ اگر در شکلی فقط چشمہا باشند و دیگر ہیچ نباشد بالیقین آں شکل نازیبا باشد۔ اندریں صورت اگر ہمہ زشت و زبوں بود در زشتی چہ کلام۔

وجود میں آتی ہے نہ یہ کہ بہت سے امور اس مقصود کے اجزاء ہوں کیونکہ عقلمندوں کے نزدیک ہیئت جس قسم کی بھی ہو بسیط ہوتی ہے اس معنی میں کہ وہ کوئی جزء نہیں رکھتی یعنی ہیئت قابل تقسیم نہیں ہوتی کیونکہ یہ تقسیم کمیات کے آثار میں سے ہے نہ کیفیات کے اور ظاہر ہے کہ ہیئت کیف ہے نہ کم۔ اور جب مرکب ہونے کے معنی معلوم ہو گئے تو بساطت کے معنی بھی واضح ہو گئے۔

مقصود بالغیر کا مطلب

اور میری مراد مقصود بالغیر سے یہ ہے کہ اسکو مقصد کا آلہ قرار دیں مثلاً دیگچی۔ توا اور چولہا تمام مقصود ہیں مگر روٹی اور کھانے کے لئے۔

مقصود بالذات کا مطلب

اور مقصود بالذات یہ ہے جو خود مقصود ہو نہ کہ دوسرے مقاصد کا واسطہ ہو پس جو کیفیت کہ مذکورہ معنی میں مرکب ہو اور مقصود بالذات ہو اس کا نام حسن رکھتے ہیں٭ اور اصطلاحات میں کوئی جھگڑا نہیں اور ہر کیفیت جو بسیط ہو لیکن مقصود بالذات ہو اس کا نام ہم خوب رکھتے ہیں اور جو بسیط ہے یا مرکب لیکن مقصود بالغیر ہے اس کو ہم خیر کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہیئت ترکیبی جو بہت سی خیرات (خوبیوں) کے جمع ہونے سے مثلاً حاصل ہو یا چند خوبیاں مثلاً مجتمع ہو کر ان کے پیدا ہونے کا موجب ہوں تو میں صاف دیکھتا ہوں کہ وہ شکل نازیبا ہو گی۔ مثلاً چشم خوبیوں کی قسم میں سے ہے اور نیز خوب ہے۔ اگر کسی چہرے پر صرف آنکھیں ہی آنکھیں ہوں اور دوسری کوئی چیز مثلاً ناک، منہ نہ ہو تو یقیناً وہ شکل بدصورت ہو گی اس صورت میں اگر تمام زشت اور زبوں

٭ یعنی ہر شخص اپنے حسب منشا کوئی اصطلاح وضع کر سکتا ہے [illegible] اصطلاحی نام رکھنے میں ہر شخص کو آزادی ہے۔ مترجم

بالجملہ اگرچہ افراد یک نوع خراب و فاسد باشند
توقع خوبی از کجا آید مادہ ہم فاسد شد و صورت ہم خراب۔
حال مادہ خود معلوم است کہ ہمہ اجزاء او فاسد اند۔ و
حال شکل و صورت اینکہ از ترکیب معلوم امید اصلاح
نیست۔ این حال نوع بذات خود باقی ماند بنسبت شخص اکبر
آن نیز نزد اہل عقل ظاہر است۔ چہ انواع بمنزلۂ اعضاء
شخص اکبر اند چون یک عضو بجمیع اجزاء او فاسد بشد جملہ
ناقص گشت فساد چشم و گوش و دست و پا ہمہ را
فاسد گرداند۔ ازان جا کہ افضلیت این نوع انسانی بر
ہمہ انواع نزد ہمہ عالم خواہ تابعان نقل اند یا
پیروان عقل مسلم است۔ فساد این نوع ہمچو فساد دل و
دماغ باشد کہ جسم را از پایۂ اعتبار ساقط گرداند۔ بالجملہ
حسن ہیئت اجتماعی نوع انسانی و ہیئت اجتماعی جملہ
عالم بانضمام اضداد و اعنی کفر و اسلام مسلم اما بہ تنہا
تنہا کفر و ایمان یا باقتران فردی از ایمان و کفر بہ ہمجنس
خود متصور نیست۔ بالخصوص ملاحت کہ این خوبی باقتران
این و آن چنان صورت بندد کہ خوبی ذائقہ آب باقتران
شیرینی و ترشی اگرچہ صباحت فقط باقتران ایمانی با ایمانی
دیگر متصور باشد کہ این جا فقط نظر بر صفائی است کہ بسیط
باشد و آنجا نظر بر شوخی است کہ بے اقتران اضداد
و ترکیب صورت نہ بندد۔ القصہ باقتران افراد کفر با ہمدگر نہ
امید حصول حسن صورت است نہ توقع حسن معنی کہ آن خود
بوجہ فساد بدیہی البطلان است۔ اندرین صورت اضداد
کذب مخبر ہیچگونہ خبر باشد تا گوئیم کہ باعتبار آن خیر لاحق
رحمت محرک آن گردید۔ نظر برین کذب جناب باری تعالیٰ
محض از قبائح باشد و معارض صفت رحمت پس اگر نعوذ باللہ

ہوں تو بد صورتی میں کیا شبہ ہے۔
غرض ایک نوع کے تمام افراد خراب اور فاسد ہوں تو خوبی کی
توقع کہاں سے ہوگی۔ مادہ بھی فاسد ہو گیا اور صورت بھی خراب ہو گئی۔
مادے کا حال خود معلوم ہے کہ اس کے تمام اجزاء فاسد
ہیں اور شکل و صورت کا حال یہ ہے کہ معلوم ترکیب سے اصلاح
کی امید نہیں۔ یہ ہے بذات خود نوع کا حال۔ باقی شخص اکبر
کی بات رہ گئی تو وہ بھی عقلا کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ
انواع شخص اکبر کے اعضاء کی جگہ ہیں۔ جب ایک عضو اپنے
تمام اجزاء میں سے فاسد ہو گیا تو سب اجزاء ناقص ہو گئے
آنکھ اور کان اور ہاتھ پاؤں کا خراب ہو جانا تمام جسم کو فاسد بنا
دیتے ہیں۔ جہاں تک نوع انسانی کا تمام انواع مخلوقات پر افضل
ہونا تمام عالم کے نزدیک خواہ علوم نقلیہ ہوں یا عقلیہ علوم کے پیچھے
چلنے والے ہوں، مسلم ہے۔ تو اس نوع انسانی کا فساد دل اور
دماغ کے فساد کی مانند ہے جو کہ جسم کو اعتبار کے مقام سے گرا دیتا
ہے۔ الغرض اس نوع انسانی کی اجتماعی ہیئت کا حسن اور تمام
عالم کی اجتماعی ہیئت کا حسن دو متضاد یعنی کفر و اسلام کے ملنے
سے مسلم ہے لیکن تنہا تنہا کفر اور ایمان یا ایمان کے ایک فرد اور
کفر کے ایک فرد کو اپنے ہمجنس فرد کے ساتھ ملانے سے حسن متصور
نہیں ہوگا۔ خاص طور پر ملاحت کہ اسکی خوبی اس کے اور اس کے
ملانے سے ایسی صورت اختیار کرتی جیسی کہ پانی کے ذائقہ کی خوبی
مٹھاس اور ترشی کے ساتھ ملکر۔ اگرچہ صباحت صرف ایک ایمان
کو دوسرے ایمان کے ساتھ ملانے سے متصور ہو تو ہے کیونکہ اس
جگہ اس بحث میں فقط صفائی پر نظر ہے جو کہ بسیط ہے اور اس
جگہ ملاحت میں شوخی پر نظر ہے جو متضاد چیزوں کو ملائے بغیر
اور صورت کو ترکیب دئے بغیر وجود میں نہیں آتی مختصر یہ کہ کفر کے
افراد کو آپس میں ملا کر حسن صورت کے حاصل ہونے کی امید ہے اور
نہ معنی کے حسن کی توقع۔ وہ خود مادے کی خرابی کی وجہ سے صاف

تجویز کذب باری تعالیٰ کنیم انتسار عدم رحمت نیز درین پیرایه ضرور است و این همان صفت است که مطالعه کنان اوراق نسخهٔ عالم را از اقرار آن ناگزیر است. چه حاصل آن همین اعطاء باشد که از وجود عرضی ممکنات و صفات عرضیه ایشان بهان از بدیهیات اولیات است.

باطل ہونے کے قابل ہے۔ اس صورت میں (خدائی) کذب کا اخبار کسی خبر کا بھی تو فائدہ نہ دیگا تاکہ سکیں کہ اسکے اعتبار سے رحمت سے ملی ہوئی خدا کی تحریک ہو گئی۔ اس کے پیش نظر جناب باری تعالیٰ کا کذب محض برائیوں میں سے ہوگا اور رحمت کی صفت کے خلاف ہوگا۔ پس اگر نعوذ باللہ ہم کذب باری تعالیٰ کو تجویز کریں گے تو رحمت کی نفی کا اقرار اس انداز میں ضروری ہے اور یہ (رحمت) وہی صفت ہے کہ کتاب عالم کے ورقوں کا مطالعہ کرنے والے حضرات کو اس (صفت رحمت) کے اقرار کے بغیر چارہ نہیں ہے کیوں کہ اس رحمت کا حاصل یہی بخشش کرنا ہے جو کہ ممکنات کے عارضی وجود اور اس عارضی وجود پر ایمان کی عارضی صفات ہیں سب سے اول بدیہی امور میں سے ہے۔

القصه تخلیق کفر دیگران چیز دیگر است و کفر خود چیز دیگر. و خلق کذب بجهل در دیگران چیز دیگر است و کذب و جهل خود چیز دیگر. بهر آن ضد ضرورت موجود و اینجا ضرورة مفقود البته موانع همه موجود. ازین تا ازان فرق زمین و آسمان است غرض از امکان چیزی در جائی امکان آن در جائے دیگر لازم نیاید و از امتناع چیزی بجای امتناع آن بجائی دیگر متحقق نشود (اھ)
هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد

قصہ مختصر یہ کہ دوسرے لوگوں میں کفر کا پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور کفر خود دوسری چیز ہے اور جہالت اور کذب کا دوسروں میں پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور جھوٹ اور جہالت خود اور چیز ہیں۔ اس ضد (یعنی کفر و ایمان اور کذب و جہل کے خلق) کے لئے ضرورت موجود ہے اور یہاں (مطلق کفر و ایمان اور مطلق کذب و جہل میں) ضرورت مفقود ہے۔ البتہ موانع (کفر و جہل و کذب) تمام موجود ہیں اور یہاں (ایمان) سے وہاں (کفر) تک زمین و آسمان کا فرق ہے غرض ایک جگہ میں کسی چیز کے ممکن ہونے سے اسکو دوسری جگہ میں امکان لازم نہیں آتا ہے اور ایک جگہ میں کسی چیز کے امتناع (نہ ہونے) سے کسی دوسری جگہ میں اس کا امتناع متحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ ہر بات ایک وقت اور ہر نکتہ ایک جگہ رکھتا ہے

شبهه باقی ماند اینکه اگر امتناع کذب باری تعالیٰ و تصدیق کاذب از ان طرف تسلیم هم کنیم. این قصه اگر مفید باشد فقط اهل علم را مفید باشد نه اگر ادراک این فرق را هم نماید خاصان را راه نماید. عوام بے علم را چه سود.

شبہ باقی رہی یہ بات کہ اگر ہم باری تعالیٰ کے کذب کو اور کاذب کی تصدیق کو اس طرف سے تسلیم بھی کر لیں تو یہ قصہ اگر مفید ہوگا تو صرف اہل ایمان کو مفید ہوگا۔ اور اگر اس فرق کے سمجھنے کا رہبر بھی کسی کو حاصل ہو سکتا ہے تو اس فرق کا سمجھنا خاص اہل علم کو راستہ دکھاتا ہے۔ بے علم عوام کو اس سے کیا فائدہ۔

جواب جوابش این است که نسبت در آسمان و زمینے

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان دقیق فرقوں کی سمجھ

باریک اگرمی افتد وقتی می افتد کہ ماہیت جہل و کذب اول کہ در دل بندگان خلوق فرمودہ اند و ماہیت این جہل و کذب کہ بہ تصدیق کاذب متصور است وقت ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید

و نیز ازاں کہ تم قبل ازینہمہ نظر این اعتراض را بدل رسائی نباشد ہمیں است کہ کم کسی درین خلجان افتادہ باشد پس ہر کہ اینچنین نظر دارد این قدر ہم مایہ ادراک دارد کہ پس از بیان فرق یکے را از دیگر ممتاز بیند و آنانکہ ازین قسم فہم بے بہرہ اند۔ ازین قصہ ہم خبر ندارند۔ بمجرد مشاہدہ خوارق از مدعی صدق معاملہ وی دل شان مطمئن میگردد و پیدا است کہ حقیقت یقین ہمیں اطمینان است۔ مگر شاید در حقیقت اطمینان ہنوز خلجان باشد بہر دفع این خلجان عرض مے کنم کہ۔

دفع خلجان گاہی نسبتی تنہا بدل آید و گاہی نقیضش نیز ہمراہ او بود۔ اندریں صورت نیز دو احتمال است ہر دو برابر باشند یا غلبہ این را باشد یا آن را۔

اول	اطمینان است
دوم	شک
سوم	ظن
چہارم	وہم

با این ہمہ بسیاری از معلومات عوام را می بینم کہ نظری است و یقینی۔

الغرض ترتیب بر مقدمات دور و دراز از قسم اطمینان نباشد طفل نوزاد پستان را می مکد و بچہ مرغ گوشش را مگر دانہ را اگلند بی سابقہ تعلیم وشت عہا در آب می زند

کی ضرورت پڑتی ہے تو اس وقت پڑتی ہے کہ جہالت اور کذب کی حقیقت اول جو کہ بندوں کے دل میں پیدا کی ہے اور اس جہل اور کذب کی ماہیت جو کہ کاذب کی تصدیق سے متصور ہے۔ فرق مراتب ایکہ کے وقت نظر میں برابر دکھائی دیتی ہے۔

اور یہ بات میں نے اس وجہ سے کہی ہے کہ اس نظر سے پہلے یہ اعتراض دل میں پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ کم ہی کوئی شخص اس خلجان میں پڑا ہوگا۔ لہٰذا جو شخص اس قسم کی نظر رکھتا ہے تو وہ سمجھنے کی اتنی استعداد رکھتا ہے کہ وہ ہمارے فرق کے بیان کرنے کے بعد ایک کو دوسرے سے جدا دیکھ لیگا اور جو لوگ اس قسم کی سمجھ سے بے نصیب ہیں وہ اس معاملے ہی سے بےخبر ہیں۔ وہ تو مدعی کے خلاف عادت امور کو دیکھ کر اس کے معاملے کے صدق سے مطمئن ہو جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یقین کی حقیقت یہی اطمینان ہے مگر شاید اطمینان کی حقیقت میں ابھی خلجان باقی رہ جائے اسلئے اس خلجان کو دور کرنے کے لئے میں عرض کرتا ہوں کہ۔

خلجان کا ازالہ کبھی تو دل میں تنہا کسی چیز کی نسبت آتی ہے اور کبھی اسکے خلاف چیز بھی ساتھ ہو جاتی ہے اس صورت میں بھی دو احتمال ہیں یا تو دونوں برابر ہونگے یا ایک احتمال دوسرے پر غالب ہوگا اور یا دہ۔

اول	(کا نام) اطمینان ہے
دوسرا	شک (کہلاتا ہے)
تیسرا	گمان (کہلاتا ہے)
چوتھا	وہم (کے نام سے موسوم ہے)

ان سب کے باوجود عوام کے بہت سے معلومات کو میں دیکھتا ہوں کہ وہ نظری و یقینی سمجھتے ہیں۔

الغرض دور و دراز کے مقدمات پر دلائل کا دینا اطمینان کو خراب نہیں کرتا۔ نیا پیدا ہوا بچہ پستان چوستا ہے اور بھینس کے کٹڑے کو پہلے تیرنے کی تعلیم دیئے بغیر دریا میں ڈال دیں تو وہ دیا

و پیدا است که این افعال همه ارادیات اند و هر فعل ارادی را مقصود و غایت ضروری و ظاهر است که غایت و غرض این افعال نتیجه است در حق آن افعال بنابه نفی الصلاة چه در وسط مقدمات دیگر افتاده اند که پس از ترتیب آنها نتیجه لازم آید مگر چون علم این همه مقدمات الهامی است نتیجه خود بخود در دل می افتد همچنین حصول اطمینان با خوارق و دعوی نبوت و رسالت علاقه وارد که بی سابقه تعلیم در جذر هر قلب ودیعت نهاده اند حتی که فساد همین ودیعت موجب عجائب پرستی اکثر افراد بنی آدم گردید.

ازین جا این هم واضح شده باشد که نظر معارض یقین و اطمینان نیست. یقین ما در بدیهیات اولیه منحصر نیست که بی وساطت مقدمه دیگر به ذهن ریخته باشد انحصار نیست اندرین صورت اگر گویند که یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداهت و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود.

تعریف و نتیجه خبر متواتر

خبر متواتر آن باشد که موجب اطمینان و یقین بود و ظاهر است که یقین و اطمینان بمعنی مذکور سا ده نقد خود توقفی بر تواتر نیست مگر اکنون از وجه دلالت خبر متواتر بر صدق خبری باید گفت. می باید شنید که چنان که خبر من حیث الخبر منحصر در صادق و کاذب نیست و ازین جا احتمال صدق و کذب هر دو در هر خبر

میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تمام افعال ارادی ہیں اور ہر ارادی فعل کے لئے مقصود و غایت ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ ان افعال کا مقصد اور غایت نتیجہ ہے ان افعال کے حق میں جو بیت ہی پوشیدہ تعلق والسرّیہ سے دوسرے مقدمات کے وسط میں واقع ہوئے ہیں کہ انکی ترتیب کے بعد کوئی نتیجہ لازم آتا ہے۔ مگر چونکہ ان تمام مقدمات کا علم الہامی ہے اس لئے نتیجہ خود بخود دل میں آجاتا ہے یہی حال معجزات اور رسالت اور نبوت کے دعوے کے ساتھ دلی اطمینان کو ایسا تعلق ہے کہ پہلے سے جانے بغیر انسان کے دل کی گہرائی میں امانت رکھدیا ہے یہاں تک کہ اسی امانت کا فساد اکثر آدمیوں میں عجیب چیزوں کی پرستش کا موجب ہوا۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی ہوگی کہ کوئی نظر یقین اور اطمینان کے آڑے آنے والی نہیں ہے۔ یقین بدیہیات اولیہ[1] یعنی ان مقدمات میں جو کہ دوسرے مقدمے کی وساطت کے بغیر ذہن میں آجاتے ہیں انحصار نہیں ہے اس صورت میں اگر کہیں کہ یقینی نسبت کے اعتبار سے عام ہے تو اخبار کے تواتر اور بداہت اور نظر کرنے سے بجا ہوگا اور متواتر کی تعریف سے دور کے لزوم کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔

خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ

خبر متواتر وہ کہلاتی ہے جو اطمینان اور یقین کی موجب ہو اور ظاہر ہے کہ مذکورہ معنی میں یقین اور اطمینان کا خود بخود تواتر پر موقوف نہیں ہے۔ مگر اب مجھ خبر متواتر کی سچائی پر دلالت کی وجہ کے متعلق کچھ کہنا چاہئے تو سنئے کہ جیسا کہ خبر بحیثیت اسکے کہ وہ خبر ہے صادق اور کاذب میں منحصر نہیں ہے اور یہیں سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہر خبر میں پیدا ہو

[1] بدیہیات اولیہ میں یقین کہنا آتی ہو ذہن کی قطرۃ ضیوں اور یقین سے ترتیب میں ... بجا ... شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مترجم

پیدا شد. همچنین وضع اصل خبر بهر بیان واقع است
و انسان مجبول بر ایصال نفع بنی نوع خود کرگی از سامان
او همین بیان واقع است. و ماکثر و نیز بهین طور خلق
بر باز داشتن ضرر بنی نوع خود است که منجمله سامان
آن نیز باشد. و وجهش همین محبت برادرانه است
که اتحاد نوعی علت اوست بالجمله صدق گفتار
مقتضائے اصل فطرت است. قطع نظر از عروض عوارض
و ہجوم موانع دروغ را وجهی نباشد. ہاں اگر طبع کسی از
جادۂ مستقیم محبت نوعی منحرف شود و رہین غرضی فاسد
شود یا بسببی از اسباب غلط کاری رہزن خیالات علمیه
شود، باشد که عمداً دروغ گوید یا بغلط رہ غلط پوید مگر
چون خالق بیچون خلق خود را گوناگون آفریده. اگر یکے غبی
است دیگری ذکی و اگر یکے ساده کار است دیگری پرکار
و ہوشیار در صورت تواتر اخبار و اتفاق ابناء روزگار
احتمال غلط کاری محو و متلاشی گردد. اما اینکه غرضے
فاسد ہم باعث این گفتار نشده ہمان سان بدل حقیقت
حقیقت شناسان خلیده مانده که بود چه غلبه ہواء بر اکثر
افراد بشر بچشم سر مشہود است. نظر بریں اتفاق گروه
اعظم بر غرض فاسد ہمان سان ممکن است که اتفاق
ہم خیه بر غرض صحیح و بہر نظیرش اتفاق جماعات
بی پایان بر مذاہب حقه و باطله کافی است. غرض شرکت
اغراض از جماعات کثیره ممکن است و بدین سبب کذب
عمد ممکن چه کذب عمد بی تحریک غرضی فاسد متصور
نیست. آری غلط کاری بی اختیاری از جماعات کثیره
بوجه مذکور متوقع نیست چه سبب اعظم غلط کاری نقصان
قوت علمیه باشد یا قلت تدبر و ظاهر است که در صورت
اتفاق جماعت کثیره ادراک ذکی مصیح علم غبی باشد.

گیا، اسی طرح اصل خبر کی وضع کسی واقعہ کے بیان کیلئے ہے،
اور انسان کی فطرت میں، انسان کو نفع پہنچانا رکھدیا گیا ہے، چنانچہ
نفع رسانی کی ایک صورت کسی واقعے کا بیان کرنا بھی ہے۔ اسکے
اوقات اور نیز اسی طرح سے اپنے ہم جنس دوسرے انسان کے ضرر سے
اسکو بچانا بھی اس کی فطرت میں ہے کہ یہ بھی نفع رسانی کی صورتوں
میں سے ایک ہے اور نفع رسانی کی وجہ بھی برادرانہ محبت ہے
کہ اسکی علت انسانیت کی نوعیت میں باہم شرکت ہے۔ الحاصل
صدق گفتار فطرت کا اصل تقاضہ ہے۔ عروض عوارض اور موانع
ہجوم دروغ کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر کسی کی طبیعت
ہم نوع کی محبت کی سیدھی راہ سے بدل جائے اور کسی فاسد
غرض کی مرہون ہو جائے یا غلط کاری کے اسباب میں سے کوئی
سبب علمی خیالات پر ڈاکہ ڈالے تو ممکن ہے کہ وہ جھوٹ بول دے
یا غلط راستے پر غلط طور پر دوڑ پڑے مگر چونکہ بے مثل خالق نے اپنی
مخلوق کو بھانت بھانت کا بنایا ہے یعنی اگر ایک کند ذہن ہے تو
دوسرا ذہین، ایک سادہ کار ہے اور دوسرا چالاک اور ہوشیار
تو خبروں کے تواتر اور زمانے والوں کا کسی چیز پر متفق ہونے کی
صورت میں غلط کام کرنیکا احتمال جاتا رہیگا لیکن یہ بات کہ کوئی
فاسد غرض بھی تو اس گفتگو کا باعث نہیں، گراسی طرح حقیقت
شناسوں کے دل میں چبھتی رہی ہو کیونکہ خواہش نفس و غلبہ
اکثر آدمیوں پر سر کی آنکھوں کے ذریعہ دیکھا گیا ہے۔ اس کے پیش
نظر ایک بہت بڑے گروہ کا کسی فاسد غرض پر متفق ہو جانا ایسا ہی
ممکن ہے جیسا کہ ایک بڑے سارے ہجوم کا کسی صحیح غرض کیلئے
متفق ہو جانا اور اس اتفاق کی نظیر کیلئے بے انتہا جماعتوں کا
حق اور باطل مذاہب پر اتفاق رائے ہونا کافی ہے۔ غرض اغراض
کی شرکت تو بہت سی جماعتوں سے ممکن ہے اور اسی سبب جان کر
جھوٹ بولنا ممکن ہے کیونکہ عمداً جھوٹ بغیر کسی فاسد غرض کے خیال
میں بھی نہیں آسکتا۔ ہاں اختیار کے بغیر غلط کام کرنا بڑی بڑی جماعتوں

وحزم واحتیاط است مبادا بر غفلت طبیعی مغفلان شود۔

خلاصہ مرام آں کہ کلام اگر ناشی از اصل فطرت است احتمال تعمد کذب نیست۔ آری وہم غلطی باشد مگر ایں وہم در صورت اتفاق جم غفیر کو و متلاشی شود۔ و چوں نشود ہمہ اہل شتاں برابر نباشند نتواں گفت کہ در دورہ از ادوار ہمہ انبیاء و مغفل زایند۔ و اگر ناشی از اصل فطرت نیست بلکہ بجہش غرضی است فاسد باتفاق تصحیح آں نتواں کرد۔ چہ امواج طبائع افراد کثیرہ از ارادات حسنہ ممکن۔ بلکہ مشہود و اذاں جا کہ ایں ہر دو امر اعنی عدم اتفاق در صورت اول بر غلط و امکان اتفاق بر تعمد کذب در ثانی نزد ہر کس و ناکس مسلم است بلکہ در جذر فطرت ہر کس و ناکس چناں ودیعت نہادہ اند کہ علم بکیدن پستان و نتیجہ آں در قلب طفل نوزادہ و علم دست و پازدن بہ شناوری آب و نتیجہ آں در دل بچہ کاڈ میش۔ ہر کس را می بینم کہ وقت تردد در امری بجانب غلبہ آراء اہل رائے مائل می شود و گواہی اہل غرض را مقبول نمی دارد۔ لیکن چناں کہ باعث قوی بر صدق وعدہ موجب راستبازی پاس خدا تعالیٰ می باشد ہمچنیں غرضی فاسد ترا از تعصب مذہب و پاس وصیت دینی نمی بینم یساں را چہ بیاں۔ احوال ابنائے روزگار و ہم گذشتگان را دیدہ و شنیدہ ایم۔

سے مذکورہ وجہ کی بنا پر امید نہیں کیا جاسکتا کیونکہ غلط اری کا زمانہ ہم سبب کثرت علمی کی کمی کا ہوتا ہے یا غلطی مذہب کا اور ظاہر ہوکہ ایک بڑی جماعت کے اتفاق کی صورت میں ہم آدمی کی بجز غبی کے غلط اس کی تصحیح کر سکتی ہے اور ایک سبب کی اتفیہ لا ہم بکاری نا سمجھ لوگوں کی طبعی غفلت کی مکافات کا باعث ہوسکتی ہے۔

مقصد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصل فطرت سے کلام نکلا ہے تو جاکر جھوٹ بولنے کا احتمال نہیں ہے۔ ہاں غلطی کا وہم ممکن ہے مگر یہ وہم ایک مجمع عام کے اتفاق کی صورت میں مٹ جاتا ہے اور گم ہو جاتا ہے اور کیوں نہ مٹ جائے کہ سب آدمیوں برابر نہیں ہوتے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تمام زمانہ والوں میں سے کسی ایک زمانے کے تمام لوگ غبی اور بے وقوف پیدا ہوں اور اگر جھوٹ اصل فطرت سے نہیں ہے بلکہ اس کا سبب کوئی فاسد غرض ہے تو لوگوں کے اتفاق سے اس غلطی کی تصحیح کر سکتے ہیں کیونکہ بہت سے لوگوں کی طبیعتوں کا ٹیڑھا پن اچھے ارادوں کے باوجود بھی ممکن ہے بلکہ دیکھا گیا ہے اور جہاں سے کہ یہ دونوں باتیں یعنی پہلی صورت میں غلط بات پر اتفاق نہ ہوتا اور دوسری صورت میں جھوٹ پر متفق ہونے کا امکان ہر کس و ناکس کے نزدیک مسلم ہے بلکہ ہر کس و ناکس کی فطرت کی گہرائی میں ایسے طور پر امانت رکھا ہے جیسا کہ بچے کی فطرت میں پستان چوسنے کا علم اور نئے پیدا ہونے والے بچے کے دل میں اس چوسنے کا نتیجہ اور پانی میں تیرنے کیلئے ہاتھ پاؤں ہلانے کا جاننا اور بھینس کے بچے کے دل میں تیر کر نجات پانے کا نتیجہ رکھ دیا ہے۔ میں ہر شخص کو دیکھتا ہوں کہ کسی امر میں تردد کے وقت اہل رائے لوگوں کی رایوں کے غلبے کی طرف جھک جاتا ہے اور اہل غرض کی گواہی کو قبول نہیں کرتا لیکن جیسا کہ سچ بولنے کا زبردست سبب اور راستبازی کا بہتر موجب خدا تعالیٰ کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح

له اگر ہمیشہ سے غلطی ہو سکتی ہے تو وہ سب اس غلطی کو تسلیم کر سکتے ہیں کیونکہ سب لوگ سب ... ہم ہی جمع نہیں ہو سکتے مترجم

دربارۂ تواتر

هر آینه تواتری که ناشی از پاس خدا تعالی نماید بهترین تواتر را باعتبار اعتماد و اعتبار باشد، و تواتری که ناشی از تعصب و حمیت بود بدترین تواتر را باعتبار اعتماد و اعتبار باشد چون ما نحن فیه نظر کردیم تواتر یهود و نصاریٰ بمقابلهٔ اہل اسلام و ادیان متاخره باقسم دوم، و تواتری که در اہل اسلام است بمقابلہ کسی دیگر نیست۔ اول بپاس ملت و حمیت ایشان می نماید و دوم بپاس ملتی و دینی نیست۔ چه این غلط کہ فلاں کس دعوی نبوت و ختم رسالت میکند خود آغاز دین اسلام است زانکه دین اسلام مشتق و منبعاز سابق بود و باز این شور بوجه حادثه یا واقعه تازه از میان برخاست۔

القصه بسماع تواترات اول تمیز مناشی انها ضروری است پس انسان حسب بمقتضاء آں پس جائیکه مظنه تعصب و حمیت باشد فحص این تردد اولی ضروری است چوں پس از تمیز حقیقت حال مقدمات خفیه هم بر آید حقیقت این چنین بسوء مقام بی نا نمواهد رسید۔

معدوم شدن تورات و انجیل

وچوں تجسس کردیم بجائے روایت تورات و انجیل

بیک یک۔ دو دو کس انتها یافت۔ چه باقرار علماء یهود تورات یکبار در واقعه بخت نصر یک لخت معدوم شد۔ و باز پس از مدهٔ مدید شخصی از یاد خود نویسانید و همچنین اصل انجیل بعالم وجودی ندارد۔ و باعتراف علماء نصاریٰ تراجم آن موجود اند۔ و بیعت است کہ ترجمه یک کس

مذہبی تعصب اور دینی غیرت اور اس لحاظ سے زیادہ دین کی کوئی فائدہ غرض نہیں رکھتا ہوں۔ جو چیز عیاں ہو اسکے بیان کی ضرورت نہیں۔ ہم نے پہلے زمانہ والوں اور گذشتہ لوگوں کے حالات دیکھ لو رہے ہیں۔

تواتر کے بارے میں

اس بات کو پیش نظر رکھ کر تواتر جو خدا تعالیٰ والا ظاہر کرنے سے ظہور میں آئے وہ اعتبار اور اعتماد کے لحاظ سے بہترین تواتر ہوگا۔ اور جو تواتر تعصب اور ہٹ دھرمی سے پیدا ہوگا تو وہ اعتماد و اعتبار کے لحاظ سے بدترین تواتر ہوگا۔ جب ہم نے مسئلہ زیر بحث میں غور کیا تو یہود اور نصاریٰ کے تواتر کو مسلمانوں کے مقابلے میں اور بعد میں آنے والے مذاہب کے مقابلے میں پایا۔ اور جو تواتر کہ مسلمانوں میں ہے کسی اور کے مقابلے (صنف) میں نہیں ہے۔ اول کا تعصب اپنی حمیت اور ملت کے لحاظ کا باعث دکھائی دیتا ہے اور دوسرا ملت اور دین کے لحاظ میں نہیں۔ کیونکہ یہ شور کہ فلاں شخص نبوت اور ختم رسالت کا دعویٰ کرتا ہے خود دین اسلام کے آغاز سے ہے کیونکہ دین اسلام پہلے سے حقیقت میں پایا جاتا اور پھر کسی تازہ واقعہ اور حادثے کی وجہ سے درمیان میں سے اٹھ کھڑا ہوا۔

غرض یہ کہ متواتر خبروں کے سننے والے پر اول خبروں کے منشا کا تمیز کرنا ضروری ہے اور انسان اسکے مقتضا کے مطابق عمل کرتا ہے پس جس جگہ تعصب اور حمیت کا گمان ہو تو وہاں اس تردد کا دور کرنا اولیٰ ضروری ہے جب حال کی کمال تحقیق سے جو مخفی معاملات کی حقیقت حال منکشف ہو جاتی ہے تو ایسے عظیم لوگ کی حقیقت کیونکر منکشف ہوگی۔

انجیل اور توریت کا گم ہونا اور ان میں تواتر کا ختم ہونا

جب ہم نے تحقیق کی تو توریت اور انجیل کی روایت ایک ایک، دو دو آدمیوں پر ختم ہوگئی کیونکہ علمائے یہود کے قول کے مطابق توریت ایک مرتبہ بخت نصر کے جنگ کے واقعہ میں بالکل معدوم ہوگئی اور پھر کتنے زمانوں کے گذرنے کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اسی طرح اصل انجیل دنیا میں موجود نہیں رکھتی اور علمائے نصاریٰ کے اقرار کے مطابق اسکے ترجمے موجود ہیں۔ اور

ئے بخت نصر بادشاہ نے یروشلم پر حملہ کر کے ہیکل کو مسمار کر دیا، ... نسخوں، نوشتوں کا دھوں کیا تھا۔ مترجم

باشد نہ جماعت - اندریں صورت اقوال تورات و انجیل در ہر دورہ از متواترات نماند۔

منسوخ نشدن تورات و انجیل

وانکہ میگویند کہ تورات و انجیل منسوخ نخواہد شد قولی است از اقوال تورات و انجیل چنیں دیگر متواترات اوشاں۔ با ایں ہمہ معنی از کلمات کہ دریں بارہ مستند اوشان است باعتبار دلالت مطابقی و سوق قرینہ اگر گیرند فقط ایں قصد است کہ اخبار من جملہ واقع شدنی است نہ آنکہ احکام آوردہ کس منسوخ نخواہد شد۔

غرض ایں چنیں گفتار کہ زمین و آسمان از جائے خود برود، اما سخن من از جائے خود نرود دلالت بر عدم منسوخیت تورات و انجیل نمی کند۔ آری بمقتضائے حمیت ملت و تعصب مذہب ایں کلمات را بایں معنی گرداندہ اند۔ باستماع آوازۂ دین عیسوی اول یہودیاں ایں وتیرہ آغاز نہادند۔ باز باستماع غلغلۂ ظہور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نصرانیان ہم چو یہودیاں ہمیں تدبیر حفاظت ملت خود نمودند۔

مذہب امام رازیؒ و سعد الدینؒ در تواتر اقوال یہود و نصاریٰ و قول قاسم العلوم دربارۂ ایشاں

اگرچہ امام فخر الدین رازی و علامہ سعد الدین تفتازانی را اتفاق تنقیح احوال کتب یہود و نصاریٰ نشد۔ نظر بظاہر اقوال یہود و نصاریٰ از متواترات فہمیدند۔ اگر دریں زمانہ ایں بزرگان می بودند کتب متعلقہ اقوال یہود و نصاریٰ کہ علمائے ہمیں زمانہ بعرق ریزی بسیار فراہم کردہ اند باغوش اوشاں می نہادیم۔

ظاہر ہے کہ ترجمہ کرنیوالا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے۔ اس صورت میں توریت اور انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہتے۔

توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونیکا دعویٰ

اور وہ جو کہتے ہیں کہ توریت اور انجیل منسوخ نہ ہوگی تو یہ توریت اور انجیل کے اقوال میں سے ایک قول ہے اور اسی طرح انکے دوسرے متواترات کا حال ہے انکے باوجود ان لفظوں کے معنی کہ اس بارے میں انکے نزدیک سند ہیں دلالت مطابقی اور قرینہ کے لحاظ سے اگر لیں تو صرف اتنی ہے کہ یہ اطلاع توریت کی ضرور تمام واقع ہونیکے قابل ہیں نہ یہ کہ یہ جو (توریت کے) لائے ہوئے احکام منسوخ نہ ہونگے۔

غرض اس قسم کی گفتگو کہ زمین اور آسمان اپنی جگہ سے ٹل جائے لیکن میری بات اپنے مقام سے نہیں ٹلیگی توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ ہاں ملت کی حمیت اور مذہب کے تعصب کے تقاضے سے یہ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونیکا ان الفاظ میں دعویٰ کیا ہے عیسائی مذہب کی شہرت سنتے ہی اول یہودیوں نے یہی طریقہ شروع کیا۔ پھر خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی بنکر تشریف لانے کی خبر سنکر پھر عیسائیوں نے بھی یہودیوں کی طرح اسی طرح سے اپنی ملت کی حفاظت کی تدبیر کی۔

امام رازی اور سعد الدین تفتازانی کا یہود و نصاریٰ کے تواتر میں اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ کا قول

لیکن چونکہ امام فخر الدین رازی اور علامہ سعد الدین تفتازانی کو یہود اور نصاریٰ کی کتابوں کے حالات کی چھان بین کا اتفاق نہیں ہوا۔ اس لئے یہود و نصاریٰ کے ظاہر اقوال پر نظر رکھتے ہوئے ان کو متواتر سمجھ لیا۔ اگر اس زمانے میں یہ بزرگ ہوتے تو یہود اور نصاریٰ کے اقوال سے متعلق کتابوں کو جو اس زمانے کے علماء نے بڑی محنت سے فراہم کی ہیں ان کے سامنے رکھتے۔

القصہ ایں اتفاق کلمۂ یہود و نصاریٰ اول در ہر قرن متواتر نیست۔ باز ملتفت باس حجت ظاہرہ و باہر وقائع کثیرہ کہ آں ہم تواتر رسیدند باعتراف حقیقت دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم از علماء یہود و نصاریٰ شاہد۔

تواتر دعویٰ نبوت محمدیؐ

الغرض ایں ہمہ مقدمات یکی بدیگری آں ملتفت بہ پیرایۂ تحقق و واقعیت نمایاں شد۔ آری تواتر دعویٰ نبوت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اظہار معجزات و ادعاء ختم نبوت بطوریکہ احتمال معنی دیگر نماند ازیں ہمہ الحاث پاک است

اوّل تواتر بشرائط خود در ہر قرن موجود و باز ملتفت غرض فاسد منشاء ایں اتفاق نمی نماید و ایں طرف پس از تحقیق تواتر دیگر معارض ایں تواتر نہ برآمد۔ ونہ دلیل عقلی یا نقلی مزاحم آنست۔ نظر بریں ایں خبر متواتر مفید یقین باشد و اگر ایں افادہ یقین نکند حصول یقین اعنی اطمینان قلبی از رو سمع بطوری نبودی۔ حالاں کہ در صورت یقین و فضیلت آں در بعض اخبار احدے را گنجائش کلام نیست و اگر بالفرض افادۂ یقینی مصطلح نمی نماید باری از غلبۂ ظن چہ کم۔ ما می بینیم کہ بر وجوب حکم بمقتضاء غلبۂ ظن نہ تنہا نقل و نقلیات شاہد است عقل نیز ہمیں فتویٰ می دہد حال نقل خود ظاہر است

آیت

وَإِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ (قرآن کریم)

ہم بریں امر دلالت دارد واگر آنکہ خبر فاسق حیث مساول

قصہ مختصر یہ کہ یہود اور نصاریٰ کے ملے کا اتحاد اول تو ہر قرن میں متواتر نہیں ہے پھر ظاہر علت کے پاس اور لحاظ کا گمان کہ بہت سے واقعات کہ وہ بھی تواتر سے پہنچے ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت کے اعتراف سے متعلق یہود و نصاریٰ کے علماء کی طرف سے گواہ ہیں۔

نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوے پر تواتر

ان تمام مقدمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ملاکر وہ گمان تحقق اور واقعیت کے لباس میں نمایاں ہو گیا۔ ہاں نبوت محمدی کے دعوے تواتر اور معجزات اور ختم نبوت کا دعویٰ اس طریقے پر کہ کسی دوسرے معنی کا احتمال باقی نہ رہے ان تمام برائیوں سے پاک ہے۔

اول تو تواتر مع اپنی شرطوں کے ہر قرن میں موجود ہے اور پھر فاسد غرض والی گمان نبوت اور کہ یہ اتفاق کا منشا بھی معلوم نہیں ہوتا اور اس طرف تحقیق کے بعد اور کوئی تواتر اس نبوت محمدیؐ کے تواتر کے مقابل میں نہیں نکلا اور نہ اس تواتر کے خلاف کوئی عقلی یا نقلی دلیل بھی ہے اس لئے اس اصول کے پیش نظر یہ نبوت محمدیؐ کی خبر یقین کیلئے مفید ہے اور اگر یہ بھی یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو یقین کا حصول یعنی اطمینان قلبی کانوں کے ذریعہ اس طرح نہ ہوتا حالانکہ یقین کی ضرورت اور اس کی فضیلت میں بعض خبروں میں کسی کو کلام کی گنجائش نہیں ہے اور اگر بالفرض اصطلاحی یقین کا فائدہ نہیں دیتا تاہم غلبۂ گمان سے کیا کم ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ظن کے غلبہ کے تقاضا کے مطابق حکم کے وجوب پر نہ صرف نقل اور نقلیات گواہ ہیں بلکہ عقل بھی یہی حکم دیتی ہے اور نقل (قرآن شریف) کا حال خود ظاہر ہے۔ آیت (ذیل)

اگر تمہارے پاس کوئی بدکار خبر لائے تو تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ ہو کسی قوم کو بغیر تحقیق نادانی سے عیب میں ڈالو

بھی اسی بات پر دلالت کرتی ہے اور اگر خبر فاسق لاید کا در نہیں

است حاجت این تبیین نیست وچون امر بہ تبیین نباشد اشارہ بآں باشد کہ اکنوں حالت منتظرہ تحقیق طلب نماند۔ ہرچہ دانستید موافق آں عمل نمایید۔ از اتفاق جملہ علماء بر قبول خبر واحد مجتمع الشرائط شاہد مدعا است۔ چہ ہیچ اخبار آحاد یقین مصطلح حاصل نتواں شد۔ اگر احتمال تعمد کذب نیست باری احتمال خطاء ہمساں ساں موجود۔ مگر چوں ایں احتمال بس قلیل الوقوع است چنداں اعتبار را نشاید۔ احتمال صدق کہ اصل موضوع لہ کلام است وموافق مقتضی فطرۃ کار خود خواہد کرد۔

الغرض ایں غلبہ علم موجب غلبہ ارادہ بمقتضائے علم خواہد شد۔ وظاہر است کہ غلبہ ارادہ یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب ترجیح آں بر جانب دیگر باشد۔ و ایں طرف بدیہی است کہ سرمایۂ فعل ہمیں ارادہ آں فعل باشد۔ چناں کہ علت آں عدم ارادہ وعلت ترک فعل ارادہ آں فعل باشد۔ مگر چوں وقت تردد دو ارادہ چناں متعارض باشند کہ وقت شک دو علم اگر ارادہ غالب آمد وقوع فعل لازم آید۔ چہ ارادہ را بشرط عدم موانع فعل لازم۔ ودر صورت غلبہ بقدر غلبہ ارادہ موجود آری بقدر تعارض بوجہ تعارض کان لم یکن شد وازیں تقریر وجوب عقل بر غلبۂ ظن برآمد۔ مگر ظاہر است کہ در صورت افادہ غلبہ ظن نیز مطلب ہماں برآمد۔ چہ وقوع فعل در ہر صورت برابر است۔ افادہ ظن باشد یا افادۂ یقین۔ فرق اگر باشد در علم وثمرات آں از تکثیر وتقلیل باشد۔ مگر آناں کہ دیدۂ حقیقت بیں وعقل حق شناس دارند خود دانستہ باشند کہ اندریں صورت ایمان تام ہمیں تسلیم نقد

بلکہ اس احتمال سے تو پھر اس تحقیق کی ضرورت نہیں ہے اور جب معاملہ تحقیق کا نہ ہو تو اس طرف اشارہ ہے کہ اب انتظار کی کوئی حالت تحقیق طلب نہیں رہی۔ جو کچھ تم نے جان لیا اس کے مطابق عمل کرو۔ پھر جملہ علماء کا اتفاق خبر واحد کی قبولیت پر جس میں صحت کی تمام شرطیں موجود ہوں مقصد کی تائید کرتا ہے کیونکہ اخبار آحاد کے ذریعہ اصطلاحی یقین حاصل نہ ہو سکا تو اگرچہ کذب کا احتمال نہیں ہے تاہم خطا کا احتمال اسی طرح موجود ہے۔ مگر چونکہ یہ احتمال بہت ہی کم واقع ہوتا ہے اس لئے چنداں قابل اعتبار نہیں۔ صدق کا احتمال جو کہ کلام کا اصل موضوع لہ ہے اور فطرت تقاضے کے موافق ہے۔ اپنا کام خود کرے گا۔

الغرض یہ علم کا غلبہ مقتضائے علم کے مطابق ارادے کے غلبے کا موجب ہوگا اور ظاہر ہے کہ اختیاری فعل کی دونوں جانبوں میں سے ایک کا غلبہ دوسری جانب پر ترجیح کا موجب ہوگا۔ اور اس طرف ظاہر ہے کہ فعل کا سرمایہ یہی اس فعل کا ارادہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے عدم کی علت عدم ارادہ ہوتا ہے اور ترک فعل کی علت اس فعل کے عدم کا ارادہ ہوتا ہے مگر چونکہ تردد کے وقت دو ارادے ایسے ایک دوسرے کے مقابلے میں تن جاتے ہیں جیسا کہ شک کے وقت دو علم ایک دوسرے کے مقابل ہو جاتے ہیں اگر ارادہ غالب آگیا تو فعل کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ ارادے کے لئے موانع کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ فعل لازم ہے اور غلبے کی صورت میں بقدر غلبہ ارادہ موجود ہے۔ اور بقدر تعارض ایسا ہو گیا جیسا کہ تھا ہی نہیں اور اسی تقریر سے غلبۂ ظن پر عقل کا وجوب نکل آیا۔ مگر ظاہر ہے کہ ظن کے غلبے کے افادے کی صورت میں بھی مطلب وہی نکلا کیونکہ عمل کا واقع ہونا ہر صورت میں برابر ہے خواہ ظن کا افادہ ہو یا یقین کا افادہ۔ فرق اگر ہوگا تو علم اور اس کے ثمرات کی تکثیر اور تقلیل میں ہوگا لیکن جو لوگ حق بیں آنکھ اور حق شناس عقل رکھتے ہیں وہ خود جانتے

غلبۂ ظن باشد، چہ اکنوں کہ جمیع اسباب علم بالا و خبر متواتر مفقود تکلیف زیادہ ازیں نہ عقلاً درست است نہ نقلاً پس باوجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیہا و شوخ چشمیہا باشد، و ہمیں است کفر واللہ اعلم بالصواب۔

خبر متواتر موجب یقین

بالجملہ خبر متواتر یا یقین موجب اطمینان قلبی است

ہزارہا کس را مشاہدہ باید کرد چنانکہ در مشاہدات قلب ایشان مطمئن است ہمچنیں با استماع از جم غفیر کہ بے غرضانہ گفتہ باشند اطمینان حاصل است اتفاق طبیعت بہ سکون در ہر دو صورت موجود اندریں صورت ایں را مفید تحقیق و آنرا مفید تحقیق بجز تحکم ہیچ نیست۔

و آنکہ در بارہ افادہ یقین متواتر نظر ہر خیال را ایں خدشہ پیش می آید کہ چوں در ہر خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعہ ہم ہمیں احتمال باشد، جوابش اہل نظر را یک را از وجہ دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شدہ باشد، مگر چوں اجمال تفصیل نمی رسد، قدرے مفصل می گویم۔

احکام افراد بدوگانہ

احکام افراد بدوگونہ باشند یکی احکام مطلقہ کہ سوئے مطلق

دریں مقید یعنی فرد ماخوذ است، منسوب باشند مثلاً تعلق زید بجانب انسانیت او کہ درو ماخوذ است۔

دوم احکام مشخصہ کہ راجع بسوئے تشخص باشند مثل کیفیات آواز زید و عمرو وغیرہ از خوبی و درشتی و بلندی و پستی کہ در افراد مختلف مختلف باشند یا سیلان قطرہ و کوتاہی مساحت وی و کمی وزن آں

ہونگے کہ اس صورت میں ایمان بقدر غلبۂ ظن تسلیم کرنے کا نام ہے کیونکہ اب تمام علم کے اسباب خبر متواتر سے بالا مفقود ہیں۔ اس سے زیادہ تکلیف نہ عقلی طور پر درست ہے نہ نقلی طور پر پس خبر متواتر کے باوجود بقدر مذکور تسلیم نہ کرنا شوخیوں اور شوخ چشمیوں کی پیداوار ہے اور یہی کفر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

موجب یقین خبر متواتر

الحاصل خبر متواتر یقینیا اطمینان قلبی کا موجب ہے۔ ہزاروں آدمیوں کو دیکھنا چاہیے کہ جیسا کہ آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیزوں میں ان کے دل مطمئن ہو جاتے ہیں، اسی طرح جم غفیر سے سننے کہ انہوں نے بغیر کسی غرض کے کہی ہو، اطمینان حاصل ہوتا ہے دونوں صورتوں میں طبیعت کیلئے تسکین موجود ہے اس صورت میں اس کو مفید کہنا اور اس کو مفید نہ کہنا دھاندلی کے سوا اور کیا ہے اور متواتر خبر سے یقین کا فائدہ لینے میں سطحی نظر رکھنے والوں کے لئے جو یہ خدشہ پیش آتا ہے کہ جب ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال موجود ہے تو مجموعے میں بھی یہی احتمال ہوگا۔ اس کا جواب باریک نظر رکھنے والوں کیلئے خبر متواتر کے صدق پر دلالت کی وجہ سے واضح ہو گیا ہوگا۔ مگر چونکہ اجمال تفصیل کے اثر کو نہیں پہنچتا ہے اس لئے قدرے مفصل کہتا ہوں۔

افراد کے دو قسم کے احکام

افراد کے احکام دو قسم کے ہیں۔ ایک تو احکام مطلقہ ہیں

اس مطلق کی طرف کہ اس مقید یعنی فرد میں ماخوذ ہے، منسوب ہوں۔ مثلاً تعلق زید اس کی انسانیت کی جانب ہیں کہ اس میں ماخوذ ہے۔

دوسرے احکام مشخصہ جو کہ تشخص کی طرف لوٹتے ہیں مثلاً زید اور عمرو کی آوازوں کی کیفیات اچھی اور بری زور سے اور آہستہ جو کہ مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہیں یا قطرے کا بہاؤ اور اسکی جسمانی کوتاہی اور اسکے وزن کی

که اول از احکام مطلقه است و ثانی از احکام مشخصه. چون این قدر معلوم شد معلوم باید کرد که احکام مطلقه در صورت اجتماع افراد همان سان باشند که بودند. و احکام مشخصه متغیر گردند، چه مجموعه شخص دیگر شد. مگر چون این جا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصه یافتیم. و احتمال صدق را از احکام مطلقه. وجهش خود ظاهر است و من بر گفته آمده ام که اصل وضع کلام بهر اخبار واقع و اظهار مرام است و باز محبت نومی باعث این اظهار و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال غلط فهمی است یا از احتمال غرضی فاسد. اگر از طرف غرض فاسد اطمینان کلی بهم رسد باجتماع آراء و اتفاق کلمات بطوریکه گفتم احتمال کذب زائل شد. آری همان احتمال صدق باقی ماند و پیدا است که یقین همین بقاء احتمال واحد و زوال احتمال ثانی است. و این بدان ماند که یک رشته چندان مستحکم و محکم نباشد اما اگر رشته های چند بهم آرند آن ضعف مرتبه شخص زائل شود. و آن قوت از احکام اطلاق است چه رشته موضوع بهر تعلیق باشد بدستور ماند.

الحق هر خبر مصدق خبر دیگر است و بهم پیوسته احتمال صدق شیئاً فشیئاً قوت پذیرد و این جا امکان حصول الیقین به تواتر. اخبار عاقلان را معلوم شده باشد والله اعلم وعلمه اتم و احکم

کی کہ اول احکام مطلقہ سے ہے اور دوسری احکام مشخصہ سے۔ جب اتنی بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہیئے کہ احکام مطلقہ اجتماع افراد کی صورت میں اسی طرح جیسے کہ تھے اور احکام مشخصہ بدل جاتے ہیں کیونکہ شخص یا مجموعہ دوسرا ہو گیا۔ مگر جب ہم نے یہاں دیکھا تو کذب کے احتمال کو ہم نے احکام مشخصہ میں سے پایا۔ اور صدق کے احتمال کو احکام مطلقہ میں سے پایا۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے اور میں یہی وہ وجہ بیان کر چکا ہوں کہ کلام کی اصل وضع (بناوٹ) امر واقع کی خبر دینے اور دل مقصد کے اظہار کے لئے ہے اور پھر نوعی محبت اس اظہار اور اخبار کا باعث ہے اور جھوٹ کا احتمال غلط فہمی کے احتمال سے پیدا ہونے والا ہے یا کسی فاسد غرض کے احتمال کی وجہ سے اگر غرض فاسد کی طرف سے کلی اطمینان حاصل ہو جائے تو راویوں کے اجتماع اور الفاظ کے اتفاق سے جیسا کہ ہم نے کہا کذب کا احتمال زائل ہو گیا۔ ہاں وہی صدق کا احتمال باقی رہ گیا اور ظاہر ہے کہ یقین یہی ایک احتمال کا باقی رہ جانا اور دوسرے احتمال کا زائل ہو جانا ہے اور یہ مثل ہے کہ ایک دھاگہ کوئی زیادہ مضبوط اور پختہ نہیں ہوتا لیکن اگر چند دھاگے آپس میں ملا لیں تو شخصی مرتبہ کا وہ ضعف زائل ہو جائیگا اور وہ قوت جو کہ اطلاق کے احکام سے ہے کیونکہ دھاگا کسی چیز کو لٹکانے (باندھنے) کیلئے بنایا جاتا ہے۔ وہ قوت بدستور رہیگی۔

غرض ہر خبر دوسری خبر کی تصدیق کرتی ہے اور دھاگے کی طرح آپس میں مل کر تھوڑی سی قوت پکڑتی ہے اور یہاں خبروں کے زیادہ ہونے سے یقین حاصل ہونے کا امکان عقلمندوں کو معلوم ہو گیا ہو گا۔ والله اعلم وعلمه اتم و احکم

نوٹ: اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ ذوالحجہ [illegible] مطابق ۱۸ [illegible] بروز منگل دو بجکر تین منٹ پر شروع کیا اور [illegible] مطابق ۱۲ [illegible] بروز پیر گیارہ بجکر چالیس منٹ پر ختم ہوا۔ الحمد للہ۔

ما بین افزان و اضافت ای نوع اضافت کے ساتھ۔ مترجم

تعارف مکتوب الیہ

و

خلاصۂ مکتوب دہم بنام نواب محی الدین

یہ مکتوب نواب محی الدین صاحب مرحوم ساکن مراد آباد کے نام ہے۔ نواب صاحب مراد آباد کے ایک شریف گھرانے کے چشم و چراغ تھے آپ کو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے شرف تلمذ حاصل تھا۔ بھوپال ریاست میں عہدہ قاضی کے عہدے پر فائز رہے دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روئدادوں کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آپ دارالعلوم کی مجلس شوریٰ کے تا وفات ممبر رہے۔ چنانچہ سال بسال آپ کا نام مجلس شوریٰ کے ممبروں کی فہرست میں موجود ہے۔ آپ نے دارالعلوم کی بہت سی خدمات انجام دیں۔ نہایت دیندار متقی عالم اور [illegible] دگر [illegible] تھے۔ باوجودیکہ نواب گھرانے میں پیدا ہوئے لیکن طبیعت میں مسکینی تھی۔

خلاصۂ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے آیات و احادیث متشابہ کو متشابہ کہنے کی وجہ بیان فرماتے ہوئے لکھا ہے کہ چونکہ ان آیات و احادیث میں حق باطل کے ساتھ مشتبہ ہو جاتا ہے اس لئے متشابہات کو متشابہات کہا جاتا ہے۔ آیت متشابہ یا حدیث متشابہ میں اصل مقصود پر غیر مقصود کا شبہ ہو جاتا ہے۔ لیکن متشابہات کو متشابہات کہنے کی یہ وجہ ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک متشابہ آیت یا حدیث کی دوسری آیت اور دوسری حدیث کے معنی کے ذریعہ تائید اور تفسیر کہ اس کے معنی حسین کئے گئے ہوں تو چونکہ یہ آیتیں اور حدیثیں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اس لئے ان کو متشابہات کہا جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ حدیث حسب ذیل جس کا مطلب مولانا محی الدین صاحب نے مولانا محمد قاسم صاحب سے پوچھا ہے متشابہات میں سے ہے۔

قال قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء وخلق عرشہ علی الماء (مشکوٰۃ و ترمذی)

راوی نے کہا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا عماء میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا اور اس کے اوپر ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا۔

حجۃ الاسلام متشابہات کا مطلب بیان کرنے کے بعد حدیث بالا کا مطلب لکھتے ہیں۔

عماء کے معنی ابر کو کہتے ہیں لیکن غیب کا بادل اور پانی اور غیب کا آسمان اور آفتاب اور جو کچھ ہے وہ اس ظاہری دنیا کا بادل، پانی، آسمان اور سورج اور طرح کے ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں [illegible] ہوا وہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہوتا ہے [illegible]۔ اس عالم وجود کو یوں کہنا چاہئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے [illegible] اشیاء عالم کے مرتبے سے اوپر ہے اور جیسا کہ نباتات کی نشوونما اس دنیا کے بادل کی بارش سے ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح تمام دنیا کی نشوونما اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل کی بارش سے ہے [illegible] منبسط ہے اور وجود [illegible] غیب کے بادل [illegible] پیدا ہوا دنیا اور [illegible] جس نے دنیا کو بنایا اور [illegible] اس غیب کے بادل کے نیچے بھی ہوا تھی اور اوپر بھی [illegible]۔ جیسے قرآن کریم میں [illegible] فرمایا گیا ہے کہ اس کے وہ [illegible] تو مطلب یہ ہوا کہ وجود منبسط اور اس کی ذات غیب کے بادل میں چھپی ہوئی ہے [illegible] خلا تھا اور جس [illegible] نیچے ہر جگہ خلا ہی خلا نظر آتا تھا جس کا مفہوم [illegible] معلوم ہو [illegible] حدیث میں ہوا کے مفہوم سے خلا ہی ہے [illegible] اللہ ولم یکن معہ شیٔ [illegible] اور [illegible] پیدا کیا تو جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین اور کائنات کے پیدا کرنے سے پہلے پانی ہی پانی تھا اور پھر اس میں سے زمین کو پیدا کیا گیا [illegible]

مکتوب دہم

در شرح حدیث ابی رزینؓ

قال قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این کان
"ابو رزین نے کہا کہ میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارا رب اپنی مخلوق
ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ما تحتہ
کے پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا۔ فرمایا کہ وہ بادل میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے
ہواء وما فوقہ ہواء وخلق عرشہ علی الماء کہ
اوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر بنایا" یہ
در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است۔
حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے مروی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد و آلہ و صحابہ اجمعین۔

اما بعد ہیچمدان بلکہ ناکارہ محمد قاسم غفر اللہ ذنوبہ وستر عیوبہ بخدمت سراپا کرمت مخدوم مولوی محی الدین خاں جعلہ اللہ کما یشاء۔

پس از سلام مسنون مدعا نگار است کہ دو بار پیام جناب مقدس مآب مفتی حسین احمد صاحب دربارۂ تحریر شرح حدیث ابی رزینؓ۔

قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا قبل

تمام تعریفیں اللہ تمام جہانوں کے پروردگار کیلئے ہیں جو نہایت مہربان اور بہت رحم والا اور روز جزا کا مالک ہے اور درود سلام رسولوں کے سردار محمد پر اور ان کی آل اور اصحاب پر ہو۔

حمد و نعت کے بعد ناچیز بلکہ ناکارہ محمد قاسم اللہ اسکے گناہوں کو بخشے اور اسکے عیبوں کو چھپائے، خدمت میں سراپا کرم مولوی محی الدین خاں صاحب اللہ انکو ویسا ہی بنا دے۔

سلام مسنون کے بعد مدعا نگار ہے کہ دو مرتبہ مفتی حسین احمد صاحب مقدس بزرگ کا پیغام ابی رزین والی حدیث کی شرح کے لکھنے کے بارے میں (آیا یہ ہے کہ)

انہوں نے کہا کہ میں نے پوچھا یا رسول اللہ ہمارا رب اپنی مخلوق کو

ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ماتحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء» که در مشکوٰۃ شریف از ترمذی آمده بنظر بندہ آں عزیز بگوشم رسید و سرمایهٔ عز و افتخارم گردید مگر چوں ازیں کوچه نابلد بودم اول بار بجز خموشی چاره ندیدم بعد مکرر باشتهار جناب مفتی صاحب سلمه الله و ادام الله برکاته اشاره کردند سر خجالت بزانو بردم و حیران بودم چه کنم. اگر نویسم چه نویسم و اگر پهلو زنم این رشتهٔ نیاز را چگونه برهم زنم. مگر چوں خدام را از اطاعت مخدومان چاره نیست رو بسوی عالم الغیب والشهادة کرده قلم بدست گرفتم و بنام آں خداوند مفیض الخیر والجود بخش بندهٔ خیالات که از اطراف بدلم ریزند دریں اوراق آغاز نهادم. اگر مطابق ایماء حضرت عارف بالله مولانا[1] جامی قدس الله سره العزیز و حضرت راسخ فی العلم جناب شاه عبد العزیز[2] رحمة الله علیه افتد زهی نصیب و در خود می دانم که ذهن نارسای من کجا و اشارات عالی مقامات این دو عالی مقام کجا.

ظاهر همین است که آں مضامین دور و دراز در آغوش خیال این مدهوش نیامده باشند اندریں صورت

پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا. فرمایا کہ عماء (بادل) میں تھا کہ اس کے نیچے بھی ہوا تھی اور اوپر بھی ہوا تھی اور عرش کو پانی پر پیدا کیا کہ مشکوٰۃ شریف میں ترمذی سے نقل کی ہے.
خط کے ذریعہ میرے کان تک پہنچا اور میری عزت اور افتخار کا سامان بنا. مگر چونکہ میں اس کوچے سے نابلد ہوں اس لئے پہلے تو خموشی کے سوا کوئی چارہ نہ دیکھا لیکن جب دوسری بار جناب مفتی صاحب سلمہ اللہ و ادام اللہ برکاتہ کے اشتہار کی طرف اشارہ کیا تو شرمندگی سے میرا سر جھک گیا اور میں حیران رہ گیا کہ کیا کروں، اگر لکھوں تو کیا لکھوں اور اگر پہلو تہی کروں تو تعلقات کو کس طرح توڑ ڈالوں مگر چونکہ خادموں کو مخدوموں کی اطاعت کے بغیر چارہ نہیں ہے تو حضور اور غیب کے جاننے والے خدا کی طرف توجہ کر کے قلم ہاتھ میں پکڑا اور اس بھلائی اور بخشش کے عطا کرنے والے کے نام کے ساتھ ان خیالات کو جو اس وقت میرے دل میں ہیں. ان اوراق میں لکھنا شروع کر دیا. اگر عارف باللہ مولانا عبد الرحمٰن جامی قدس اللہ سرہ العزیز اور علم میں راسخ جناب شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کے اشارے کے مطابق میری یہ تحریر واقع ہو جائے تو کیا ہی خوش قسمتی ہے ورنہ میں خود جانتا ہوں کہ میرا ذہن حقیقت تک پہنچنے والا ہی کہاں، وہاں دونوں بلند مقام حضرات کے اشارے کہاں.
بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دور دراز کے مضامین اس بے ہوش کے خیال کی آغوش میں نہ آ سکیں گے اس صورت

---

1. معلوم ہوتا ہے کہ مولانا محمد قاسم صاحب نے علامہ جامی کی کسی رباعی یا قطعہ کی طرف اشارہ کیا ہے [illegible] اس کو جو جاننے والے ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں اور [illegible] مولانا کا علمی کمال اس پر منکشف ہوتا تھا. مترجم.
2. مولانا عبد الرحمٰن جامی کہ جو مشہور عارف باللہ صوفی اور عالم ہو گذرے ہیں اور مثنوی یوسف زلیخا کے مصنف ہیں، [illegible] اور عالی البیان ہیں. انہوں نے زیر بحث حدیث کے متعلق تشریح اور مختصر اشارے کئے ہیں جن کا حوالہ مولوی محمد صاحب نے اپنے مکتوب میں دیا ہے. مترجم
3. شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے فرزند اکبر کے تصرفات میں اصل بہ نقیب اللہ کی تحقیق [illegible] کتب کے حاشیہ پر لکھا ہے جس میں شاہ صاحب نے بھی زیر بحث حدیث پر اشارے کئے ہیں جس کا حوالہ مولوی صاحب نے دیا ہے. مترجم

بجز ایں گذارش کہ پاک فرمایند وایں در ماندہ معاند راہ افتادہ را بدعاء ہدایت واختتام بایمان دستگیرند دیگر چہ گذارش کنم۔

تمہیدات چوں ایں قسم مضامین را بے ذریعہ تمہیدات از اشکال بسہولت آوردن سخت مشکل است میخواہم کہ مقدمہ چند پیش از عرض مطلوب عرض کنم۔

سخن اولیں پس اولیں سخن کہ در خور گذارش است ایں است کہ در آیات متشابہات[1] واحادیث متشابہہ[2] ما نا واناں را نباید کہ سخن گفتہ فارغ نشینیم ایں اطمینان خاطر وقتی می باید کہ ذہن نارسا و نابکار ما تا بآں مقامات ومواطن رقیہ گذر بود۔ ایں وقت کہ انکشاف حقائق را سامانی ندادہ اند۔ اگرچہ سخن۔ آری بدیہیات ومسلمات فن معانی را بہر طور ملحوظ داشتن ضروری است۔ پس ہر احتمالیکہ راست آید ومخالف بدیہیات ومسلمات ایں فن نباشد۔ اگرچہ بہر اعتقاد وجزم واطمینان خاطر کافی نیست باری بہر دفع طاعناں بکار آمدنی است۔

میں اس گذارش کے سوا کہ میری تحریر کو مخلص کر دالیں اس ہدایت کی راہ سے دور جا پڑے ہوئے کو ہدایت اور ایمان پر خاتمے کی دعا سے نوازیں اور کیا گذارش کروں۔

تمہیدیں چونکہ اس قسم کے مضامین کو تمہیدات کے بغیر مشکل سے آسانی کی طرف لانا دشوار ہے، اس لئے میں چاہتا ہوں کہ چند تمہیدی باتیں مقصد کے عرض کرنے سے پہلے عرض کروں۔

پہلی بات پس پہلی بات جو عرض کے قابل ہے یہ ہے کہ آیات متشابہات اور احادیث متشابہات میں ہم جیسے نادانوں کو یہ مناسب نہیں کہ ایک آدھ بات کہکر فارغ ہو بیٹھیں۔ یہ اطمینان دل اس وقت ہونا چاہئے کہ ہماری فکر کی حقیقت تک نہ پہنچنے والے ذہن کا ان بلند مقامات تک گذر ہو۔ اس وقت کہ حقیقتوں کے ظاہر ہونے کیلئے کوئی سامان نہیں دیا ہے اگر کوئی بات ہو سکتی ہے تو شک اور گمان اور تخمینہ ہی ہو سکتا ہے۔ ہاں حقائق اور اسرار کے فن کی مسلمہ باتوں اور روشن امور کو بہرحال پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اس لئے جو شکل ٹھیک نکل آئے اور اس فن کے طے شدہ اور واضح امور کے مخالف نہ ہو اگر دل کے اطمینان اور پختگی اور اعتقاد کے لئے کافی نہیں ہے تو نہ سہی تاہم اعتراض کرنے والوں کے جواب کیلئے کارآمد ہے۔

---

[1] آیات متشابہات قرآن کریم کی وہ آیتیں ہیں جن کے معنی مبہم ہوں اور [illegible] شارع علیہ السلام کی طرف سے [illegible] معنی متعین کئے گئے ہوں [illegible] بہ الفاظ دیگر [illegible] ایسی آیتیں جن کے معنی اختیار کرنا چاہئیں جو شارع کے منشاء کے خلاف ہوں [illegible] ہے اسی طرح [illegible] جیسا کہ [illegible] کیا گیا ہے [illegible] آیات متشابہات [illegible] مثلاً حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ [illegible] یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ [illegible] پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائے ہیں۔ مترجم

[2] احادیث متشابہات بھی ایسی احادیث کو کہا جاتا ہے کہ جن کے معنی واضح نہ ہوں [illegible] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] حدیث سے اس کے [illegible] ہو سکیں تو ان کا معنی کو اختیار کرنا [illegible] بلکہ ان کے [illegible] ان کا اعتقاد کرنا چاہئے۔ مترجم

متشابہات را متشابہات گفتن چرا

دسرا ین سخن این است کہ متشابہات را متشابہات

ازاں گفتہ اند کہ حق مشتبہ بباطل و احتمال مقصود مشتبہ بغیر مقصود مے گردد۔ تا آنکہ آیتی را بآیت دیگر و حدیثی را بحدیثی دیگر تفسیر و تائید کردہ اند۔ و نظر بریں باہم دگر متشابہ و متناظر باشند۔ اگر اول است مثالش

یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ (آیت)

یا

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (آیت)

و ہم حدیث مشار الیہا است۔ چہ این ہمہ نصوص بر مشابہت ذات و صفات و تجلیات خداوندی بذات و جوارح بنی آدم و دیگر حیوانات دلالت دارند و بدلالت لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (قرآن کریم) و ہم بشہادت دلائل عقلیہ از مسلمات است کہ درین چنیں امور بجز مشابہت اسمی اشتباہی دگر نیست۔ و اگر ثانی است مثالش آیہ

اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً (قرآن کریم)

و آیہ

وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ

یا آیہ

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ لَمَآ اٰتَیْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ

متشابہات کو متشابہات کہنے کی وجہ

اور اس بات کا بھید یہ ہے کہ متشابہات کو

متشابہات اس لئے کہا ہے کہ حق، باطل کیساتھ مشتبہ ہو جاتا ہے اور اصل مقصود پر غیر مقصود کا شبہ ہو جاتا ہے۔ آخر یہ شبہ جب دور ہوتا ہے جبکہ ایک آیت کی دوسری آیت سے اور ایک حدیث کی دوسری حدیث سے تفسیر اور تائید کی جائے۔ اس بات پر غور کرتے ہوئے ایک دوسرے کے متشابہ ہوتی ہیں۔ اگر وہ پہلی قسم کا ہے تو اس کی مثال ہے

"اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے"

یا

"رحمن نے عرش پر تجلی فرمائی"

اور مذکورہ بالا حدیث الٰہی بھی متشابہ ہے کیونکہ سب نصوص[1] خدا کی تجلیات اور صفات و ذات کی آدمیوں کے اعضاء و صفات اور ذات کے ساتھ مشابہت پر دلالت کرتی ہیں۔ اور "اس اللہ کی مانند کوئی چیز نہیں ہے اور وہ سننے دیکھنے والا ہے" کی دلالت اور دلائل عقلیہ کی شہادت کے مطابق یہ مانی ہوئی باتوں میں سے ہے کہ ان جیسے امور میں نام کی مشابہت کے سوا کوئی دوسری مشابہت نہیں ہے۔ اور اگر دوسری قسم کی مشابہت ہو تو اس کی مثال آیت

"جبکہ آپ کے رب نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں"۔

اور آیت (حسب ذیل)

"اور جبکہ ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو"

یا آیت (آئندہ)

"اور جبکہ اللہ نے نبیوں سے عہد لیا کہ میں نے جو تمہیں کتاب اور حکمت دی پھر تمہارے پاس کوئی رسول تمہارے ساتھ والی کتاب کی تصدیق کرنے والا

---

[1] نصوص نص کی جمع ہے۔ صاحب منجد کہتے ہیں: النص۔ سمع الکلام۔ ج نصوص۔ والنص من کل شیٔ۔ منتہاہ انتہا۔ النص من الکلام ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ مترجم

بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ

و آیت

وَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ

است۔

آیۂ اولیٰ (اذ قال ربک) تفسیر آیۂ ثانی (واذ قلنا للملئکة) وثانی منجملہ متقضیات اول و مویدات اوست یعنی چوں دریں جمعہ احتمال معبودیۂ حضرت آدم علیہ السلام نیز موجب تردد موحداں بود بآیۂ اولیٰ دفع ایں وہم فرمودند واشارہ بہ نیابت و مسجودیت بالعرض کہ ہماناں مفاد قبلہ باشد نمودند۔ بالجملہ خلافت مقتضی آں است کہ ہمہ شیوناں منیب و مستخلف حسب لیاقت در خلیفہ در آیند۔ وایں مسجودیت موید آں است و مسجودیت باعتبار نفس مفہوم عام بود مسجودیت ذاتی باشد یا عرضی۔ خلافت محمل بالعرض فرود آورد ہمچنیں اخذ میثاق انبیاء و خبر آں است کہ انبیاء علیہم السلام را بحضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم روی نیازمی باید آورد۔ مگر وجہش معلوم نبود مضمون خاتم النبیین آنرا موجہ گردانید و مضمون خاتم النبیین نظر بظاہر الفاظ در جۂ خفا بود۔ مفاد آیۂ۔

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ (قرآن الحکیم)

احتمال مخالف مقصود را از میان برداشت۔ مگر ہرچہ باد اباد آیات متشابہات و احادیث متشابہہ مغلط عوام و مزلت الاقدام باشند نتواں گفت کہ امثال

آئے تو اس پر ایمان لانا اور اسکی مدد کرنا۔

اور آیت (آئندہ) ہے۔ (ایضاً)

اور نہیں ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم میں سے کسی مرد کے باپ لیکن (وہ تو) اللہ کے رسول اور نبیوں کی مہر ہیں۔

پہلی آیت (اذ قال ربک) دوسری آیت (واذ قلنا للملئکة) کی تفسیر ہے اور دوسری آیت پہلی آیت کی تائید کرنے والی اور منجملہ اس کے متقضیات میں سے ہے یعنی چونکہ اس سجدے میں حضرت آدم علیہ السلام کی معبودیت کا احتمال توحید پرستوں کے تردد کا سبب تھا اس لئے پہلی آیت (اذ قال ربک للملئکة) نے اس وہم کو دور کر دیا اور بالواسطہ نائب ہونے اور مسجود ہونے کی طرف اشارہ کر دیا۔ کیوں کہ یہی قبلہ ہونے کا مطلب ہے بہر حال خلافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اللہ کی تمام شانیں حسب لیاقت خلیفہ میں آجائیں اور یہ مسجود ہونا اسکی تائید کرتا ہے نفس مفہوم کے اعتبار سے مسجودیت عام ہے خواہ مسجودیت ذاتی ہو یا عرضی لیکن خلافت[1] نے اسکو عرضی پر محمول کرا دیا اسی طرح انبیاء سے عہد کا لینا اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ کی طرف نیازمندی سے رخ کرنا چاہئے لیکن اسکی وجہ معلوم نہ تھی خاتم النبیین کے مضمون نے اس کی وجہ بیان کر دی اور ظاہر الفاظ پر نظر رکھتے ہوئے خاتم النبیین کا مضمون پوشیدہ تھا۔ (چنانچہ) آیت

اور جبکہ لیا اللہ نے نبیوں سے عہد

کے معنی نے مقصد کے مخالف احتمال کو درمیان سے ہٹا دیا مگر کچھ بھی ہو متشابہ آیات اور احادیث عوام کی غلطی اور قدم کے ڈگمگانے کا سبب ہیں نہیں کہا جا سکتا کہ ہم جیسے نالائق

[1] خلافت آدم نے ظاہر کر دیا کہ اس کو سجدہ کیا جاتا بالواسطہ تھا براہ راست نہ تھا کیونکہ براہ راست اللہ تعالیٰ مسجود ہے۔

ما نابکاران تا بحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم و گوہر مکنون معانی را بجلوہ گاہ تفسیر کشیدیم۔

کہ این منصب و فہم آیات و احادیث جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم و اتباع او شان را کرامت نفرمودہ اند۔ آری ؎

گاہ باشد کہ کودک ناداں
بغلط بر ہدف زند تیرے

یعنی بسبب تفسیر عوام کہ بجز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم ہمہ عوام اند، نہ خود اعتقاد با لجزم و اطمینان قلبی نباشد۔

اما پس ازاں کہ مسلمات عقائد و بدیہیات این فن را ملحوظ داشتہ باشند، دفع اوہام طاعنان و وسوسات ناگفتہ بہ از این قسم اقوال متصور است۔

سخن دوم سخن دوم اینکہ عالم غیب و شہادت را باہمچناں مطابق یک دیگر باید پنداشت کہ روح و بدن را مطابق یک دیگر می فہمیم۔ یعنی ہر کمالیکہ از قوت باصرہ و سامعہ ما بر چشم و گوش خاکی قیاس نتواں کرد بلکہ ہمچناں میان تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و روح بود، ہمچنیں کمالات عالم غیب را ہمچناں عالم شہادت نباید پنداشت، و جز اشتراک اسمی تصور نباید فرمود۔ بالجملہ ؎

غیب را ابرے و آبے دیگر است
آسمان و آفتابے دیگر است

حقیقت واقعہ اور شارع علیہ السلام کے مقصد کو پہنچ گئے اور پوشیدہ معانی کو تفسیر کی جلوہ گاہ میں لے آئے۔

کہ یہ مرتبہ اس جیسی متشابہ احادیث اور آیات کی تفصیل کے جاننے میں انبیاء کرام علیہم السلام اور یا علم میں پختہ علماء جو انبیاء کے تابع ہیں ان کے سوا خدا نے کسی کو نہیں بخشا ہے۔ ہاں ؎

کبھی ہوتا ہے کہ نادان بچہ
غلطی سے نشانہ پر تیر لگاتا ہے

اس سبب سے عام لوگوں کی تفسیر اور انبیاء علیہم السلام یا علم میں پختہ علماء کے سوا سب کے سب عوام ہیں نہ پختہ اعتقاد اور دلی اطمینان کے لائق نہیں ہوگی۔

ہاں مگر اس کے بعد کہ مانے ہوئے عقائد اور اس فن کی بدیہی باتوں کو جو علماء ملحوظ رکھتے ہوں طعنہ دینے والے لوگوں کے اوہام اور ناقابل بیان وسوسوں کا دور کرنا اسی قسم کے اقوال سے متصور ہے۔

دوسری بات دوسری بات یہ ہے کہ عالم غیب اور عالم شہادت کو اس طرح ایک دوسرے کے مطابق خیال کرنا چاہیے جیسا کہ روح اور بدن کو ایک دوسرے کے ہم مطابق دیکھتے ہیں۔ یعنی ہر وہ کمال جو کہ عالم غیب میں ہماری دیکھنے اور سننے کی طاقت سے اس طرف والا اور غیب میں چھپا ہوا ہے وہ کمال جمالی صورت میں آنکھ اور کان سے اس طرف عالم شہادت میں ظہور میں آیا۔ مگر جیسا کہ دیکھنے والی اور سننے والی قوت کو خاکی آنکھ اور کان پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں بلکہ اسی طرح خاک اور عالم پاک کا فرق ہے جیسا جسم اور روح میں ہے کہ اسی طرح غیب کی دنیا کے حالات کو آنکھوں کے سامنے موجود دنیا کے حالات سے نہیں سمجھنا چاہیے۔ اور نام کی شرکت کے سوا اور کچھ خیال نہیں کرنا چاہیے۔ الغرض ؎

غیب کا بادل اور پانی اور ہی کچھ ہے
اور غیب کا آسمان اور آفتاب بھی اور ہی دوسرا ہے۔

ؔ یہ شعر مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی کا ہے — مترجم

مگر این غیر ازین مثال که تمثال آمده نوع پوشیده باشند که چنانکه حق تعالی کمالات انسانی جسمانی او صفات روحانی است و این اعضای جسمانی را بپوشیده نمود تمسا بکمالات مجازی در این بیع و بصر نام نهاده ایم همچنان در کمالات متقابلہ عالم غیب و عالم شہادت حقیقت آن طرف است و این طرف پرتو و ہمسایہ حقیقت سرمایہ این علاقہ مجازی و عرفی است نہ بسکہ حقیقت این است که این طرف دیده و دانسته ایم و آن طرف مجاز چنانکہ در خیال اکثر اہل روزگار جاگزین باشد۔

سخن سویم | سخن سویم اینکہ عکس آفتاب را کہ در آئینہ افتد و ہمچنین ہرچہ اینچنین باشد عین آفتاب نتوان گفت مگر این ہمہ شکل جہان است و نور جہان۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت است اگر باشد در شکل تعدد باشد۔ ورنہ اگر در ہر دو مرتبہ تعدد و تباین بود عکس را با اصل خود چہ علاقہ بود و باز بکدام وجہ در اصل خود یاد دہ و چرا دلالت کند حکایت آن باشد۔ تفصیل این اجمال بقدر ضرورت انشاء اللہ در اوراق آئندہ ملاحظہ خواہد آمد این جا فقط این قدر یاد کردنی باید کہ در مرایا و مناظر و منظر ہا معقول مرئی و منقول۔ وعا بر بذات خود باشد نہ بہ تبع خود مرحصول متصل در مرایا نباشد۔ آری انتقال مادی میسر یا حرکت میسر آید

ایسکن بعجوار ونگ میں خیال ہے ہو کہ ایک عکس راز خود بیجھتے گئے ہوں گے کہ جیسا کہ انسان کے کمالات کی حقیقت اس کی روحانی اوصاف ہیں اور ان جسمانی اعضاء کو ان کمالات کے ظاہر ہونے کا باعث ہونے کی وجہ سے مجازی اور عرف کے طور پر شنوائی اور آنکھ وغیرہ کہہ دیا ہے۔ اسی طرح عالم غیب اور عالم شہادت کے ان کمالات میں جو ایک دوسرے کے مقابل واقع ہیں حقیقت عالم غیب ہی ہے اور یہاں (عالم شہادت میں) ان حقیقت کا عکس ہے اور یہ اس مجازی و عرفی اطلاق کا وجہ ہے۔ بات یہ ہے کہ ہم نے حقیقت کو یہیں دیکھا اور جانا لیا اور اس طرف کو مجاز سمجھ بیٹھے کہ اکثر اہل زمانہ کے خیال میں یہ بات جمی ہوئی ہے۔

تیسری بات | تیسری بات یہ ہے کہ آفتاب کے عکس کو جو کہ آئینے میں پڑتا ہے یا جو چیزیں اس کی مانند ہوں آفتاب تو نہیں کہہ سکتے مگر اس کے باوجود شکل بھی وہی ہے اور نور بھی وہی۔ غرض یہ ہے کہ شکل کے مرتبہ میں یکتائی ہے اگر تعدد ہو گا تو شکل اختیار کرنے والے میں ہو گا ورنہ اگر دونوں مرتبوں میں شکل اور شکل جدا جدا اور ایک دوسرے کے غیر ہوں تو عکس کو اصل کے ساتھ کیا تعلق ہے گا اور پھر کس وجہ سے وہ اصل کا ترجمان ہو گا اور کیا دلالت کرے گا اور اس کا پیرایہ پیش کرے گا۔ اس اجمال کی تفصیل بقدر ضرورت انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ اوراق میں ملاحظہ کریں گے۔ یہاں تو صرف اتنا ذکر کر دینا ضروری ہے کہ آئینوں اور نظر آنے والی چیزوں میں ظاہر ہونے والی مرئی بذات خود حاصل نہیں ہیں نہ کہ بطور عکس کے۔ آئینہ میں اصل ذات کا حصول ممکن نہیں ہے۔ ہاں شکلوں کی گردش حرکت کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے۔

ے منظر وہ جس جگہ پر انسان کی نظر پڑے جیسے دریا کہ جگہ منظر کہلاتی ہے یا اس طرف جہاں کی چیز منظر ہے [illegible] جیسے دریا۔ مترجم۔ ے مناظر وہ منظر کی جمع ہے جو اس منظر سے۔ جو چیز کہ کہ تقابل ہوئے کی وجہ سے نظر آتے ہیں۔ چاند سورج۔ ستارے دریا پہاڑ [illegible] کہ جن کو ہم ایسے ستارہ کو [illegible] ہے۔ مترجم ے۔ اصل ہو ری گئی ہے۔ مترجم۔

پس خود آفتاب اینی معروض شکل معلوم را از رونق افروزی خانهٔ آئینہ عار باشد. شکل خود را کہ منصب بہ بیت مواقع ظلمت آباد بداں تعلق دارد۔ روانہ کند۔ تا ہمہ کارہای خود از تنویر و افاضہ حرارت ہمچو اگر چہ شد فرق شدت و ضعف باشد۔ لیکن نسبت عکوس زمین و آسمان اگر بینند بلا تفاوت ہماں شدت و قوت است کہ اصل آفتاب را در نور افشانی و تنویر اصل آسمان و زمین بود۔ ما این پرتو و عکس را تجلی نام می‌دہیم و میگوئیم کہ اشیا و کبیر المقدار عظیم الشان ہمچو آفتاب عالم تاب و زمین و آسمان کہ عظمت مقدار ہیئت این اجسام عظام محتاج بیان نیست در آئینہ تجلی شوند کہ مقدار اگر دارد بس صغیر دارد و شانی اگر دارد بس حقیر در قیام و قرار خود محتاج۔ زمین و آسمان وغیرہ اجسام عظام و از ہر کہ خواہی بپرس کہ این تجلی را در آئینہ خواہد گفت و این را ظرف آن قرار خواہد داد۔

آنکہ این طلسم کہ آئینہ با این کوتاہی عرض و طول و این کمی ضخامت ہر جسم اجسام عظام را در آغوش می‌دارد۔ و با این ہمہ اگر دست بر پشت آئینہ بریم تابانی و نشانی و تشبیہ از اں وسعت و آں تجلیات نمی یابیم۔ خود بخود اعتراف بایں امر لازم است کہ احاطہ آوند آب وغیرہ باشد یا احاطہ آئینہ کہ با تجلیات اجسام عظام را بجز اشتراک اسمی شرکتی نیست۔ در احاطہ متبادرہ کہ در ظروف و مظروفات جسمانی باشد ضرور است کہ ظرف از مظروف حجم زیادہ بود۔ و در احاطہ تجلیات بسا اوقات قصہ بالعکس باشد۔

پس خود سورج یعنی اس کی مقررہ صورت کے معروض کو آئینہ کے گھر میں رونق افروز ہونے سے شرم آتی ہے اس لئے آفتاب اپنی شکل کو کہ تاریکی کے مقامات کو روشن کرنا اس سے متعلق ہے (اپنا عکس) روانہ کرتا ہے تاکہ اپنے سب کام یعنی روشنی اور حرارت کا فیض پہنچاتا ہے اگرچہ تو صرف شدت اور کمزوری کا فرق ہے لیکن اگر آسمان اور زمین کے عکسوں کی نسبت دیکھیں تو بلا فرق کے وہی شدت اور قوت ہے جو کہ اصل آفتاب کو نور پہنچانے اور اصل آسمان اور زمین کو منور کرنے اور روشن کرنے میں ہے۔ ہم اس پرتو اور عکس کا تجلی نام رکھ کر کہتے ہیں کہ بڑی مقدار اور بڑی شان والی چیزیں جب کہ آفتاب عالمتاب اور زمین اور آسمان ہیں کہ ان اجسام عظیم میں سے ہر ایک کی بلندی اور فراخی بیان کی حاجت نہیں رکھتی۔ آئینے میں [illegible] جلوہ گر ہوتی ہیں تو ان کی مقدار بہت چھوٹی ہو جاتی ہے اور [illegible] معمولی سی نظر آتی ہے اور وہ عکس اپنے قیام میں [illegible] وقرار حاصل [illegible] یہ بڑے بڑے آسمان وغیرہ جیسے جسم والی چیزوں کے [illegible] اور جس سے چاہو پوچھ لو وہ آئینے میں اسی قسم کی تجلی بتانے گا اور اس آئینے کو اس تجلی کا ظرف یعنی محل قرار پائے گا۔

اس طلسم پر نظر رکھتے ہوئے کہ آئینہ اتنے کم طول اور عرض ہونے کے باوجود اور اس قدر چھوٹی جسامت کے باوجود کتنے جسیم اجسام کو اپنی آغوش میں لیتا ہے اور اس کے ساتھ اگر آئینہ کی پیٹھ کو ہم چھوتے ہیں تو اس پھیلاؤ اور تجلیات کا کوئی نام و نشان بھی ہم نہیں پاتے۔ اس لئے اس بات کا اپنے آپ ہی اقرار کرنا پڑتا ہے کہ پانی کے برتن کے احاطے کو شامل آئینے کے احاطے کے ساتھ بڑے بڑے جسموں کی تجلیات کیسا تعلق رکھتا ہے نام کی شرکت کے سوا اور کوئی شرکت نہیں ہے۔ ایسا احاطہ متبادرہ جو جسمانی ظروف اور مظروفات میں ہو کہ ضروری ہے کہ ظرف مظروف سے زیادہ بڑا اور زیادہ کشادہ ہو اور تجلیات

فرق درمیان احاطہ جسمانی و احاطہ تجلیات

احاطہ جسمانی کہ اجسام ما باہم دگر باشد ضرور است کہ اگر جسم محاط پیشتر بحیز دگر بود آنرا بگذارد و رو بظرف خود آرد و در احاطہ تجلیات ترک متجلی از حیز اصلی و مکان ذاتی خود ضرور نیست۔

در احاطہ متبادرہ وقت، احاطہ مظروف محیط ظرف نتوان شد۔ و در احاطہ تجلیات ممکن است کہ یکوچہ متجلی و ظاہر محیط جلوہ گاہ و مظہر خود ہم بود۔ زیرا کہ اگر مکعبی از شش آئینہ ساخت۔ در وسط مکانی گذارند جہات ستہ آں مکان در آں مکعب جلوہ خواہد نمود و آں مکعب را بطرزیکہ اشارہ کردہ ام محیط آں خواہیم گفت مگر باایں ہمہ اصل مکان و آں مکعب را اگر ببینیم معاملہ بالعکس است۔ مکان محیط است و مکعب مذکور محاط۔ ہمچنیں در احاطہ متبادرہ اعتقاد محاط فی المحیط یا اصل جزو من المحیط باشد یا بالعکس نتوان گفت۔ از دیوانہ گرفتہ تا عاقلاں بایں چہ رسید ہمہ را دریں قضیہ اتفاق است۔ اما در احاطہ تجلی چناں کہ احاطہ از طرفین باعتبارین مختلفین باشد ممکن است کہ اصل متجلی و ظاہر اگرچہ محیط جلوہ گاہ و مظہر معلوم و بجہت دیگر محاطات باشد، اما در مرتبہ تجلی و ظہور استقرار در جلوہ گاہ و مظہر یا بر جلوہ گاہ و مظہر بود ہمیں مکعب و مکان را پیش نظر خیالی بگذارد ببین کہ اصل

کے احاطے میں اکثر قصہ اسکے برخلاف ہے کیونکہ عکس ڈالنے والی چیز اس برتن سے بڑی ہوتی ہے۔

احاطہ جسمانی اور احاطہ تجلیات میں فرق

جسمانی احاطہ جو جسموں کا ایک دوسرے کے ساتھ ہوتا ہے ضروری ہے کہ اگر احاطہ کیا گیا جسم پہلے کے مکان میں ہوگا تو اس کو چھوڑ دیگا اور اپنے ظرف کی طرف آجائیگا اور تجلیات کے احاطے میں عکس ڈالنے والے کا حرکت کرنا اپنی اصلی جگہ اور ذاتی مقام سے ضروری نہیں ہے۔

احاطہ متبادرہ میں گھیرتے وقت مظروف کا احاطہ کرنے والا نہیں ہو سکتا اور تجلیات کے احاطے میں ممکن ہے کہ ایک ہی وقت تجلی کرنے والا اور ظاہر ہونے والا اپنے جائے ظہور اور جلوہ گاہ کا احاطہ کرنے والا بھی ہو۔ کیونکہ آئینوں سے اگر مکعب[1] شکل بنائی جائے اور اس مکعب کو کسی مکان کے وسط میں رکھ دیں تو اس مکان کی چھ کی چھ طرفین اس مکعب میں جلوہ گر ہونگی اور اس مکعب کو اس طریقے سے کہ میں نے اشارہ کیا ہے اس مکان کا محیط کہیں گے۔ مگر اس کے باوجود اس مکان کی اصل اور اس مکعب کی اصل کو اگر ہم دیکھیں تو معاملہ الٹا نظر آتا ہے کہ مکان اور مذکورہ مکعب محاط ہے۔ اسی طرح احاطہ متبادرہ میں محاط محیط کے اندر یا محیط کے کسی جز پر قرار پائے ہوگا لیکن اس کے برعکس نہیں کہہ سکتے۔ دیوانے سے لیکر عقلمندوں تک سب پہنچ کر دیکھو کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے۔ لیکن تجلی کے احاطے میں جیسا کہ دونوں طرف دو مختلف اعتبار سے احاطہ ہوتا ہے ممکن ہے کہ اصلی جلوہ گر اور ظاہر اگرچہ جلوہ گاہ اور مظہر پر محیط ہو اور دوسری جہت سے ... لیکن تجلی اور ظہور کے مرتبے میں اس کا ...

[1] مکعب چھ سطحوں والے جسم کو کہتے ہیں یعنی جس میں اوپر نیچے، دائیں، بائیں، آگے پیچھے کی چھ سمتیں ہوں۔ مترجم

مکان کعبہ ہم دیگر اشیاء ہیئت والیستادہ مشتمل است
نادرہ مرتبہ تجلی بقدار مقاسمہ مامی تجلی و ہمگینہ وبالمی
آئینہ دہ مقرر دارد وجود جسم انسانی کہ بجاے مظہر آثار
روحانی است، چہ حیات جسم طفیل روح است نہ بالذات
استقرار روح بر عضو خاص است، و ما را گوئی کہ نقطۂ
صنوبری است یا دماغ یا دل کہ مختص است بجہد وبا این ہمہ
احاطۂ روحانی جسم انسانی بجموع خود است نتوان گفت
کہ در صورت استقرار روح بر عضو یا دل اعضاء دیگر
از احاطۂ روحانی بیرون رفتند حاشا وکلا. چوں وجہ اقتناع
اجتماع این قسم احاطۂ عام و استقرار بعضو خاص در
موطن خاص جسمیت فرض بود. ہر کہ فہم حقیقت شناس
دارد خود فہمیدہ باشد کہ اگر محیط و محاط و مستقر و مستقر
علیہ یا مستقر فیہ ہر دو از قسم جسم باشند اجتماع احاطۂ
عام و استقرار بر خاص ممتنع باشد. و اگر یکی ہم ازیں
دو قید جسمیت وا گسستہ یا از پیشتر مبرا ازیں بود
نشستہ است مورد این چنین نیرنگی را می توان شد چنانچہ
از اشتمال مذکور این قصہ بوضوح می پیوسته باشد.

روح انسانی خود از پیشتر پا بقید جسمیت نداده و عکس
آفتاب اگرچہ مقید پا بستہ درعالم اول بود، چہ
حقیقت ہماں شکل و صورت و قد و قامت است
کہ معروض این ہمہ آلائش بود گمرہ حالت تجلی بدون
ازیں قلعہ رمیدہ و پا از زنجیر گسستہ چوں متغذیہ آں
خدا وند کہ متبرک روح و عکس آفتاب ہم نہ ایست
از آں ہماں غیر متناہیہ بیروں تر است. و مکان این

میں ہوگیا یا مظہر ورلیپڈ گا وہ پر ہو گیا ہی کعبہ اور مکان کو خیالی
کے پیش نظر لاؤ اور دیکھو کہ اس مکان کو اصل کعبہ اور دوسرے
گھر کے سامان کو احاطہ کئے ہوئے اور اپنے اندر لئے ہوئے ہے لیکن
تجلی کی بابت یہ احاطے کے مقدار پر جلوہ گر چیز اور آئینے کے
درمیان ہے اور آئینے کے اندر ٹھہرا، کہتے ہیں کہ جس مکان اور
جسم انسانی میں جو حقیقی روحانی آثار کا ظہور ہے اس لئے کہ جسم کی
زندگی روح کے طفیل سے ہے بذات خود نہیں ہے۔ روح کا ٹھہراؤ
کسی خاص عضو پر ہے اس کو گویا کہ ایک نیچے سے ہوا اور اوپر
سے ہٹا ہو تو دماغ یا دل کو یوں کہو کہ ایک جگہ جو اجسم ہے اور
اس کے باوجود روحانی احاطہ سی طرح اپنی عمومیت کے طور پر ہے
نہیں کہہ سکتے کہ دماغ یا دل میں روح کے ٹھہراؤ کی صورت میں
دوسرے اعضاء اس روحانی احاطے سے باہر چلے گئے ہرگز نہیں۔
جب اس قسم کے عام احاطے اور خاص عضو یا خاص جگہ میں روح کے
ٹھہراؤ کے ایک ہونے کی وجہ دونوں طرفوں کا جسم ہونا ہے تو پھر جو
شخص حقیقت شناس سمجھ رکھتا ہے تو وہ خود سمجھ گیا ہو گا کہ اگر احاطہ
کرنے والی اور احاطہ کی گئی اور ٹھہرنے والی اور جس پر اور جس میں ٹھہراؤ
ہو دونوں جسم کی قسم سے ہوں تو عام احاطے اور خاص ٹھہراؤ کا جمع
ہونا ممکن ہوگا مگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی جسمانیت کی قید کو توڑ دیا
یا پہلے ہی سے وہ اس جسمانیت سے پاک ہو تو وہاں ایسی عجیب و غریب بوقلموں
چیزوں کا ظہور ہو سکتا ہے جیسا کہ پیش کردہ مثال سے پوری طرح ظاہر ہو گیا۔
انسان کی روح تو پہلے ہی سے اپنے آپ کو جسمانیت کا پابند
نہیں کیا ہے اور سورج کا عکس اگرچہ پہلے دنیا میں اس قید میں مقید
تھا کیونکہ اس کی حقیقت وہی شکل و صورت اور قد و قامت ہے
جس کو یہ سب آلائشیں لگی ہوئی تھیں لیکن تجلی کی حالت میں اس قید
خانے سے باہر بھاگ نکلا اور اس نے زنجیر سے پاؤں آزاد کر لئے چونکہ
اس خداوند پاک کی پاک روح اور آفتاب کے عکس کی پاکی بھی اس کا
ایک نمونہ ہے اس روح اور عکس سے بے شمار درجوں میں زیادہ

قسم تفاوت نتیجۂ چگونہ برنگ امتناع باشد۔

آنچہ چشیدہ گفتہ ام کہ حقائق عالم غیب را با حقائق عالم شہادت جز اشتراک اسمی مشارکتی نیست سخن را بر پا لفوظ باید داشت۔ و ورحد حجب کہ عالم غیب است و موطن بطون وی است عالم امکان کہ شہادت و ظہور آں باشد این آنکہ ات ملحوظ است۔ شتہ یا آں یا ثبوت آں صفات وجودیہ کہ در عالم امکان مشاہدہ کنیم در آں موطن وجوب حکم باید فرمود و ہیچ اندیشہ نباید کرد کہ بناء این قسم اندیشہا ہماں قیاس یکی بر دیگر بود۔ چوں آں نیست رنہم چہ اشکال چوں باشد کہ خود در عالم بوجہ تفاوت ظہور و بطون و آرائش دستور باین اشتراک دیگر اشتراک نیست مکاں و زمان ہر دو محیط مظروفات خود باشند۔ مگر احاطہ یکی را با احاطہ دیگر قیاس نتواں کرد۔ آں را احاطہ زمانہ ہماں کون و مکان عالم امکان ما درے گیرد۔ و میدانی کہ این تیر نکتہ از مکان توقع نتواں داشت۔ و نیز وسعت مکان بقدر وسعت مکین باشد۔ ہمچنیں روح محیط بدن است و عقل و ذہن محیط معلومات و وجود محیط موجودات۔ خط مستدیر خطوط چند مستقیم محیط سطح باشند و ہمچنیں سطح محیط جسم۔

جمع کرتے ہیں اسی لئے اس قسم کے اجتماع کا امکان اس جگہ بھی امتناع کی تہ پر کس طرح ہوگا۔

ہاں میں نے پہلے ہی کہا ہے کہ غیب کی دنیا کی حقیقتوں کو دنیا کی حقیقتوں کے ساتھ نام کی شرکت کے سوا اور کوئی باہم شرکت نہیں۔ اس مشارکت ہی کو ہر جگہ پیش نظر رکھنا چاہئے اس لئے وجوب کی اس حد میں جو کہ غیب کی دنیا ہے اور اس کے پوشیدہ رہنے کا وطن ہے اسی دنیا کا جس میں اس غیب کی دنیا کا ظہور اور مشاہدہ ہوتا ہے۔ اس فرق کو ملحوظ رکھ کر اور بے فکر ہو کر وجود کے ان اوصاف کے ثبوت میں کہ ہم دنیا میں مشاہدہ کرتے ہیں عالم غیب کی دنیا پر حکم کر دینا چاہئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس قسم کے اندیشوں کی بنیاد ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی وجہ سے تھی۔ جب وہ نہیں ہے تو یہ بھی کیوں جو اور کیوں کر جو کہ خود دنیا میں ظاہر اور پوشیدہ اور آرائش اور پرہیز کی کے فرق کے باعث اس اشتراک کے سوا اور کوئی اشتراک نہیں ہے۔ مکان و زمان کہ وہ دونوں اپنے اندر کی چیزوں کو احاطہ کئے ہوتے ہیں لیکن ایک کے احاطے کو دوسرے کے احاطے پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ زمانہ ایک تو سب کا احاطہ دنیا کے تمام کون و مکان کو اپنے اندر لئے ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ مکان سے اس عجیب بات کی توقع نہیں رکھی جا سکتی۔ نیز یہاں مکان کی گنجائش مکین کی وسعت کے برابر ہوتی ہے۔ اسی طرح روح بدن کو گھیرے ہوتی ہے اور عقل و ذہن معلومات کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور وجود موجودات کو محیط ہے اسی طرح اور دائرہ اپنے اندر سے خط مستقیم کو محیط ہوتے ہیں۔

لے وجوب کی اس حد سے مراد حضرت کریم کی ذات ہے کی سرحد ہے غیب کی دنیا کہنا ٹھیک ہے۔ مترجم

لے یعنی عالم مثال اس کو دنیا کہتے ہیں جس کو جہاں عالم غیب کی دنیا سے کوئی مشابہت نہیں۔ لیکن ہم یہ ہے اس دنیا کی چیزوں کو عالم غیب کے سمجھانے کے لئے مثال میں پیش کرتے ہیں جیسا کہ ہے۔ بقول غالب

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو ؏ بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر ۔ مترجم

مگر ہویدا است کہ احاطۂ ہر یکی بر دیگر دگر است اینک یک مثال بی تفاوت دیگر و سخن تو را بود دنیای عروض اعتبار بدیں حکم تواں بدست.

چون ازیں مقدمات معروضہ فراغت یافتیم وقت است کہ از اصل مطلب نیز سرائیم.

۱- اصل مطلب و تحقیق حدیث و وجہ شبہ ابر و عماء	عماء کہ با ابر ہمد ابہا گویند دگر چیزے گفتہ ام کہ

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است

دریں عالم اگر ابر ایں است کہ زیر آسمان و بالاء زمین است در عالم غیب و بطون کہ موطن وجوب است آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبہ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشد و بالاء مرتبہ منفعلات یعنی ممکنات است. بہ حقیقت وجودی کہ باشد لازم ذات او است و ہر حقیقت عدمی کہ بینی یکی از آثار او است. چنانکہ نشو و نماء نباتات با آمیزش ترشح ایں ابر است. نمایش ہمہ کائنات با آویزش تنزل آں ابر خیرات و برکات. و چوں نباشد.

"الوجود خیر کلہ"

۲- چنانکہ اولین سامان نباتات ایں ابر باراں است ہمچناں اولین سامان کائنات ایں وجود است کہ بآں اشارہ کردہ ایم چہ صادر اول ہموں است و ہمہ صادرات از اتباع او. و ازیں جا است کہ ہر صفت در تحقق خود بہر موضوع محتاج وجود موضوع

سی طرح سطح جسم کو محیط ہوتی ہے
مگر واضح ہے کہ ہر ایک کا احاطہ کسی دوسرے طریقہ کا ہے اس ایک مثال سے اور سب اوصاف کے فرق کو معلوم کر سکتے ہیں اور اعتراض (مولانا محمد قاسم صاحب) کی غرض کو بہت سی باتوں کو دل میں محفوظ کر کے رکھ سکتے ہیں۔

جب ہم ان مقدمات سے جو عرض کر چکے ہیں فارغ ہو گئے تو وہ وقت آپہنچا ہے کہ اصل مطلب حدیث کو بیان کریں۔

اصل مطلب و تحقیق حدیث اور ابر و عماء میں وجہ شبہ	عماء کے ساتھ ابر کو کہتے ہیں مگر میں نے پہلے کہہ دیا ہے کہ

غیب کا بادل اور پانی کوئی اور ہی ہے اور
غیب کا آسمان اور آفتاب بھی کوئی اور ہے

اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہے تو غیب اور پوشیدگیوں کی دنیا میں جو کہ عالم غیب کا وطن ہے اس منبسط وجود کو ابر کہنا چاہئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے جو کہ فاعلی صفات کا منبع ہے اور ممکنات (یعنی اشیاء عالم) کے مرتبے سے بلند ہے۔ یہ وجود رکھنے والی صفت تو بھی کہ ہے اس کی ذات کو لازم ہے اور ہر عدمی حقیقت کو تم دیکھتے ہو وہ اس کے آثار میں سے ہے۔ جیسے کہ نباتات کی نشو و نما اس بادل کی بارش کے ملنے سے ہوتی ہے اسی طرح تمام دنیا کی نمائش اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل کی آمیزش سے ہے۔ اور کیوں نہ ہو۔

"اور وہ وجود تمام کا تمام خیر ہے"

۲۔ جیسا کہ نباتات کی پرورش کا سب سے پہلا سامان مینہ والا بادل ہے اسی طرح اس تمام دنیا کے وجود کا پہلا سامان وجود منبسط ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا صادر (نکلنے والا) وہی ہے اور باقی تمام صادر ہونے والی چیزیں اسکے پیچھے ہیں اور یہیں سے معلوم ہوا کہ ہر صفت اپنے موضوع کے لئے

است نہ بر عکس۔ اگر صفتی دیگر صادر اول بودی ایں قصہ منعکس و منقلب گردیدی۔ اندریں صورت اگر وجود را ملزوم و صفات وجودیہ را لازم ذات او خوانیم بجا باشد۔ مگر آنکہ عقل باریک بیں داشتہ باشد خود پیدا شدہ باشد کہ وصف صادرہ نہ بہر تکمیل موصوف مطلوب است۔ نی۔ بلکہ صادر خود بمایں قصد دلالت دارد کہ موصوف معدن اوصاف است اندریں صورت موصوف در کمال خود محتاج اوصاف ذاتیہ و لوازم ذات خود نبا شد۔ آری اوصاف و لوازم ذات در تحقق خود محتاج موصوف باشند۔

تقریر۔ اگر اوصاف را بحیثیت اطلاق و تجرید زیر نظر گذشتہ جملہ در مرتبہ ذات اثبات ضروری ست۔ و اگر بحیثیت تنزل وصف کہ در مرتبہ وصفیت اند ملاحظہ کنیم سلب آن از مرتبہ ذات لازم۔

شرح معما | شرح ایں معما قدری بسط می خواہد۔ در هیات فلکی مراتب سافلہ و متوسط مابین دو عدم باشند۔

۱۔ یکی عدم فوقانی
۲۔ دوم عدم تحتانی

عدم تحتانی از انتہائے نقص است و عدم فوقانی از دو کمال۔ مثلا نور ارض کہ مکتسب از آفتاب بود و در وقت ما ٹنا دھوپ گویند دو عدم دارد۔

ثابت ہونے میں موضوع کے وجود کی محتاج ہے۔ نہ بر عکس کہ وجود صفت کا محتاج ہے۔ اگر کوئی دوسری صفت سب سے پہلے آتی تو یہ قصہ بھی الٹا اور برعکس ہوتا۔ اس صورت میں اگر وجود کو ملزوم اور وجود میں آنے والی صفات کو اس کی ذات کے لئے لازم کہیں تو درست ہوگا لیکن جو شخص کہ باریک چیزیں دیکھنے والی عقل رکھتا ہوگا وہ اس نے خود سمجھ لیا ہوگا کہ صادر ہونے والا وصف، موصوف کی تکمیل کے لئے مطلوب نہیں ہے۔ نہیں بلکہ صادر اول کا صادر ہونا تو یہ بات پر دلالت کرتا ہے کہ موصوف، اوصاف کی کان ہے۔ اس صورت میں موصوف اپنے کمال میں ذاتی اوصاف اور اپنی ذات سے متعلق لوازم کا محتاج نہ ہوگا۔ ہاں اوصاف اور صفات کو لازم چیزیں اپنے وجود میں آنے کے لئے موصوف کی محتاج ہوں گی۔

اس بات پر نظر رکھتے ہوئے اگر اوصاف کو مطلق اور مجرد ہونے کی حیثیت سے نظر میں لائیں تو سب کا ذات کے مرتبہ میں ثابت کرنا ضروری ہے اور اگر پستی اور کمزوری کی حیثیت سے جو کہ صفت کے مرتبے میں ہے ہم دیکھیں تو اس صفت کا ذات کے مرتبے سے نفی کرنا ضروری ہے۔

معمے کی شرح | اس چیستاں کی شرح کو تفصیل کی ضرورت ہے کیونکہ فلکیات کے علم میں نیچے اور درمیان کے مرتبے دو عدموں کے درمیان ہوتے ہیں۔

۱۔ ایک عدم فوقانی (یعنی وجود سے پہلے کا عدم)
۲۔ عدم تحتانی (یعنی وجود کے بعد کا عدم)

نیچے کے درجے میں عدم نقص کی انتہا میں سے ہے اور اوپر کے درجے میں عدم کمال کے دو کمالوں میں سے ہے مثلاً زمین کا نور جو آفتاب سے حاصل کیا گیا ہے اور جس کو ہم اپنی زبان میں اسکو دھوپ کہتے ہیں وہ دو عدم رکھتا ہے۔

لہ کا مطلب وہ کلی لباس ہے جو اپنے افراد پر صفت کی شدت اور ضعف کے اعتبار سے مختلف ہو۔ مترجم

لہ۔ نور ایک ایسی کیفیت ہے جو کبھی قوی اور کبھی کمزور ہوتی ہے۔ جہاں دور تک آفتاب سے روشنی ہے وہاں زیادہ ہے اور جب دور ہیں ہوتا کم ہوتا ہے جب دھوپ کہتے ہیں تو اشتداد سے یعنی ہوتا ہے۔ مترجم

یکی تحتانی کہ در ذات زمین است۔ چہ نتوان گفت کہ زمین در ذات این نور دارد۔

دوئم: عدم فوقانی کہ در مراتب عالیہ نور انی شعاع مستطیل و این نور ملاصق کہ در جرم آفتاب بود و افراد آن بہ نور وری است۔

باید دانست کہ اطلاق دھوپ بدان مراتب خطا است چنانچہ آنکہ عدم تحتانی بر نقص زمین دلالت دارد ہمچنین عدم فوقانی بر کمال شعاع و نور ملاصق آفتاب شاہد است۔ پس این جا دانستہ باشد کہ اطلاق علم و قدرت وغیرہ صفات تا بدان مراتب روا است کہ موصوف بصدور باشند و وجہش آنکہ وضع این اسماء بہر این مراتب است۔ اطلاق آن در مراتب فوقانی ہم چنان ممنوع باشد کہ در مراتب تحتانی۔ غرض چنانکہ دھوپ و شعاع را مرتبہ ایست معین مباین از مراتب عالیہ و سافلہ کہ نہ اطلاقش بر مراتب عالیہ درست است نہ بر مراتب سافلہ۔ ہمچنان صفات معلومہ را تصور باید کرد۔ مگر چنان کہ نورانیت کہ اصل و کمال دھوپ و شعاع است در مراتب عالیہ بدرجہ اتم موجود است ہمچنین وجود و تحقق کہ اصل این صفات است۔ چنانچہ صفات وجودی بودن آنہا خود برین قدر شاہد است در مرتبہ عالی از مراتب آنہا کہ ہمان مرتبہ ذات باشد بوجہ اکمل و اتم باشد۔

تعریض بر متکلمین	از نیجا خوش فہمی متکلمین باید دید وہمیکہ در صحت اقرار مرتبہ دیگر

ایک تحتانی جو کہ زمین کی ذات میں ہے کیونکہ نہیں کہہ سکتے کہ زمین ذاتی طور پر نور رکھتی ہے۔

دوسرے عدم فوقانی جو کہ نور کے بلند مراتب میں ہے یعنی وہ جو ہے وہ لمبی شعاع اور وہ نور جو آفتاب میں چمٹا ہوا ہے ان کا مانتا ضروری ہے۔

سب جانتے ہیں کہ دھوپ کا ان مرتبوں پر بولنا غلط ہے پس جیسا کہ نیچے کا مرتبہ یا عدم زمین کے نقص پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اوپر کا عدم شعاع کے کمال اور آفتاب سے ملے ہوئے نور کے کمال پر گواہ ہے۔ مگر یہیں سے جاننے والے نے جان لیا ہوگا کہ علم و قدرت وغیرہ صفات کا اطلاق انہی مرتبوں تک درست ہے کہ جو صدور کے ساتھ موصوف ہوں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام انہی مرتبوں کیلئے تجویز کئے گئے ہیں۔ ان اسماء کا ان کا فوقانی مراتب میں بولنا بھی ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ تحتانی مراتب میں۔ غرض جیسا کہ دھوپ اور شعاع کا ایک مرتبہ معین ہے جو کہ اوپر اور نیچے کے درجوں سے علیحدہ ہے۔ حتی کہ نہ تو مراتب عالیہ پر اس کا اطلاق درست ہے اور نہ نیچے کے مراتب پر۔ اسی طرح صفات معلومہ کو تصور کرنا چاہئے۔ مگر جیسا کہ نورانیت جو کہ دھوپ اور شعاع کا کمال اور اصل ہے مراتب عالیہ میں زیادہ پوست طور پر موجود ہے۔ اسی طرح وجود اور تحقق جو کہ ان صفات کی اصل ہے۔ چنانچہ ان کا صفات وجودی ہونا اسی بات پر گواہ ہے۔ مرتبہ عالی میں ان کے مرتبوں میں سے کہ وہی ذات کا مرتبہ ہے اکمل اور اتم طور پر ہوگا۔

متکلمین پر چوٹ	یہیں سے متکلمین کی خوش فہمی دیکھنی چاہئے اور وہ وہم جو کہ ذات کے مرتبہ کی نسبت

از مرتبه ذات لازم می آمد یعنی بحسال دانوام حوام اینکه گذشت که اگر مرتبه صفات هم تجویز کرده شود خلو ذات از صفات کمال لازم خواهد آمد از دل منع ایں فهمید. چه عدم صفات فوقانی موجب نقص نیست. ایں وهم ناشی از آں است که عدم فوقانی را بر عدم تحتانی قیاس کرده اند

القصه مرتبه صدور از کمالات ذات نیست بلکه اگر ایں مرتبه را بر ذات ثابت کنند از مرتبه علیاء او ما فرود آورده باشند

غرض چناں که مراتب سافله از صفات که ایں آنها منجمله نقائص شمرده شود همچنیں مرتبه صفات را نیز نظر به مرتبه ذات منجمله نقائص باید فهمید و دریں باب نباید گفت که مرتبه صفات بهر تکمیل مرتبه ذات و جبر نقصان آں مطلوب است که اندریں صورت خلو اصل از فرع خود لازم آید. و بدانی که کمال ذات بالاتر از کمال صفات است. و اصل کمال صفات را خالی از آں. البته مرتبه صدور اگر مطلوب است بهر تکمیل و کمال کائنات یعنی ممکنات مطلوب است و چوں نباشد خود حقیقت وجود ممکنات مستعار و بالعرض است تا بصفات آنها چه رسد. اگر مرتبه صدور سبب ایں نبود حقیقت ممکنات را صورت از کجا آوردند. بسان عروض و صفات معروض همه بر صدور لوازم ذات از ملزوم است.

اگر مثال مطلوب است قصه عروض نور بر زمین از جهت آب و کیفیت عروض حرارت بر آب از آتش و همچنیں دیگر عوارض و معروضات باید دید که بر صدور عروض

دوسرے مرتبے (یعنی مرتبہ صفات) کے کمال پہنچنے کی صورت میں لازم آتا تھا یعنی عوام کے وہم و خیال میں یہ بات جو کھٹکتی تھی کہ اگر صفات کا مرتبہ بھی تجویز کیا جائے تو کمال کی صفات سے ذات کا خالی ہونا لازم آئے گا، دل سے یہ خیال دور ہو جانا چاہیئے کیونکہ فوقانی صفات کا نہ پایا جانا نقص کا موجب نہیں ہے یہ وہم اس لئے پیدا ہوا ہے کہ متکلمین نے عدم فوقانی کو عدم تحتانی پر قیاس کر لیا ہے۔

قصہ مختصر یہ کہ مرتبہ صدور ذات کے کمالات میں سے نہیں ہے بلکہ اگر اس مرتبے کو ذات پر ثابت کریں گے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اسکو بلند مرتبے سے نیچے اتار لائیں گے۔

غرض جیسا کہ صفات کے نیچے کے مرتبوں کو صاحب نظر منجملہ نقص کے شمار کرتے ہیں اسی طرح صفات کے مرتبے کو ذات کے مرتبے کے لحاظ سے منجملہ نقائص کے سمجھنا چاہیئے اور اس بحث میں نہیں کہنا چاہیئے کہ صفات کا مرتبہ ذات کے مرتبے کو پورا کرنے اور اس کے نقصان کی تلافی کے لئے درکار ہے کیونکہ اس صورت میں اصل کا اپنی فرع (شاخ) سے خالی ہونا لازم آئے گا اور یقین جانو کہ ذات کا کمال صفات کے کمال سے بالاتر ہے اور کمال صفات کی اصل اس سے خالی نہیں ہوتی۔ البتہ اگر مرتبہ صدور مقصود ہے تو کائنات یعنی ممکنات کے کمال اور تکمیل کیلئے درکار ہے اور کیوں نہ ہو خود ممکنات کا وجود اور ان کی حقیقت ہی تو مستعار اور عارضی ہے تو پھر ان کی صفات کی نوبت کہاں پہنچے گی اگر صدور کا مرتبہ درمیان میں نہ ہو تو ممکنات کے وجود کی حقیقت کو صورت کہاں سے لائیں گے عارض ہونے اور عارض کی گئی صفات کی بنیاد تمام کی تمام ملزوم سے ذات کے لوازم کے صادر ہونے پر ہے۔

اگر مثال درکار ہے تو زمین پر آفتاب کے نور عارض ہونے اور آگ کی حرارت پانی پر عارض ہونے کی کیفیت اور اسی طرح دوسری عارض ہونے والی اور جن پر عارض ہوں ان چیزوں

معروضات یک مرتبہ متوسط مابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض کہ معروض باشد موجود است مگر ظاہر است کہ آں مرتبہ ہمیں مرتبہ صدور است کہ از موصوف بالذات صادر شدہ تا بمعروض میرسد. اگر ایں مرتبہ یعنی اشعہ خارجہ و حرارت خارجہ درمیان نمی باشد عروض نور بر زمین و حرارت بر آب ممکن نہ باشد. نظر بریں ایں مرتبہ را اگر برزخ متوسط خوانیم بجا است.

ازیں تقریر بدلیل دیگر بر صحت قول متکلمین متنبہ شدہ باشند مگر ظاہر است کہ در صورت عرضی بودن تحقق و وجود ممکنات اقرار صدور وجود از جملہ اول ضروریات است. پس ظاہر است کہ وجود ممکنات بالعرض است نہ بالذات. ورنہ اگر وجود آنہا بالذات بودی ایں عدم سابق و لاحق چہ معنی داشتی چہ لوازم ذات را انفکاک نباشد.

بالجملہ ایں وصف و حقیقتے کہ در ممکنات اقرار کنند اقرار صدور آں از ذات باری عز اسمہ ضروری است چہ ایں جا ہمہ بالعرض است و ہر موصوف بالعرض را وجود موصوف بالذات اول ضروری مگر یقینی میدانیم کہ وجود ممکنات از دیگر صفات آنہا اسبق است و ہمیں است کہ وجود موضوع بہر ثبوت محمول یعنی بہر ثبوت صفت بہر موصوف وجود موصوف ضرور افتاد و نظر بریں یقین باید گفت کہ صدور وجود نیز

کو دیکھو! اور یہ سمجھنا چاہیے کہ تمام عوارض اور معروضات میں ایک درمیانہ درجہ موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کہ معروض ہی کا ہے کے درمیان موجود ہے مگر ظاہر ہے کہ وہ مرتبہ یہی صدور کا مرتبہ ہے کہ موصوف بالذات سے صادر ہو کر معروض تک پہنچا ہے۔ اگر یہ مرتبہ یعنی نکلنے والی شعاعیں یا نکلنے والی حرارت درمیان میں نہ ہو تو زمین پر نور کا پھیلنا اور پانی میں گرمی کا آنا ممکن نہ ہوگا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اس مرتبہ کو اگر درمیانی واسطہ کہیں تو موزوں ہے۔

اس تقریر سے دوسری دلیل کے ذریعہ متکلمین کے قول کی درستی پر آگاہ ہو گئے ہوں گے مگر ظاہر ہے کہ ممکنات کے وجود اور تحقق کے عرضی ہونے کی صورت میں وجود کے پہلے صادر ہونے کا اقرار ضروری ہے اور خوب واضح ہے کہ کائنات کا وجود عرضی ہے نہ کہ ذاتی۔ ورنہ اگر ان کا وجود ذاتی ہوتا تو یہ (دونوں) اگلا اور پچھلا عدم کیا معنی رکھتا۔ کیونکہ لوازم ذات کی جدائی نہیں ہو سکتی۔

بالجملہ یہ وہ وصف اور وہ حقیقت جس کو کائنات میں تسلیم[1] کیے اس کا ذات باری عز اسمہ سے صادر ہونا اقرار کرنا ضروری ہے کیونکہ یہاں تو سب بالعرض ہیں اور ہر موصوف بالعرض کیلئے موصوف بالذات کا اول ہونا ضروری ہے۔ مگر ہم یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ کائنات کا وجود ان کی دوسری صفات سے مقدم ہے اور یہی وجہ ہے کہ موضوع[2] کا وجود محمول کے ثبوت کے لئے یعنی ہر موصوف کے لئے صفت ثابت ہونے کے واسطے موصوف کا وجود ضروری ہوا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے یقین سے

[1] یعنی متکلمین کو گزشتہ قرون میں یہی خوف سے صفات میں اعتقاد کا انکار کر دیا ہے کہ صفات کو ماننے سے شکل باقیہ لازم آتی ہے مولانا محمد قاسم صاحب کو اسی تقریر سے ان کا قول مستحسن ثابت ہوا۔ مترجم [2] منطق کی اصطلاح میں جس کو مسند الیہ و موضوع اور جو محمول کہا جاتا ہے مثلاً زید عالم ہے اس میں زید موضوع اور عالم خبر ہے تو کو زید کا اصطلاح ہے کہ حاکم و موضوع اور عالم کو محمول کہتے ہیں۔ مترجم

ازاں طرف بہ چیزے از مصدر دیگر اوصاف است و نظر بہ این اگر این وجود را کہ سیال ممکنات را باسرا فرا گرفتہ صادر اول یا وجود منبسط خوانیم بجا باشد۔ لیکن این خیال کہ اطلاق و عموم وجود جمیع الوجوہ است و علی الاطلاق۔ و اطلاق دیگر صفات اضافی نہ علی الاطلاق۔ چناں کہ ان شاء اللہ عنقریب روشن می شود۔ و اقرار دو امر ضروری است۔

یکی آنکہ این صفت وجود از دیگر صفات اکبر و اعظم است۔

انوار وجودی بے کیف و بے رنگ و انوار دیگر صفات کیف و ملون	دیگر آنکہ انوار وجودی بے کیف و بی رنگ

باشند۔ و انوار دیگر صفات کیف و ملون۔

شرح معما شرح این معما و تفصیل این اجمال آنکہ سوای وجود ہر صفتی را کہ گیرند بالای آن مالی باشد۔ دیگر اگر خود ہیں وجود بود۔ مگر وجود را باید دید کہ ہیچ صفتی ما ورای او سر بیرون نمی کند۔ خود بدیہی است کہ بالا و وجود در مرتبہ ثبوت و تحقق ماہیتی حقیقی نیست کہ نتیجہ اعتبار معتبر باشد و نہ دست بگیرد انتزاع منتزع۔ و اینکہ مفہوم را مشاہدہ تراند وجود عموم می فہمند از حق ان اعتباریہ و انتزاعیہ۔

کہنا چاہیے کہ وجود کا اس طرف سے صادر ہونا بھی۔ دوسری صفات کے صادر ہونے سے پہلے جانب ہے اور اس پر نظر رکھتے ہوئے اگر اس وجود کو جو کہ کائنات کے تمام ذرّوں کو اپنے دامن میں گھیرے ہوئے ہے صادر اول یا اس کو تمام وجود منبسط کہیں تو بجا ہوگا لیکن اس خیال سے کہ وجود کا اطلاق اور عموم تمام وجوہ سے ہے اور مطلق طور پر ہے اور دوسری صفات اضافی ہیں ان کا اطلاق مطلق طور پر نہیں ہے جیسا کہ ان شاء اللہ ابھی ابھی واضح ہو جاتا ہے۔ اور دو باتوں کا ماننا ضروری ہے۔

ایک تو یہ کہ صفت وجود دوسری صفات سے اکبر اور اعظم ہے۔

انوار وجودی بے کیف و بے رنگ اور دوسری صفات کے انوار کیف اور ملون	دوسری یہ کہ انوار وجودی بے کیف اور بے رنگ ہوتے ہیں

اور دوسری صفات کے انوار کیفیت والے اور رنگدار ہوتے ہیں۔

اشکال کی شرح اس مشکل کی تشریح اور اس اختصار کی تفصیل یہ ہے کہ وجود کے سوا جس صفت کو بھی لیں اس کے اوپر ایک علم ہوتا ہے [illegible] اور صفت نہ ہوگی تو خود بھی وجود ہوگا۔ لیکن وجود کو دیکھنا چاہیے کہ کسی صفت کے نیچے وجود سے زیادہ عام ہوتے ہوئے سر نہیں نکالتی۔ یہ بات خود صاف ہے کہ وجود صادر ہونے کے ثبوت کے مرتبے اور واقعی تحقق میں کوئی حقیقت ایسی نہیں ہے کہ کسی معتبر کے اعتبار کی محتاج ہو اور کسی منتزع کے انتزاع کی دست نگر۔ اور یہ بات کہ مفہوم کو مشاہدہ [illegible]

ل صادر اول [illegible] وجود منبسط کہا گیا ہے۔ مترجم

ل وجود [illegible] صفت ثابت نہیں ہو سکتی [illegible] نہیں ہو سکتے۔ [illegible] نہیں ہو سکتی۔ مترجم

ل وجود [illegible] مترجم

است نه واقعی. چنانچه مفهومیت خود گواه این بیان است. اندرین صورت وجود را در هیچ حدی جدا نمی‌توان نمود: قدر، حساب بازه او لازم آید. چه تحدید چیزی خود احتمال عدم را خواهد. و نه عقل تحدید کار ما استدلال نیست. و با جاهلان کاری نداریم. غرض تحدید و تعیین و تشخص از آثار خصوص است که در تحقق خود با عموم چنان دست به کمر دارد که فوق با تحت یا تحت با فوق. و سوای این هر دو دیگر اختلافات یا مقابلات خود آن صفات دیگر اگر در جهتی غیر متناهی باشند در جهتی متناهی نیز.

و این بدان ماند که در زاویه غیر متناهی الساقین جانب راس و جنب ساقین متناهی است و بجانب قاعده نامتناهی و در جهت متناهی و لا متناهی باعتبار مختلفین خود از این تقریر واضح شده باشد. چه دخول دیگر صفات زیر وجود که جانب راس زاویه مخروط است است شاهد این است که در این جانب متناهی است و خصوص آنها از آن دلیل آنست که در هر پهلو خود کم از کم صفت دیگر هم دارند و نه خصوص که جهانا تشخیص و تعیین باشد چگونه صورت بندد. آری اگر بجانب مخروط که جهت ساقین و طرف قاعده آن مخروط است بنگرند نظر باین لا متناهی که در هیچ کی کرده [illegible]

اور عدم سے زیادہ عام بحث میں تو یہ انتزاعی اور اعتباری حقائق میں سے ہے نہ کہ واقعیہ میں سے چنانچہ مفہومیت ہی اس بیان پر خود گواہ ہے اس صورت میں وجود کے لئے کسی سمت میں بھی کوئی حد اور انتہا نہیں ہو سکتی ورنہ ایک علم لازم آئے گا [illegible] کسی چیز کی حد بندی خود عدم کا احتمال چاہتی ہے اور حد بندی کا سمجھنا عقلمندوں کا کام نہیں ہے اور جاہلوں سے ہم کو کوئی مطلب نہیں ہے غرض کہ تحدید و تعیین اور تشخص یہ خصوص کے آثار میں سے ہے کہ اپنے تحقق کے لئے عموم کے ساتھ ایسا ہی مقابلہ رکھتا ہے جیسا کہ فوق تحت کے ساتھ اور تحت فوق کے ساتھ اور ان دونوں کے سوا دوسرے اضافی اور باہمی مقابل امور کے ساتھ۔ ہاں یہ دوسری صفتیں اگر کسی ایک جانب میں غیر متناہی ہونگی تو دوسری جانب میں متناہی بھی ہونگی۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ زاویہ غیر متناہی الساقین میں سر اور ساقین کے پہلو کی جانب میں انتہا ہے اور قاعدے کی جانب میں انتہا نہیں ہے اور اس انتہا اور بے انتہا ہونے کی وجہ خود دو مختلف اعتبار ہے، اس تقریر سے واضح ہو گئی ہوگی کیونکہ دوسری صفات کا وجود کے نیچے داخل ہونا جو کہ صفات کے زاویہ مخروط کے سر کی جانب ہے اس پر گواہ ہے کہ اس جانب میں تناہی پائی جاتی ہے اور اس دلیل سے ان کا خاص ہونا بھی ہے کہ وہ اپنے ہر پہلو میں کم از کم دوسری صفت بھی رکھتے ہیں ورنہ خصوص جو کہ تعیین و تشخص کرنے کا نام ہے کس طرح صورت اختیار کرے گا۔ ہاں اگر وہ مخروط کی جانب میں جو کہ ساقین کی جانب ہے اس مخروط کے قاعدے کی طرف ہے دیکھیں تو اس لاتناہی

[illegible]

باشد و افراد آں معروضات آں افراد متعدده ماحدی و پایانی نیست بلا تناہی ایں جانب پی می بریم و ہم وجه شبه صفات ناصعه در وجود ازیں می دریابیم ۔ چه در زاویه نیز ہمیں طور باشد که گنجائش افزائش و لاتناہی فقط بیک جانب یعنی جانب قاعده باشد نه در جہات دیگر ۔ و پیداست که سوای زاویه شکلی در اشکال در خور افزائش و لاتناہی در ہیچ جانب نباشد ۔

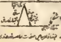
القصه وجود بحیث الوجود و علی العموم و علی الاطلاق عام است و صفات دیگر اگر بیک جہت عام اند بجہت دیگر خاص نیز باشند نظر برین در ہر خاص ما به الامتیازی باید که از دیگر مشارکات آنرا تمیز دہد و پیدا است که میزات از اقسام کیف باشند و بہر اینکه تخصیص بی تقطیع از وسیع صورت نه بندد و پس از تقطیع و مس تقطیع ہموں صورت حاصل باشد که از افتراق وجود آں صفت و عدم آں چناں پیدا آید که با قتران سطح اندرونی دایره و عدم آں اعنی سطح بیرونی شکل دائره پدیدار آید ۔

باقی ماند اینکه در سطح بیرونی صفت[1] سطح اندرونی و بالعکس باشد و تقابل آں نیست که عاقل تامل فرماید که نمی ماند

کی طرف نظر رکھتے ہوئے کہ کسی کلی میں کہ کوئی وصف اوصاف میں سے ہو دریا فت کیا کہ ان افراد متعدده کے ان معروضات کے افراد کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے ۔ اس جانب کے غیر متناہی ہونے کا سراغ لگا لیتے ہیں اور نیز وجود کے صفات خاصه کی وجہ شبه ہم زاویه میں پاتے ہیں کیونکہ زاویے میں بھی اسی طرح کا کھیپ کہ لا تناہی اور افزائش کی گنجائش فقط ایک جانب یعنی کہ قاعده کی جانب ہوتی ہے نہ کہ دوسری جہات میں ۔ اور ظاہر ہے کہ زاویے کے سوا اشکال میں سے کوئی شکل کسی جانب میں افزائش اور لاتناہی کے لائق نہیں ہے ۔

مختصر یہ کہ وجود تمام اعتبارات سے اور عام طور پر اور مطلق طور پر عام ہے اور دوسری صفات اگر ایک حیثیت سے عام ہیں تو دوسری حیثیت سے خاص بھی ہیں ۔ اس بات پر غور کرنے سے ہر خاص میں ما به الامتیاز چاہیئے جو دوسری مشترک چیزوں سے اس کو خاص کر دے اور ظاہر ہے کہ میزات کیف کی اقسام میں سے ہونگی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وسعت سے کوئی شے کے بغیر تقطیع کی شکل پیدا نہیں ہو سکتی ہے اور تقطیع کے بعد تعین کا حاصل وہی صورت حاصل ہوگی کہ جو ایک جگہ میں اس صفت کے اور دوسری جگہ میں اس صفت کے عدم کے ملنے سے اس طرح پر نمودار ہوتی ہے جیسا کہ دائرے کی اندرونی سطح اور اس کے بیرونی سطح کا عدم یعنی بیرونی سطح ان دونوں کے ملنے سے دائرے کی شکل پیدا ہوتی ہے ۔

باقی رہی یہ بات کہ باہر کی سطح میں اندر کی سطح کا عدم اور اندر کی سطح میں باہر کی سطح کا عدم ملحوظ ہے ۔ [illegible] تقابل نہیں ہے



[1] گذشته شکل میں [illegible] ۔ [illegible]

[illegible]

[2] [illegible]

[illegible]

کہ سطح اندرونی مباین سطح بیرونی است و آں جسانی ایں نہ ایں بہاں صادق آید نہ آں برایں۔ تباین و عدم تصادق خود دلیل آنست کہ در مرتبۂ ہر یکے عدم آں و در مرتبۂ آں عدم ایں ماخوذ است ورنہ وجود ایں در مرتبۂ آں و وجود آں در ایں ضروری است ورنہ ارتفاع النقیضین یا مانع حکم النقیضین لازم آید۔ وھو کما تری۔

کہ کوئی عاقل تو اس کو تسلیم نہ کرے۔ کون نہیں جانتا کہ اندر کی سطح باہر کی سطح کے غیر اور باہر کی سطح اندر کی سطح کے غیر ہے۔ نہ یہ اس پر صادق آتی ہے نہ وہ اس پر اور اس طرح ایک دوسرے کے مغائر ہونا اور ایک کا دوسرے پر صادق نہ آنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے اندر اسکا عدم اور اس کے اندر اس کا عدم ملحوظ ہے۔ اگر ایک کے اندر دوسرے کا عدم ملحوظ نہ ہوتا تو اس کے اندر اس کا پایا جانا اور اس کے اندر اس کا پایا جانا ضروری ہوتا ورنہ دونوں نقیضوں کا یا جو دو نقیضوں کے حکم میں ہیں ان کا ارتفاع بیک وقت لازم آئیگا اور یہ محال ہے جیسا کہ تم جانتے ہو۔

ازیں قدر بیکیف بودن انوار وجود و کمیت بودن انوار دیگر صفات بثبوت پیوست۔ مگر ہر کہ بریں قدر اعتراف خواہد کرد بہ بیرنگی آں انوار و رنگینی انوار دیگر نیز او را اقرار لازم است چہ رنگ ہمیں کیف عارض را گویند کہ بر معروض را ازیں تاگزیر است چہ معروضیت بہ عدم اطلاق ذاتی کہ از خصائص وجود است چنانکہ بدلیل واضح واضح شد دلالت دارد و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست کہ جملہ کمالات وجودی در مرتبۂ ذات آں نباشد۔ پس ہرچہ در مرتبۂ ذات اوست حاجت طلب آں نمادرد کہ باین حساب مستغنی است و آنچہ از حد ذات او بیرون است در حصول آں نظر بدیگراں دارد و ہے دالی کہ در معروضیت زیادہ ازیں چہ باشد۔ آری عوام ہمیں کیف اجسام را رنگ گویند۔ مگر پیشتر گفتہ ام۔

غیب ما ابری و آبی دیگر است

اس قدر بیان سے انوار وجود کا بے کیفیت[1] ہونا اور دوسری صفات کے انوار کا کیفیت والا ہونا واضح ہو گیا لیکن جو شخص اس بات کا اعتراف کریگا تو ان انوار کی بیرنگی اور دوسرے انوار کی رنگینی کا ماننا بھی اسکو ضروری ہے کیونکہ رنگ اسی عارض ہونے والی کیفیت کو کہتے ہیں کہ جو معروض کو اس کیف عارض کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کیونکہ معروض ہونا اطلاق کے عدم پر دلالت کرتا ہے جو وجود کی خصوصیات میں سے ہے جیسا کہ واضح دلیل سے واضح ہو گیا اور اطلاق ذاتی کا نہ ہونا خود اس بات کا موجب ہے کہ تمام وجودی کمالات اس کی ذات کے مرتبے میں نہیں ہوتے۔ پس جو کچھ اس کی ذات کے مرتبے میں ہے اس کے طلب کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ اس حساب سے مستغنی ہے اور جو کچھ اس کی ذات کی حد سے باہر ہے اس کے حاصل کرنے میں دوسروں پر نظر رکھتا ہے۔ اور جس کا یہ حال ہو کہ معروض ہونے میں اس سے زیادہ کیا ہو سکتا ہے۔ ہاں عام لوگ انہی اجسام کے کیف کو رنگ کہتے ہیں۔ لیکن میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ

غیب کا بادل اور بارش اور ہی ہوتی ہے

[1] وجود خداوندی کی کوئی کیفیت نہیں ہوتی اور کیفیت کا نہ ہونا بے رنگی ہے۔ یہ کہ کیفیت اور رنگ ... میں ورنہ ... ۔ مترجم

بالجملہ انوار وجود بے کیف باشند و انوار دیگر صفات باکیف. لیکن از آں جا کہ در عالم غیب و عالم شہادت بمانستان تقابل و تعاکس است کہ در عالم ارواح و عالم اجسام. اگر در روح قوت باصرہ نہادند جسم را بمقابلہ اش چشم دادند و دریں تقابل مناسب حال تطابق ملحوظ و مرعی اند کیفیات انوار را باکیفیات اجسام تقابل و تطابق باشد. و چوں نباشد؟ نور عالم اجسام آں نور آفتاب باشد یا نور دیگراں باوجود مذکور در کشف حقائق تطابق و توافق دارد. اگر فرق است ہمیں است کہ از نور عالم اجسام کیفیات اجسام منکشف مے شوند و از وجود مذکور کیفیات حقائق علمیہ خداوندی از ظلمات عدم بظہور وجود مشرف مے شوند. بنا بریں کیفیات ایں عالم را نیز باکیفیات آں عالم تطابق و توافق می باید و بلحاظ ہمیں توافق و تطابق در مرتبہ تجلی کہ ہمانا بحساب طالب رؤیا و خواب است انکشاف آں بہ پیرایہ مناسب و مطابق خواہد بود و حسب تطابق سرخ و سبز و زرد ظہور خواہد شد. لیکن چناں کہ از الوان عالم اجسام رنگ سیاہ را قربی خاص است بہ بے کیفی چہ اشارہ بظلمت کند کہ ہمہ کیفیات در آنجا روپوش نہند، می باید کہ انوار وجود در پیرایہ سیاہ بچشم طالب ظہور کنند. بریں تقدیر مرادہ بعض ابر سیاہ بودن آں زیادہ تر چسپاں شد و کلام شارع برحقیقت الامر حسنی و ابجنبہ منطبق شد۔

نتیجہ یہ ہے کہ وجود کے انوار کی کوئی کیفیت نہیں ہوگی اور دوسری صفات کے انوار باکیف ہونگے لیکن چونکہ عالم غیب اور عالم شہادت میں اسی طرح کا تقابل اور منعکس ہوتا ہے جیسا کہ عالم ارواح اور عالم اجسام میں ہوتا ہے۔ اگر روح میں دیکھنے والی قوت رکھی تو جسم کو اس کے مقابلے میں آنکھ بخشی اور اس مقابلے میں حال کے مناسب تطابق کو ملحوظ اور مرعی رکھا۔ انوار کی کیفیتوں کا جسموں کی کیفیتوں کے ساتھ تقابل اور تطابق ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو عالم اجسام (دنیا) کا نور خواہ وہ آفتاب کا نور ہو یا آفتاب کے علاوہ دوسروں کا نور (جیسے ستاروں کا) مذکورہ وجود کیساتھ حقائق کے واضح کرنے میں یکسر سب کیساتھ مطابقت اور موافقت رکھتا ہے اگر کچھ فرق ہے تو اتنا ہے کہ عالم اجسام کے نور سے اجسام کی کیفیتیں ظاہر ہوتی ہیں اور مذکورہ وجود کے انوار سے خداوندی علمی حقیقتیں کہ کیفیات عدم کے ظلمات سے وجود کے ظہور کا شرف حاصل کرتی ہیں۔ اس عالم کی کیفیات کیلئے بھی اس عالم کی کیفیات کیساتھ تمام مطابقت اور موافقت چاہئے اور اسی موافقت اور مطابقت کے لحاظ سے تجلی کے مرتبے میں کہ وہی طالب کے لحاظ سے رؤیا اور خواب ہے اس کا انکشاف مناسب اور مطابق طریقے میں ہوگا اور مطابقت کے موافق سرخ سبز زرد ظاہر ہوگا لیکن جیسا کہ عالم اجسام کے رنگوں میں سے سیاہ رنگ کو بے کیفی کے ساتھ ایک خاص نزدیکی ہے کیونکہ وہ اندھیرے کی طرف اشارہ کرتی ہے کیونکہ وہاں پر سب کیفیتیں فنا ہو جاتی ہیں اس لئے ضروری ہے کہ انوار وجود کو سیاہ لباس میں طالب کی نگاہ میں ظاہر کریں۔ اس بنا پر حضور کا سیاہ بادل کے معنے میں ہونا زیادہ تر موزوں ہوا اور شارع (پیغمبر علیہ السلام) کی بات جو کہ حدیث پاک میں فرمائی ٹھیک ٹھیک منطبق ہوئی۔

لہ شارع گوید [illegible] قال فی [illegible]

پس اینکہ ہر کہ فہم سلیم دارد اینقدر خود فہمیدہ خواہد بود کہ چنانکہ ظہور نباتات منوط بہ نزول باران است کہ بعد از ان اجزاء ابر باشند پس ظہور حقائق علمیہ خداوندی کہ در مرتبۂ بطون روئے خود مستور داشتند منوط در وجود است بہ تنزل وجود از مراتب خود باشد و پیدا است کہ وجود پس از تنزل ضمہ وجود باشد غرض از ہر چہ گوید بینند اطلاق عماء بمعنی ابر سیاہ بر وجود منبسط بلا غبار صحیح و درست است۔

اس کے بعد جو شخص بھی فہم سلیم رکھتا ہے اتنی بات سے خود سمجھ لیگا کہ جیسے کہ نباتات کا ظہور بارش کے ہونے پر موقوف ہے کہ بارش بادل کا ہی جز ہوتی ہے اسی طرح خداوند تعالیٰ کی علمی حقیقتوں کا ظاہر ہونا جو حقیقتیں کہ پوشیدگیوں کے مرتبے میں اپنا چہرہ چھپائے ہوئے ہیں اگر یہ ظہور مربوط اور وابستہ ہے تو وجود کے اپنے اطلاق سے نیچے اترنے سے اور ظاہر ہے کہ وجود تنزل کے بعد وجود کا ایک حصہ ہوتا ہے غرض جو بات تم کہو دیکھیں عماء کا اطلاق یعنی بادل کے معنی میں وجود منبسط پر بلا کسی شک و شبہ کے صاف طور پر صحیح اور درست ہے۔

باقی ماند اینکہ حقیقت در کدام جانب است اور است مختلف فیہ عوام ہمیں طرف حقیقت دانند و ان طرف مجاز و ایں حقیقت در اصطلاح حقیقت ماہیر بالطرف مسلم دارند و مجاز ہمیں طرف گذرند و در اسماء در مرد و جانب حقیقت پندارند

باقی رہی یہ بات کہ حقیقت (کا اطلاق) عالم غیب یا عالم شہادت میں سے کس جانب ہے یہ ایک اختلافی امر ہے عام لوگ تو اس طرف یعنی عالم شہادت میں حقیقت اور اس طرف مجاز جانتے ہیں اور اہل حقیقت (صوفیہ) وقت اصطلاح میں حقیقت کو اس طرف یعنی عالم غیب میں گمان رکھتے ہیں اور مجاز کو اس طرف یعنی عالم شہادت میں کہتے ہیں اور ہم دونوں طرف حقیقت کو ہی پیدا کرتے ہیں۔

وایں مثال مانند انگرکہ (انگرکھا) و پاجامہ وغیرہ مصنوعات و اکثر اقسام است ؛ ہر یک بذات خود داناں و بمعنی مطلوب نیست۔ از ہر پارچہ و قمیص و شلوار نباشد مگر کرباس است چیز دیگر نباید گفت۔ مثلاً تشبیہ و تنزیہ انگرکہ و قمیص گفتہ بجائے سادہ مسمی باشند کہ ایں صورت عارض بر پارچہ تشبیہ مسمی بود است۔

اور یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ جیسا انگرکھا یعنی پرانے زمانے کی شیروانی، پائجامہ وغیرہ مصنوعات کپڑے جو کہ تاموں کی قسموں میں سے ہیں نہ وہ ان میں سے ایک بذات خود حاصل ہے یعنی نہیں ہے بلکہ جس کپڑے اور تھان سے بھی بنایا جاتا ہو انگرکھا یا جامہ وہ کوئی چیز نہیں کہی جاتی گی جیسا کہ انگرکھے کپڑے سے انگرکھے کی طرح کی کاٹ کر کے تو ... جامہ انگرکھا کہا جاتا ہو کا جس کی تشبیہ ہے کپڑے سے ہی بنایا جاتا تو انگرکھا ہو اس کا نام ہو گا۔

ایں نسبت اطلاق عماء ہم بر ایں عالم حقیقی است و ہم بر آں وجود بلا کیف و اینکہ وجود را وصف گوینہ کہ اوف بیان نیست کہ اوس گردہ شد۔

اس خیال سے عماء (بادل) کا بولا جانا اس دنیا و بادل پر بھی حقیقی ہے اور اس وجود پر بھی عماء کا اطلاق حقیقی ہے یعنی یہ بات کہ وجود کو وصف کہتے ہیں اس کے معنی یہ نہیں

کہ مفہوم وصفیت مفہوم اضافی است کہ در تعقل خود محتاج دیگراں باشد پس وقتیکہ در مفہوم وصفی ایں اضافت ملحوظ و ماخوذ باشد در اوصاف باید دانست۔ و وقتیکہ نظر بذات او انداختند و از اعتبار زائد قطع نظر کنند آں وقت از اوصاف شمردنش شایاں پس مفہومیکہ موضوع بمقابلہ ذات یا بحیثیت انقطاع آں از دیگر متعلقات باشد آنرا از جملہ اسماء باید دانست نہ از جملہ اوصاف۔

چوں در اطلاق عماء بر وجود اگر ملحوظ است ہمیں مرتبہ ملحوظ است چنانکہ پیدا است، لہٰذا ایں ہیچمداں مفہوم عماء را از جملہ اسماء شمردہ چہ گناہ باشد

حال از بیان ایں فرق باریک سبکدوش شدیم پیشتر می باید رفت و از دیگر مطالب ضروریہ می باید گفت۔

و لوازم ذات مظہر ذات باشند و ذات را در لوازم خود ظہور و تجلی بود۔

شرح معما کہ ذات را در لوازم خود ظہور و تجلی بود

شرح ایں معما ایں است کہ ذات را قطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیہ

نور ادراک نتواں کرد۔ اول ہر معلوم را کہ چنیں باشد بغور بنگرند کہ صورت ادراک آں چیست منجملہ مدرکات جسم از ہمہ مشہور تر است۔ شہود دیگر موجودات عالم شہادت کہ از قسم ذوات باشند بشہود جسم نرسد چنانچہ بدیہی ست۔ چوں حال او اینست کہ قوت ادراک از درک آں حسن حیثیت ہم عاجز است حال دیگر ذوات چہ باشد۔ وقت ادراک ذات جسم بغور کار بردہ باید دید کہ از راہ چشم سواد رنگ و

ہے جو کہ عرض کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ وصفیت کا مفہوم ایک اضافی مفہوم ہے جس کو تعقل میں آنا دوسروں کا محتاج ہے پس جس وقت کہ وصفی مفہوم میں یہ اضافت ملحوظ اور ماخوذ ہوگی تو اس کو اوصاف میں سے سمجھنا چاہئے اور جس وقت صرف اسکی ذات کو نظر میں رکھ کر زائد کے اعتبار سے قطع نظر کریں تو اس وقت اسکو اوصاف میں سے شمار کرنا مناسب نہیں ہوگا پس جو مفہوم کہ ذات کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہو یا دوسرے متعلقات سے بے تعلقی کی حیثیت سے اس کا لحاظ کیا گیا ہو تو اسکو اسماء میں سے سمجھنا چاہئے نہ کہ اوصاف میں سے

چونکہ وجود پر عماء کے بولنے میں اگر کوئی بات پیش نظر ہے تو یہی مرتبہ ملحوظ ہے جیسا کہ ظاہر ہے اس لیے اگر اس ناچیز نے عماء کے معنی کو اسماء میں سے سمجھا تو کیا حرج ہے۔

جب اس باریک فرق کے بیان کی ذمہ داری سے ہم سبکدوش ہوگئے تو اب ہمیں آگے بڑھنا چاہئے اور دوسرے ضروری مطالب پر لب کشائی کرنی چاہیئے

ذاتی لوازم ذات کا مظہر ہوتے ہیں اور ذات کا اپنے لوازم میں ظہور ہوتا ہے اور تجلی ہوتی ہے۔

اس مشکل کی شرح کہ ذات کی اپنے لوازم میں تجلی ہوتی ہے

اس اجمال کی تفسیر یہ ہے کہ ذات کو لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ سے قطع نظر

کرکے نور ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اول اس معنی کو جو معلوم کو ہیں اس طرح باہر غور سے دیکھیں کہ اسکے سمجھنے کی صورت کیا ہے تمام مدرکات کے جسم سب سے زیادہ مشہور ہے دنیا کے دوسرے موجودات جو کہ ذوات کی قسم سے ہیں ان کا شہود جسم کے شہود کے برابر نہیں ہے چنانچہ بدیہی ہے۔ جب اس جسم کا حال یہ ہے کہ قوت عقل اسکے اس جسم کو جسم کی حیثیت سے سمجھنے سے عاجز ہے تو دوسری ذوات کا حال کیا ہوگا جسم کی ذات کے سمجھنے کے وقت غور کو کام میں لاکر دیکھنا چاہئے کہ آنکھ کے راستے سے رنگ، شکل کے سوا اور باقی

خشکی او وا نداه و سستن یعنی لمس هوا و رطوبت و یبوست و حرارت و برودت و لینت و خشونت و غیره او صاف که همه از عوارض و لوازم او باشند چیزی دیگر محسوس نگردد و همچنین دیگر طرق ادراک و احساس را باید فهمید۔

الغرض ذات جسم را جداگانه ازیں اوصاف و معانی ادراک نباشد۔ چوں ذات او ازیں چنیں است ذوات دیگراں بدرجهٔ اولیٰ همچنیں باشند۔

دوم ذوات ممکنات را پرتو و فیض ذات واجب تعالیٰ و تقدس بباید فهمید و صفات ممکنات را پرتوِ صفات واجب تعالیٰ و تقدس۔ هر یک پرتو هم جنس و هم اسم خود علم پرتو علم و قدرت پرتوِ قدرت یعنی چنانکه از آفتاب نور و از آتش مثلاً حرارت بدیگراں رسد همچنیں از خزائن مختلفه و مطلق واجب اجناس مختلفه ممکنات رسند ایں نباشد که از علم قدرت و از قدرت علم و از صفات ذات و از ذات صفات در اندریں صورت ضرور است که هرچه از آں طرف آید چنان حال خود باشد که داشت۔ پس کیفیات ذاتیه بتبدل محل و انتقال مکان متبدل شدن نتوانند۔ نار هر جا که باشد حار یابس باشد۔ و آب هر جا که باشد رطب بارد باشد۔ مگر پیداست که پیش ذات صفات را نوری و ظهورے نباشد۔ اگرچه نور و ظهور آنها هم ناشی از ذات بود۔ دیدی که ماه و کواکب مستفاد از نور شمس است لیکن پیش نور شمس انوار قمر و کواکب را چه ظهور۔ و چوں دیدی حال ایں چنیں است توقع ادراک و احساس ذات از صفت علم بپایه واشت از یں که صفت علم نوری است که بوقوع آں حقائق اشیاء را پیش عقل منکشف شدن ضرور باشد که پرتو نور آفتاب

مگر ان سے بیچ چھوڑ دینے ہی، خشکی، حرارت اور برودت، نرمی اور سختی وغیرہ کے سوا وہ اوصاف جو سب جسم کے لوازم اور عوارض ہیں سے ہیں کوئی اور چیز محسوس نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی طرح احساس و ادراک کے دوسرے طریقوں کو بھی سمجھنا چاہئے۔

مختصر یہ ہے کہ جسم کی ذات کو ان اوصاف و معانی سے جدا ہو کر ادراک نہیں ہوگا۔ جب جسم کی ذات اس درجہ کی ہے تو دوسری ذوات جو کہ غیر جسم ہیں بدرجۂ اولیٰ ایسی ہوں گی۔

دوسری بات کائنات کی ذوات کو خدائے تعالیٰ و تقدس کی ذات کا فیض اور پرتو سمجھنا چاہئے اور ممکنات کی صفات کو خدائے واجب البلند و مقدس کی صفات کا پرتو خیال کرنا چاہئے ہر ایک اپنے ہم جنس اور ہم نام کا پرتو ہے علم علم کا پرتو اور قدرت قدرت کا پرتو ہے یعنی جیسا کہ آفتاب سے نور اور آگ سے مثلاً گرمی دوسروں کو پہنچتی ہے اسی طرح سے ذات واجب خداوند تعالیٰ کے عالم وجوب کے مختلف خزانوں سے مختلف جنسیں کائنات کو پہنچتی ہیں یہ نہیں ہوتا کہ علم سے قدرت اور قدرت سے علم اور صفات سے ذات اور ذات سے صفات پہنچیں۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ جو کچھ اس طرف سے آئے اپنی حالت پر برقرار رہے جو کہ وہ رکھتا تھا۔ پس ذات کی ذاتی کیفیتیں جگہ کے بدلنے اور مکان کے منتقل ہونے سے نہیں بدل سکتیں۔ آگ جہاں بھی ہو گی گرم خشک ہی ہوگی اور پانی جہاں کہیں ہو گا تر اور ٹھنڈا ہوگا مگر ظاہر ہے کہ ذات کے سامنے صفات کا کوئی نور اور ظہور نہیں ہوتا۔ اگرچہ ان صفات کا نور اور ظہور تمام اس ذات سے پیدا ہوتا ہے تم نے دیکھا ہے کہ چاند اور ستاروں کا نور سورج کے نور سے حاصل ہے لیکن سورج کے نور کے سامنے چاند اور ستاروں کے انوار کا کیا ظہور ہو سکتا ہے جب حال یہ ہے تو صفت علم کی ذات کے احساس اور ادراک کی توقع کیا ہو سکتی ہے کیونکہ صفت علم ایک ایسا نور ہے کہ اس کے پہنچنے سے چیزوں کی حقیقتیں عقل کے

اشکال و الوان اجسام را ظہور میسر آید. مگر ظاہر است
کہ دریں وقوع خود بر اجسام مثلاً حدوث شکل آں
اجسام در باطن آں نور ضروری است معنی الوانی حاصل
مفعول مطلق خود بہمیں حیثیت باشد. و آں اجسام
مفعول بہ لیکن آنکہ نظر صائب دارد خود می داند کہ
تولد ایں شکل در باطن نور وقتی متصور است کہ مفعول
بہ از قسم نور واقع نبود. چہ اندریں صورت یا ہر دو نور ہم
پیوستہ یک شی متصل خواہد گردید. یا اضعف در
اقوی مضمحل و متلاشی خواہد شد.

مثال اول

مثال اول اگر مطلوب است دو
چراغ در یک مکان جمع کردہ بنگرید
کہ ہر دو نور بہم پیوستہ یک نور گردیدہ.

مثال ثانی

و مثال ثانی اگر مطلوب است نور آفتاب
و نور کواکب را کہ در روز بہم باشند
پیش نظر باید آورد و باید دید کہ چساں نور کواکب
در نور آفتاب مضمحل و متلاشی باشد.

فرق درمیان مثال اول و ثانی

اگر مثال اول و
ثانی اگر فرق
مطلوب است ایں است کہ نور دو چراغ بہم
پیوستہ نور شدید گردد و نور کواکب و نور آفتاب
بہم شدہ شدید نمی شود.

وجہ ایں است کہ نور ہر چراغ نوری است مستقل
از یک دیگر مستفاد نبود و نور کواکب نور مستقل نیست
بلکہ ہماں نور آفتاب است کہ وقت غیاب آفتاب

والے کی عقل کے سامنے اس طرح ظہور پذیر ہو جاتی ہیں جیسا کہ
سورج کے نور کے واقع ہونے کے وقت جسموں کے رنگوں اور شکلوں
کا ظاہر ہونا ایسا ہی ہے. مگر ظاہر ہے کہ جسموں پر روشنی واقع
ہونے میں مثلاً ان جسموں کی شکل کا نمودار ہونا اس نور کے اندر
ضروری ہے اور حقیقت میں مفعول مطلق کا مصداق اسی حیثیت
کو درست کرتا ہے اور وہ اجسام مفعول بہ ہیں لیکن جو شخص کہ درست
نظر رکھتا ہے وہ خود جانتا ہے کہ اس شکل کی پیدائش نور کے اندر
اس وقت متصور ہے کہ مفعول بہ نور کی قسم سے تعلق نہ ہو کیوں کہ
اس صورت میں یا تو دونوں نور آپس میں مل کر ایک متصل چیز بن جائیں گی
یا زیادہ کمزور زیادہ طاقتور میں محو اور ناپید ہو جائیگا.

پہلی مثال

پہلے کی مثال یعنی دونوں کا مل کر ایک
متصل شے بن جانا اگر مطلوب ہے تو یہ ہے
کہ دو چراغ ایک مکان میں اکٹھے رکھ کر دیکھ لیں کہ دونوں نور
آپس میں مل کر ایک نور ہو گئے ہیں.

دوسری مثال

اگر دوسرے یعنی محو اور ناپید ہونے
کی مثال مطلوب ہے تو یہ ہے کہ سورج
کے نور اور ستاروں کے نور کو دن میں باہم اکٹھا ہوتا ہے اسکو
پیش نظر لانا چاہئے اور دیکھنا چاہئے کہ ستاروں کی روشنی
سورج کی روشنی میں محو اور ناپید ہو کر رہ گئی ہے.

پہلی اور دوسری مثال میں فرق

پہلی اور دوسری
مثال میں اگر
فرق مطلوب ہے تو یہ ہے کہ دو چراغوں کی روشنی آپس میں
مل کر تیز روشنی ہو جاتی ہے اور ستاروں اور سورج کی روشنی
آپس میں مل کر تیز نہیں ہوتی.

وجہ یہ ہے کہ ہر چراغ کا نور ایک مستقل نور ہے ایک
دوسرے سے حاصل نہیں کیا گیا ہے اور ستاروں کا نور مستقل
نور نہیں ہے بلکہ یہی سورج کا نور ہے جو کہ سورج کے چھپ

محسوس می شود. لیکن ظاهر است که در ذات و لوازم
آن جهان نسبت هست که در نور آفتاب و نور کواکب
دیگر بلکه فائضانان نظر بیں قطع امید انکشاف ذات
و لوازم آن ضروری است و اگر اطمینان خاطر بمثال
منظور باشد اینک چراغ و نور او موجود است. هر
چند در اول وهله نور چراغ که لاحق جرم آن است
چیزی از نور خارج انسان. یعنی اشعه مستطیله نماید
بعد بسبب وهم امکان حدوث شکل یکی در باطن
دیگر تا چه شود لیکن چون این چراغ را در سبو چه نهاده
جهار بالیش مرا یش بنهد پس از مشاهده انتهای انداق
شعاعها خارج در شعله چراغ ضعیفت شعاعها
و دوری بودن نور شعله بذهن می نشیند و یقین می
بوند که اگر نور شعاع را در باطن شعله برند نور شعاع
منطمس و مستهلک می شود. اندرین صورت آن توقع را بجه
حال است.

باقی ماند اینکه نور خارج را در باطن بردن چه سود
است بهر مغلوبیت آن مغلوبیت نور باشد یا مغلوبیت
ظلم و قوع نور و مسلوب عروض متوقف است نه دخول
آن در آن.

جواب وهم | جواب این وهم این است که در وقوع
بیان اگر چه درک شود شکل معروض ادراک
می شود نه حقیقت آن. ادراک حقیقت اگر متوهم است
بدخول آن در آن متصور است نه بوقوع آن بر آن.

چون این قدر سلوک شد ادراک ذوات عالم امکان
هم از صفت علم که بمکنات عطا شده بود اند ممکن

جانے کے وقت محسوس ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ ذات اور
اس کے ساتھ لازم چیزوں میں وہی نسبت ہے جو کہ آفتاب
کی نور اور چاند اور ستاروں کے نور میں بلکہ اس سے بھی زیادہ
اس واسطے پر نظر رکھتے ہوئے لوازم ذات سے ذات کے منکشف
ہونے کی امید ختم کر دینا ضروری ہے اور اگر مثال کے ذریعہ
اطمینان خاطر مقصود ہے تو یہ لو چراغ اور اس کی روشنی موجود
ہے ہر چند پہلی بار میں چراغ کی روشنی کہ اس کے سبب سے متصل
ہے اس نور سے مختلف ہے جو اس سے نکل رہا ہے یعنی مطلب
ہے کہ لمبی شعاعیں ظاہر کرتا ہے اس سبب سے ایک ہی شکل
کا دوسرے کے اندر پیدا ہونے کے امکان کا وہم پیدا ہوتا ہے
لیکن اگر اس چراغ کو ایک چھوٹی سی صراحی میں رکھ کر اس کے
منہ پر ڈھکنا رکھ دیں تو شعاعوں کے باہر نکلنے والی شعاعوں
کا اندر ہی اندر [illegible] چراغ کے شعلے میں شعاعوں کی کمزوری
اور شعلے کے نور کا تیز ہونا ذہن میں بیٹھتا ہے اور یہ یقین ہو جاتا
ہے کہ اگر شعاع کے نور کو شعلے کے اندر لے جائیں تو شعاع کا نور مٹ کر
اور دھیما ہو جائیگا۔ اس صورت میں یہ امید کس وجہ سے رکھنی چاہئے
باقی رہی یہ بات کہ شعلے سے نکلنے والے نور کو شعلے کے اندر
لے جانے کی کیا ضرورت ہے مغلوبیت کے لئے خواہ وہ مغلوبیت
نور کی ہو یا مغلوبیت ظلم کی ہو تو نور اور ظلم کا معروض پر واقع
ہونا ضروری ہے نہ کہ اس کا اس میں داخل ہونا۔

وہم کا جواب | اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس طرح
کے اس معروض پر واقع ہونے سے اگر کوئی
چیز درک ہوتی ہے تو وہ معروض کی شکل کا ادراک ہوگا نہ کہ
اس کی حقیقت کا۔ حقیقت کا ادراک اگر تصور کیا جا سکتا ہے تو
اس امر کے اس میں داخل ہونے سے متصور ہو سکتا ہے نہ کہ اس پر واقع ہونے سے

جب اس قدر مان لیا گیا تو عالم امکان (یعنی دنیا)
کی ذوات کا ادراک بھی صفت علم سے جو کہ ممکنات کو عطا فرمائی

نباشد تا بذات عالم وجوب چه رسد لهذا صورت بجز آنکه ذات را در صفات متجلی و ظاهر پندارند وصفات را مظهر و جلوه گاه و مرآة آں خوانند احتمالی دیگر نباشد۔

وجه ایں انحصار ایں است که ادراک نفس ذات از ممتنعات شد را اگر در ذات صفات را اشتمال و التباس ضروری است۔ و بدیں سبب حدوث شکل در باطن صفات ذاتیه بمقدار ذات لازم بود و تا ہمیں شکل ادراک را رسائی است چنانچه عرض کرده شد۔ مگر دریں صورت انطباق باطن صفات بر ظاهر ذات بچناں باشد که در قالب ریخته بود و پیدا است که دریں انطباق شکل ذات بجنسها در باطن صفات منطبع شود۔ غایت الباب شکل که عارض بر ظاهر ذات است و شکل که عارض در باطن صفات لاحق یک دیگر باشند گماں جا که در انطباع بعد یا تصال را شرط نه باید کرد۔ در انطباع ہم گنجائش تمثیل شود۔ و ما ہمیں انطباع را تجلی گوئیم۔ و از یں جاست که چناں که وقت تجلی اشکال در آئینه لحوق و عروض رنگ آئینه بآں اشکال ضروری است ہمچناں لحوق رنگ صفات بآں شکل منطبع ضروری باشد چنانچه بدیہی است۔

معنی دیگر | بمعنی دیگر باید گفت۔ چوں ازیں ہمه فراغت دست داد منطبعه اشکال چناں که در مرایا کبیره باشد ہمچناں در مرایا صغیره شکل منطبع در ہر دو صورت ہماں است۔ و ازیں جاست که در دلالت بر شکل ذی صورت جدا بیک دیگر اند۔ ما بسبب تفاوت مقادیر مرایا در مقدار صورت

ہے ممکن نہیں ہوگا۔ تو عالم وجوب بارگاہ خداوندی اس کی ذات تک کیا رسائی ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں اسکے سوا کہ ذات کو صفات میں جلوہ گر اور ظاہر خیال کریں اور صفات کو اس کا آئینہ جلوہ گاہ اور مظہر کہیں کوئی اور احتمال نہیں ہو سکتا۔

اس انحصار کی وجہ یہ ہے کہ نفس ذات کا سمجھنا ناممکنات میں سے ہو گیا لیکن ذات کے اندر صفات کا شامل ہونا اور ملتبس ہونا ضروری ہے اور اس سبب سے ذاتی صفات کے اندر شکل کے پیدا ہونے کا سبب مقدار ذات پر لازم ہوگا اور اسی شکل تک ادراک کی رسائی ہے جیسا کہ عرض کیا گیا۔ مگر اس صورت میں ذات کے ظاہر پر باطن صفات کا منطبق ہونا اسی طرح ہوگا جیسے کہ سانچے اور سانچے کے اندر کی چیز میں انطباق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس انطباق کی وجہ سے ذات کی شکل بعینہٖ صفات کے اندر منعکس ہو جاتی ہے زیادہ سے زیادہ وہ شکل جو کہ ظاہر ذات پر عارض ہے اور وہ شکل کہ باطن صفات کو عارض ہے ایک دوسرے سے متصل ہوگی چونکہ انطباع کے اندر دوری یا بعد یا اتصال کی شرط نہ کرنی چاہئے تو انطباع میں ذرہ برابر بھی گنجائش نہیں اور ہم اسی انطباع (عکس) کو تجلی کہتے ہیں اور اسی سے پتہ چلتا ہے کہ جیسے کہ شکلوں کی تجلی کے وقت آئینے میں ان شکلوں کے ساتھ آئینے کے رنگ کا عارض اور لاحق ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح صفات کے رنگ کا اس منعکس ہونے والی شکل میں رنگ کا لاحق ہونا ضروری ہے جیسا کہ بدیہی ہے۔

دوسری بات | جب ان تمام باتوں سے فراغت مل گئی تو ایک اور بات بھی کہہ ڈالنی چاہئے اور وہ یہ ہے کہ شکلوں کا جس طرح بڑے آئینوں میں عکس پڑتا ہے اسی طرح چھوٹے آئینوں میں بھی پڑتا ہے۔ دونوں آئینوں میں منعکس ہونے والی شکل ایک ہی ہے اور یہیں سے ثابت ہوتا ہے کہ صورت والے کی شکل پر دلالت کرنے میں دونوں آئینے ایک سے

منطبع هم تفاوت پدید آید. در آئینه هستی با رسی یا
مساوی آں شکل انسانی بس صغیر نماید و در آئینه
کلاں کبیر

نظر بر ایں آں تجلی که در وسط وجود منبسط باشد
از تجلیات حاصله در صفات دیگر که متحقق شده یهاں
وسیلہ که بر تحقق تجلی در صادر اول. و دلالت دارد
بر وی التسلیم است اعظم و اکبر بود و از همه تجلیات
اسبق و اقدم و چوں تجلیات ساری همیں صفات ذاتیه
اند که در مرایاء ممکنات ظهور دارند وجود فائض از
دیگر صفات فائضه اصلی و اشرف بود. و چوں همه
صفات در اصل صفات وجود اند چنانکه پیشتر بآں
اشاره کرده ایم و اشتراط وجود موضوع بهر ثبوت محمول
هم بر آں شاهد است بهر آں در حقیقت افاضه جمله
صفات تابع افاضه وجود بود و افاضه وجود تابع
افاضه دیگر صفات نبود. نظر بریں وجود خاتم الافاضات
بود که بالاء آں فائض دیگر نیست مگر چوں ربوبیت
حق تعالیٰ همیں افاضه و عطاء باشد آں تجلی را که
افاضه وجود متعلق باوست من حیث نسبت باو اگر رب
خوانند بجا و درست بود. و بالاتر ازیں یعنی در مرتبه
ذات ایں وصف را بمدلول بود آں چناں است که
در مرتبه ذات آفتاب یا چراغ همیں قدر تجویز کنند که
در مرتبه شعاع بود.

غرض مرتبه ذات ازیں وصف هم عاری است. ایں
وقت ظاهر است که لفظ "تجلی" درین حدیث مفهوم بود و جه

کے مقابل میں لیکن آئینوں کی مقدار میں فرق ہونے کی
وجہ سے عکس میں صورت کی مقدار میں ضرور فرق آئے گا.
آدمی کی شکل چھوٹے آئینے میں [illegible] چھوٹی
نظر آتی ہے اور بڑے آئینے میں بڑی.

اس بات پر نظر رکھتے ہوئے وہ تجلی جو کہ وجود منبسط کے
درمیان میں ہوگی، دوسری صورتوں میں حاصل ہونے والی تجلیوں
سے زیادہ بڑی اور زیادہ عظیم ہوگی، اور دوسری صفات میں تجلیات
کا پایا جانا اسی دلیل سے [illegible] عظیم جو صادر اول کے اندر
تجلی [illegible] تمام تجلیات
سے پیشتر مقدم ہوگی اور چونکہ [illegible] ذاتی
صفات ہیں جو کہ ممکنات کے آئینوں میں ظاہر ہوتی ہیں.
فیضان وجود دوسری فائضہ صفات سے [illegible] اور اشرف ہوگا
اور چونکہ تمام صفات اصل میں وجودی صفات ہیں جیسا کہ
اس سے پہلے ہم نے اشارہ کیا ہے اور موضوع کے وجود کا محمول
کے ثبوت کے لئے شرط ہونا اسی [illegible] کے لئے [illegible] حقیقت
میں تمام صفات کا فیضان، وجود کے فیضان کے تابع ہے لیکن
اور وجود کا فیضان، دوسری صفات کے فیضان کا تابع نہیں
ہوتا. اس بات پر نظر رکھتے ہوئے تمام فیضان [illegible]
کے خاتم کا [illegible] ایک فیض وجود ہے کہ اس کے اوپر اور کوئی
فیض نہیں ہے مگر چونکہ خداوند تعالیٰ کی ربوبیت اسی فیض
رسانی اور بخشش کے باعث ہوتی ہے. لہٰذا اس تجلی کو کہ وجود
کا فیضان اس سے متعلق ہے یعنی اس کی طرف نسبت رکھنے والا
ہے اگر اس کو رب کہیں تو بجا اور درست ہے. اور اس سے بالاتر
یعنی مرتبۂ ذات میں اس وصف کو لیجانا ایسا ہی ہے کہ مرتبہ
ذات میں آفتاب یا چراغ کا [illegible] شعاع کے مرتبہ میں ہو جائے.
غرض یہ کہ مرتبہ ذات اس وصف سے بھی عاری رہتی
ہے. اس وقت ظاہر ہے کہ لفظ "تجلی" [illegible] اس حدیث

گوید باقی ماند: وجه تجانس و عدم تجانس ظرفیت این عالم و ظرفیت آن عالم، آن چه عرض کرده بود بیشتر عرض کرده شد. حاجت تکرار نیست. مگر شاید گوئی که در مرتبه ذات بحت و صرافت اصل صفت کجا تا به تجلیش در پردهٔ لوازم ذات بیان آورده شود توجیه این سخن باید کرد تا این مضمون رسیده باز ذہن آید۔

نظر بایں سخن معروض بیان می کنم که هر صفت را از صفات وجودیه از علم و قدرت وغیره دو مرتبه باشد۔

۱۔ یکی بالقوت

۲۔ دوم بالفعل

گر در بعض مواقع فعلیت این صفات که بجانب تعلقات این ها بمقدورات و مضاف الیه خود باشد محتاج شرائط خارجیه هم باشد و بعض اوقات اکوان اضافی که وقت فعلیت باشد بهم فراهم و بهت هم خود موجود باشند و این وجه ضرورة شرائط خارجیه نیفتد۔

مثلاً تنور زمین از آفتاب در اصل موقوف بر آفتاب و نور خارج از زمین است۔ اگر آفتاب را منور بینند فاعل گویند و زمین را منور بینند منفعل، نور متوسط یعنی شعاع آفتاب که وقت تنور زمین در میان آفتاب و زمین هر دو واقع بمنزله اضافت باشد که به هر دو طرف رخ دارد۔

و غرضم ازین قول اینست که این وجه در مقام اضافت

میں ابھی باقی ہے اس کی توجیہ ہو گئی۔ باقی اس دنیا اور اس دنیا کی ظرفیت کے ہم جنس ہونے اور ہم جنس نہ ہونے کے بارے میں چونکہ وضاحت کرنے کے قابل تھا وہ پہلے عرض کر دیا گیا۔ دوبارہ دہرانے کی ضرورت نہیں۔ مگر شاید تم کہو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مجرد کے مرتبے میں اور اطلاق کلی کے مرتبے میں صفت کہاں ہے تاکہ اس کے لوازم ذات کے پردے میں تجلی کرنے پر ایمان لایا جائے۔ اس بات کی توجیہ کرنی چاہیے تاکہ یہ بھاگا ہوا مضمون پھر ذہن میں آ جائے۔

اسی چیز پہ نظر رکھتے ہوئے میں ایک بات بیان کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ صفات وجودیہ میں سے (یعنی) علم و قدرت میں سے ہر صفت کے دو مرتبے ہوتے ہیں۔

۱۔ ایک بالقوہ

۲۔ دوسرے بالفعل

مگر بعض مواقع میں ان صفات کی فعلیت کہ یقیناً وہ مقدورات اور مضاف الیہ کے ساتھ ان کا تعلق ہوتا ہی ہوتا ہے۔ چند خارجی شرائط کی بھی (فعلیت) محتاج ہوتی ہے اور بعض اوقات اس اضافت کے ارکان جو کہ فعلیت کے وقت ہوتے ہیں سب کے سب اکٹھے اور اپنے مقام میں موجود ہوتے ہیں۔ اور اس وجہ سے خارجی شرطوں کی ضرورت نہیں پڑتی۔

مثال کے طور پر آفتاب سے زمین کا روشن ہونا اصل میں آفتاب اور اس سے خارج منعکس نور دونوں میں موقوف ہے اگر آفتاب کو منور روشن کنندہ اور فاعل کہتے ہیں اور زمین کو منور روشن شدہ صیغہ مفعول کہیں تو نور متوسط یعنی شعاع آفتاب کہ زمین کو روشن کرنے کے وقت آفتاب اور زمین دونوں کے درمیان ہے وہ اضافت کے بمنزلہ ہے جو دونوں طرف رخ رکھتی ہے۔

اور میری غرض اس قول سے یہ ہے کہ یہ نور اضافت کی

است یا اضافت درین مقام است نه اینکه این اضافت است و پیدا است که تسلیم این امر ضروری است۔ چنانچه نور جسمانی مرتبہ بالقوت است، که این جو اینها تنویر باشد و مرتبہ بالقوت را بجہ اند که بر دو طرف ارتباط ضروری است و این ارتباط طرفین غیر از وہم استقلال ممد بر که چنین شان نسبت نه شان ذات تعینیت است۔

بالجملہ مضمون اضافی درین مرتبہ معنی دارد و اگر منور بصیغہ فاعل ترا ملحوظ است اضافت تنویر از این نور و زمین باشد و آفتاب قیم بود۔ بہرحال آفتاب را اصل مضاف گویند یا علت مضاف ، اضافت تنویر را از آں ناگزیر است اینچنین بود خارج اعتبار۔ و زین تثلیث حق معہ اثنینیت طرفین اضافت بہم نشود۔ این سخن این جا استطرادی بود اگر نی ست عطا است و ضرورت افتد محل دیگر تمام کردہ خواہد شد۔

سخن که این جا گفتنی ست و باید گفت۔ این ارکان ثلثہ نه بی فراہم باشند الحق ہم خود موجود باشند در ضمن آں تقابل بودن ہم جاب است و گاہی مت ہم خود تماشند تنہا مت لیک دیگر نباشند۔ مثلاً ضرورت کشیدن آفتاب بجا بلوز مین را حاجت بودن زمین بہر جہ آفتاب افتد و باین ترکیب سامان اضافت را فراہم کنند۔ بالجملہ بعد فراہمی سامان فعلیت منتج فعلیت آں ضروری است۔

اکنوں مقصد دیگر که عرض کردہ ام یاد میدہم۔ ہر چند مراتب متصد بصفات که مرجع علم و قدرت ذیرہ صفات اند در مرتبہ ذات ثابت نتواں کرد۔ اما معنی نہ

جگہ میں ہے یا اضافت اس مقام میں ہے نہ یہ کہ یہی اضافت ہے اور ظاہر ہے کہ اس امر کا ماننا ضروری ہے کیونکہ یہ نور حسی قوت کے مرتبہ میں ہے کہ یہاں روشن کرنے کا مبدا ہے اور مرتبہ بالقوہ کو سب جانتے ہیں کہ دونوں طرف اس کا تعلق ضروری ہے اور یہ دونوں طرف کا تعلق بے استقلالی کا غیر نتیجہ ہے جو کہ ایک نسبت کی شان جو اس مبدا کی حقیقت نہیں۔

حاصل یہ کہ ایک اضافی مضمون اس مرتبہ میں معلوم ہوتا ہے اور اگر منور فاعل کے صیغہ کے ساتھ ہی نسبت کرو پھر تنویر کی اضافت کا تعلق نور اور زمین کے درمیان ہوگی اور آفتاب درمیان ہوگا۔ بہرحال آفتاب کو اصلی مضاف کہیں یا مضاف کی علت کہیں تنویر کی اضافت کیلئے آفتاب کے بغیر کوئی چارہ نہیں اور اسی میں تثلیث خارج کی اعتبار ہے اور ان تینوں جانوروں کے ہونے سے اضافت کیلئے دو طرفوں کا حصول نہیں ہوتا۔ یہاں یہ بات ضمنی طور پر آ گئی ہے اگر خدا نے چاہا اور ضرورت پڑی تو دوسرے موقع پر یہ بات پوری کر دی جائے گی۔

یہاں پر یہ بات کہنے کے قابل ہے وہ کہہ دی جائے یہ تینوں ارکان (آفتاب، زمین، نور) کبھی اکٹھے ہوتے ہیں یعنی جنے مقامات پر موجود ہیں مگر اس اکٹھے ہونے کا فائدہ ایک دوسرے کے مقابل ہونا جب ہی نہیں ملتا اور کبھی یہ ارکان اپنی جگہ پر ہیں جیسے کہ ایک دوسرے کے آمنے سامنے نہیں ہوتے مثلاً آفتاب کو زمین کے مقابلے میں کھینچنا یا آفتاب کے سامنے زمین کو لے جانے کی ضرورت پڑ جاتا اور اس طریقے سے تعلق کا سامان فراہم کریں تو بالجملہ فعلیت منتج کے سامان کی فراہمی کے بعد اس کی فعلیت ضروری ہے۔

اب ایک دوسرا مقصد جو کہ میں عرض کر چکا ہوں یاد دلاتا ہوں۔ ہر چند کہ صفات کے نیچے کے مرتبوں کو جو کہ علم و قدرت وغیرہ صفات کیلئے وضع کئے گئے ہیں ذات کے مرتبہ میں ثابت نہیں کیا

بمسیه دراں موطن مکنون است چناں چه اہل فہم را از تقریر داشارہ احقر که گذشت خوب تمیز نوشته باشد. انشاء اللہ۔

و پیدا است که تنور زمیں با آفتاب بحیثیت تنزل مرتبه نیست. به حاصلش ضعف نور است که اشاره یکی و عدم قدری از نورانیت می کنند و عدم نمود در خود تنوع نباشد بلکه تنور ارض منوط و متعلق باصل نور است ہمیں حال در صفات باری عز اسمه خیال باید فرمود۔ اندریں صورت صفت علم اگر کاشف حقائق باشد باتقیا، متصل باشد نه تنزل و بدیہی است که اصل آں چنداں که در رتبه ذات باشد در مرتبه تنزل نتواں گفت۔ اکنوں در فعلیت علم ذات بالذات در ازل گنجائش تامل نماند، چه ہمه ساماں فعلیت موجود اند۔ کاشف موجود آنکه منکشف شود، آں موجود باز نه حجاب است نه غیبت تا ضرورت شرائط خارجیه از توجه و تقابل افتد، چه تقابل و توجه ہمه بغرض حضور و رفع حجاب مطلوب باشند تا ہمه ساماں بمقام خود آید۔ از ذات تا ذات فاصله بعد نبود تا وہم حیلولت دیگر افتد بایں ہمه آں وقت غیر را نامی است نه نشانی پس وہم غیبت و حیلولت و حجاب چه معنی دارد۔

علاوہ بریں ملکه توجه که ہمانا ماده خاص است بدلیلی که عرض کرده شد در ازل موجود و ایں طرف آنچه در خود توجه باشد حاضر غیر را نامی است نه نشانی تا احتمال تعلق بدیگراں باشد و ظنه صرف توجه باتحاد و عدم التفات بایں طرف شود۔

جا سکتا لیکن ان کے سب اصول اس مقام پر پوشیدہ طور پر موجود ہیں، چنانچہ سمجھدار لوگوں کو احقر کے اشارہ و بیان سے جو کہ گذر چکا ہے انشاء اللہ ذہن نشین ہو گیا ہوگا۔

اور ظاہر ہے کہ آفتاب سے زمین کا روشن ہونا مرتبہ کے کم ہو جانے کی حیثیت سے نہیں ہے کیونکہ اس کا حاصل نور کا کم ہونا ہے جو کہ نورانیت کی کمی اور بعض قدر کی طرف اشارہ کرتا ہے اور نور میں نہ جھلکنا تنوع کی اقتضاء نہیں ہوتا ہے بلکہ زمین کا روشن ہونا اصل نور سے وابستہ و متعلق ہے، اسی طرح باری تعالیٰ عزاسمہ کی صفات کے بارے میں خیال فرمانا چاہیے۔ اس صورت میں صفت علم اگر حقائق کو کھول کر رکھ دینے والی ہوں تو جس کے اقتضاء سے ہو گی نہ کہ تنزل کی حیثیت سے، اور یہ بات بالکل صاف ہے کہ یہ اصل جو کہ ذات کے مرتبے میں ہوگی تنزل کے مرتبے میں نہیں کہہ سکتے۔ اب علم ذات کی ذات کے ساتھ فعلیت کے بارے میں ازل میں تامل کی گنجائش نہیں کیونکہ فعلیت کے تمام سامان موجود ہیں، کاشف موجود ہے، جو منکشف ہونے والا بھی موجود ہے۔ پھر نہ کوئی حجاب ہے نہ غیبت کہ شرائط خارجیہ یعنی توجہ اور تقابل کی ضرورت پڑے، کیونکہ تقابل اور توجہ یہ سب حضور کی اور حجاب دور ہٹانے کی غرض سے درکار ہوتی ہیں تاکہ سارا سامان اپنی اپنی جگہ جمع ہو جائے۔ ذات سے دیگر ذات تک کوئی فاصلہ اور دوری نہیں ہوتی کہ دوسری جگہ حائل ہونے کا وہم ہو، نیز اس تمام کے باوجود اس وقت غیر کا نہ کوئی نام ہے نہ نشان پس غائب ہونے اور حائل ہو جانے اور حجاب کا وہم کیا معنی رکھتا ہے۔

اس کے علاوہ توجہ کا ملکہ جو کہ خاص مادہ کا ہی نام ہے اس دلیل کی خاطر جو کہ عرض کی گئی، ازل میں موجود ہے اور اس طرف مخلوق کی جانب میں ہو چیز کہ توجہ کے لائق ہے کہ موجود ہے، غیر کا نام و نشان تک نہیں ہے کہ دوسرے کے ساتھ تعلق کا احتمال بھی ہو اور ان کی طرف توجہ صرف کرنے

غرض اگر تو جہد اشرط علم گویند سامان فعلیت آں نیز بسہ فراہم۔ اکنوں حالت منتظرہ چہ باشد اگر تامل است فقط اینست کہ ہر اضافت را حیثیتین متغائرین می باید۔ اگر تغائر حقیقی است فبہا ورنہ تغائر اعتباری را درست باید کرد۔ مگر آنکہ میداند خود مے داند تغائر اعتباری خود مستلزم تحقق تغائر حقیقی است۔ یعنی تغائر اعتباری را باید کہ سوای متغائر بالاعتبار دو امر دیگر متغائر بالذات باشند۔ زیرا کہ تغائر اعتباری ہم تغائر اضافی باشد۔

وحاصلش ایں باشد کہ ایں شخص مثلاً باضافت فرش فوق است و باضافت سقف تحت۔ بدو اعتبار دو وصف دارد و ایں جا ظاہر است کہ سواء ذات بابرکات دیگری نیست۔ نہ یک نہ دو۔ مگر چوں آں مقدمہ را یاد آرند کہ اطلاق وجود علی الاطلاق است و لاتناہی بود در جملہ جہات تسلیم۔ ایں لاتناہی در مرتبہ ذات کہ فوقیتش باعتبار منتہایت نہ باعتبار سوی بخصوص معلوم شد نیز ضرور است ورنہ انتہاء نشو و نما و غیر تناہی و اندراج آں در تناہی لازم آید زیرا کہ وجود منبسط ناشی و صادر از ذات بحت است چناں کہ گذشت۔ اندریں صورت ذات بابرکات باوجود وحدت و صرافت ذاتی مشتمل بر غیر متناہی جہات غیر متناہیہ باشد یعنی از ہر طرف کہ بینی ذات الی غیر النہایت بود۔ اندریں صورت اطراف و جہات ہم غیر متناہی باشند لازم ہر طرف و ہر جہت غیر متناہی بود ورنہ آں لاتناہی و اطلاق علی الاطلاق باطل شود۔ اندریں صورت در ہر جہت تحصیل اثنینیت را ہم از دست آمدہ وسط جہات، ایک طرف و جانب دیگر طرف دیگر قرار دادند۔

اور اس طرف التفات نہ کرنے کا گمان ہو غرض اگر توجہ کو علم کی شرط کہیں تو اس کی فعلیت کا سامان بھی حاصل ہے۔ اب انتظار کس بات کا ہے اگر تامل ہے تو صرف یہ ہے کہ ہر اضافت کی دو جدا مختلف طرفیں ہونی چاہئیں، اگر حقیقی مغائرت ہے تو کیا ہی خوب ورنہ اعتباری تغائر کو درست کرنا چاہئے۔ مگر جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے کہ تغائر اعتباری حقیقی تغائر کے تحقق کو متوجب ہے یعنی اعتباری تغائر کیلئے متغائر بالاعتبار کے سوا دو اور امر جو کہ متغائر بالذات ہوں، چاہئیں کیونکہ اعتباری مغائرت تغائر اضافی کا نام ہوتا ہے۔

اور اس کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ شخص مثلاً فرش کی نسبت سے فوق (اوپر) ہے اور چھت کے اعتبار سے تحت (نیچے) ہے۔ البتہ دو حیثیتوں سے دو صفتیں (فوق اور تحت کی) رکھتا ہے یہاں ظاہر ہے کہ برکتوں والی ذات (خداوندی) کے سوا کوئی اور نہیں ہے۔ نہ ایک اور نہ دو۔ مگر جب اس مقدمے کو ذہن میں رکھیں کہ وجود کا اطلاق کسی تخصیص کے بغیر ہے اور اس کا غیر متناہی ہونا تمام جہتوں میں مسلم ہے تو یہ غیر متناہی ہونا مرتبۂ ذات میں بھی ضروری ہوگا جس کی فوقیت منتہا ہونے کے اعتبار سے نہ کہ اعتبار خصوص ہو چکی، ورنہ بے انتہا نشو و نما اور اس کے متناہی کے اندر درج ہونے کا اقرار کرنا لازم ہوگا، جو کہ باطل ہے کیونکہ منبسط وجود ذات مجرد باری تعالیٰ سے صادر اور پیدا ہوتا ہے جیسا کہ گذرا۔ اس صورت میں خداوند تعالیٰ کی ذات بابرکات وحدت اور ذاتی اطلاق و بے قیدی کے باوجود غیر متناہی اطراف کے غیر متناہی جہتوں پر مشتمل ہوگی۔ یعنی ہر طرف سے کہ تم دیکھو گے ختم نہ ہونے والی انتہا تک ذات چلی جاتی ہے۔ اس صورت میں اطراف و جہات بھی غیر متناہی ہونگی اور نیز ہر طرف اور ہر جہت غیر متناہی ہوگی ورنہ وہ بے انتہائی اور اطلاق علی الاطلاق باطل ہو جائیگا۔ اس صورت میں ہر جہت میں دو ہونے کے تحصیل کو ہاتھ پاؤں

غرض از لاتناہی و صرافت ذاتی کہ عبارت از عدم تعیین و تقیید است اثنینیت اعتباری پیدا شد. مگر ایں لاتناہی در مرتبہ بطون ذات باں وحدت حقیقی کہ ایمان براں اصل ایمان است، ہمچو لاتناہی مبدا سلسلۂ اعداد اعنی واحد باعتبار کسور باشد کہ عکس آں در سلسلۂ اعداد باشد. یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و آنجا ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم بود۔

بالجملہ چنانچہ ایں لاتناہی مصادم وحدت ذاتی عدد واحد نباشد لاتناہی مرتبہ ذات باری معارض وحدت اصلی او نبود۔ بلکہ وحدت مذکور مصدر کثرت مرتبہ بطون باشد و علم مرتبہ کثرت بذریعہ ہمیں کثرت بطون متحقق شود۔ زیادہ ازیں اگر خواستہ خدا است بمقامی دیگر گفتہ خواہد شد۔ ایں جا ایں قدر یاد باید داشت کہ لاتناہی مذکور اگر ہست ازیں قسم است۔ نہ از قسم لاتناہی معروف۔

اکنوں سخن دیگری باید شنید۔ آنکہ از ہر طرف غیر متناہی باشد وسط را با اطراف خود نسبت تساوی باشد۔ ورنہ بحیثیت کمی بیشی تناہی اطراف لازم آید و ایں تساوی نسبت با اطراف شاہد بر آں است کہ غیر متناہی را تحدید

پھیلانے کا موقع مل گیا اور اطراف کے وسط کو ایک طرف اور دوسری جانب کو دوسری طرف قرار دے ڈالا

غرض لاتناہی اور ذاتی صرافت سے جس کے معنی اصلی تعیین اور تقیید کے نہ ہونے کے ہیں، اعتباری دوئی پیدا ہو گئی۔ مگر یہ بے نہایتی ذات کے بطون کے درجہ میں اس حقیقی یکتائی کے ساتھ کہ اس پر ایمان رکھنا اصل ایمان ہے سلسلۂ اعداد یعنی واحد کے مبدء کی بے نہایتی کی مانند کسور کے اعتبار سے ہوتی ہے کہ اس کا عکس اعداد کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ یعنی یہاں اعداد میں نصف چوتھائی سے بڑا ہے اور وہاں وحدت حقیقی میں ربع کا ماخذ نصف کے ماخذ سے بڑا ہوتا ہے

بالجملہ جیسا کہ یہ بے نہایتی، عدد واحد کی ذاتی وحدت سے تصادم نہیں کرتی۔ اس طرح ذات باری تعالیٰ کے مرتبہ کی بے نہایتی اسکی اصلی وحدت کے مخالف نہیں۔ بلکہ مذکورہ یکتائی مرتبہ ظہور کی کثرت کا منبع و مصدر، اسی مرتبۂ بطون کی کثرت کی وجہ سے ہے اور مرتبۂ کثرت کا علم اسی کثرت بطون کے واسطے سے متحقق ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ انشاء اللہ کسی دوسرے مقام پر کہا جائیگا۔ یہاں تو فقط اور کہنا ہے کہ مذکورہ بے نہایتی اگر ہے تو اسی قسم سے ہے، نہ کہ معروف بے نہایتی کی قسم سے

اب دوسری بات سننی چاہئے جو کہ ہر طرف سے بے نہایت ہو تو اسکے وسط کو اپنے اطراف کیساتھ تساوی کی نسبت ہو گی ورنہ کمی بیشی کے تغیر سے اطراف کی انتہا لازم آئیگی اور یہ اطراف کیساتھ تساوی کی نسبت اس بات پر گواہ ہے کہ اس انتہا

⁂ یعنی جو ہر طرف سے بے نہایت ہو تو اس کے وسط کو اپنے اطراف کیساتھ تساوی کی نسبت ہی۔ شکل ہذا کے مطابق اگر یہ نہ ہو تو اطراف کے خطوط میں تساوی نہ ہو گی تو کمی بیشی کی وجہ سے اطراف محدود متناہی ہو جائیں گے۔ مترجم

تقسیم و عالم تناہی چنانکه دائره دگره باشد پس وسط و
حتی مرکز بجمیع اطراف خود نسبت واحد دارد - الحق از ہر دو
بدو مساوی است. و تفصیل ایں اشارات است که حقیقت
دائره بمعنی سطح دائره است یا تمیم و معروف آں بمعنی خط مستدیر
موجود خاص است از آنکه ہم ابعد بیں یا لیکن حقیقت مذکور
وقتیم مذکور وجود خاص نباشد بلکه وجود عام و مطلق باشد حتی که
عموم و اطلاق ایں گنجائش نباشد آں جا ایں تخصیص
بیکار باشد. بلکه بجمیع الوجوه نسبت تساوی باشد.

اکنوں بشنوید وال ذات بابرکات ہمیں است تا آں که
عموم و اطلاق را نیز تا آنجا رسائی نیست زیرا که ایں دو مفہوم
از اضافیات اند در مقابل آنہا مفہوم دیگر اگر موجود نه
باشد تحقق ایں مفہوم ہم معلوم و پیدا است که ذات وحده
لاشریک له که منشاء وجود است در برابر خود مقابلی چه
دارد - وجود که از و ناشی است آنہم ازیں شرکت برتر است.
نظر بایں اطراف را با وسط خود و وسط را با اطراف
ہمہ یک نسبت واحد باشد پس مرکز و محیط دائره و کره
رخ وسط ذات با اطراف و توجه اطراف بمرکز باشد.
خط محیط دائره و سطح محیط کره ہمیں چساں بر مرکز
افتاده است ہمہ تن رو بایں طرف وارد. و نظر
بریں اطراف را در ما نحن فیه بجانب وسط
ہمچنیں اقبال و توجه باشد و نیز تلاقی ہمہ نسب در
وسط و باشد. پیدا شدن و اندماج که یکے بر دیگری
باشد و بر تو انساده وسط اطراف که تفرید محض و
صرافت بحت دارند متمیز شود و صورتی جدا گانه پیدا
کند. لیکن چنانکه پیشتر بوجه لاتناہی حیثیت ذات
الی غیر النہایه ہمہ توجه وسط با اطراف بود توجه نسبت

رکھنے والی دنیا میں انتہا نہ رکھنے والے عالم کی تعبیر اور تقسیم دائرے
اور کرے کی شکل میں ہوگی کیونکہ اس کا وسط یعنی مرکز اپنے تمام اطراف
کے ساتھ یکساں نسبت رکھتا ہے یعنی ہر طرف سے برابر کا فاصلہ
رکھتا ہے اور تعبیر کی خصوصیت اس وجہ سے ہے کہ سطح (جس میں
دائرے کی حقیقت گول سطح کے معنی میں ہے) یا اس کا قسم اور مشہور گول
خط کے معنی میں وجود کی اقسام میں سے وجود خاص ہے لیکن جس جگہ مذکورہ
حقیقت یا مذکورہ قسم کا خاص وجود نہ ہو بلکہ عام اور مطلق وجود ہوگا
حتی کہ عموم اور اطلاق کی بھی گنجائش نہ ہو تو اس جگہ یہ تخصیص بیکار
ہوگی بلکہ تمام صورتوں میں تساوی کی نسبت ہوگی۔

اب سنئے کہ خدا تعالیٰ کی ذات بابرکات بھی اسی طرح ہے کہ
عموم اور اطلاق کو بھی وہاں تک رسائی نہیں ہے کیونکہ یہ دو مفہوم
اضافیات میں سے ہیں۔ ان کے مقابلے میں اگر دوسرا مفہوم نہ ہو تو
اس مفہوم کا واقع میں آنا بھی ناممکن اور معلوم ہے کہ ذات وحدہ لاشریک لہ
جو کہ وجود کا منشاء ہے اپنے برابر میں کوئی مقابل کیا رکھے گا۔ وجود
جو کہ اس سے پیدا ہے وہ بھی اس شرکت سے بالاتر ہے۔

اس خیال پر نظر رکھتے ہوئے اطراف کو اپنے وسط کے
ساتھ اور وسط کو اطراف کے ساتھ بہر طریقہ ایک ہی نسبت ہوگی
اور مرکز، دائرے کے گھیر اور کرے کی مانند وسط ذات کا رخ اطراف
کی طرف اور اطراف کی توجہ مرکز کی طرف ہوگی۔ دائرے کے گھیر کا خط
اور کرے کی گول سطح دیکھئے کس طرح مرکز پر پھیلا ہے۔ تمام جسم اس
طرف رخ رکھتا ہے اور اسے پیش نظر رکھتے ہوئے ہم جس مسئلہ میں گفتگو کر
رہے ہیں وسط کی جانب میں اسی طرح آمنا سامنا اور توجہ ہوگی۔ نیز
تمام نسبتوں کا ملاپ مرکز میں ضرور ہوگا۔ اس اندماج اور انضمام کے
ساتھ کہ ایک کا دوسرے پر تھے اور اندماج ہے اور وسط اپنے اطراف
سے کہ تفرید محض اور صرافت بحت رکھتے ہیں متمیز ہو جائیگا اور ایک
علیحدہ صورت پیدا کریگا لیکن جیسا کہ پہلے بے نہایتی کی وجہ سے
بے انتہا اور بے کم ہونے جانے کی حیثیت سے مرکز کی تمام توجہ اطراف

در میان وسط و اطراف اطراف را توجه و حرکت بجانب داخل و وسط پیدا شد۔ این حرکت و توجه را بر مرکز رسیده اگر بسبب سکون نمانند بلکه از ان گذرانیده جانب مقابل بلند و همچنین از ان طرف بایں طرف آینده و حرکت جهت بدیگر بر دیگری افتند و ملاں تحقق مرکز دائره اگر دیگر در خیال پیدا آید و نقش اں ذات و عکس آں نمودار شود چه آں ذات بود بوجه حرکت منعکس شده ایں طرف آمده و چه ایں طرف بود آں طرف رفته۔ و ظاهر است که عکس و نقش اں همیں را گویند۔ و انعکاس و خفا همیں باشد۔ و ایں مصداق از معنی وہی هُوَ الاَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ پیدا آید۔

چوں ایں حرکت لولین حرکت است که مطلوب ساده و در حرکت مسعود باشد و حاصل ایں حرکت ساده اول باید گفت و چوں ایں حرکت

مِن ذاته الی ذاته فی ذاته

باشد چنانچه ظاهر است چه وسط و طرف همه یک شی واحد است اختلاف ماهیت نیست۔ لازم آید که دریں حرکت هر چه متحرک آید همیں وجود متحقق باشد نیز از وقت حرکت عروض افزاید آں نمود ضرور است که درآں مقوله حرکت بود۔ و متحرک نیز همیں ذات بحت است که مهتی بحت است چیزی بیش نیست لیکن هر چه بالعرض آید نسبت بالذات ضعیف باشد۔ الحاصل صورت ایں عارض اول وجود باشد که ضعیف از وجود ذات زینه و کیفیت صدر مساده اول که وجود بود با خود بیوست۔ و تم متحقق گردیده در محل مرکز در غایت تحقق و تشخص وجود باشد۔ و چه اول صفت معلوم غیر متناهیه تو سمو افتاده اند و در باقی و همچنین تشخص جمعی و مرتبه باشد

کی طرف ہوتی ہے۔ وسط اور اطراف کے درمیان نسبت کے پیدا ہونے کی وجہ سے اطراف کی توجہ اور حرکت اندر اور وسط کی جانب پیدا ہو گئی۔ اس حرکت اور توجہ کو مرکز پر پہنچ کر اگر سکون سے بدل ہوئی نہ کہیں بلکہ اس سے گذار کر مقابل کی طرف لیجا تیں اور اسی طرح اُس طرف سے اِس طرف آئیں تو دو متقابل حرکتیں ایک دوسرے پر پڑیں گی اور مرکز کے تحقق کے بعد دوسرا دائرہ اگر خیال میں پیدا ہو گا اور ذات کا پرتو اور اس کا عکس نمودار ہو گا۔ جو کچھ اس طرف تھا حرکت کی وجہ سے منعکس ہو کر اس طرف آ گیا۔ اور جو کچھ جس طرف تھا اس طرف چلا گیا۔ اور ظاہر ہے کہ عکس اور نقش اسی کو کہتے ہیں اور کسی چیز کا چھپ جانا اور منعکس ہونا یہی ہوتا ہے

"وہی اول ہے وہی آخر وہی ظاہر اور وہی باطن"

کے مصداق کی اس بیت پہلا مصداق ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ یہ حرکت سب سے پہلی حرکت ہے جو کہ مقصود تھی اور حرکت میں مسعود ہوتا سب سے بنیاد اس حرکت کو ساده اول کہنا چاہئے۔ اور جب یہ حرکت اس کی ذات سے اس کی ذات کی طرف اسی ذات میں ہوتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ وسط اور طرف سب ایک ہی چیز ہے ماہیت کا اختلاف نہیں ہے۔ لازم آتا ہے کہ اس حرکت میں جو کچھ متحرک ہوتا ہے یہی وجود ہو گا متحقق ہوتا ہے کیونکہ حرکت کے وقت اس حقوق کے اثر ہونا عارض ہونا ضروری ہے کہ اس مقولہ میں حرکت ہوتی ہے۔ اور جس میں حرکت کی گئی وہ یہی ذات بحت ہے جو کہ بحت کی ہستی ہے اس سے زیادہ کوئی چیز نہیں ہے لیکن جو چیز بالعرض آتی ہے وہ ذات کی نسبت سے کمزور ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ اول عارض وجود ہو گا۔ بہر حال ذات کے وجود سے ضعیف۔ یہیں سے ساده اول میں وجود کے ساتھ صورت کی کیفیت راسخ ہو گئی اور نیز تحقق میں آ گیا اور مرکز کا محل وجود کی نہایت ہی چمک اور تحقق میں ہوتا ہے کیونکہ ہو اور حق معلوم غیر متناہیہ ہو چکی ہے۔ اور باقی موثرات میں اتفاق اجتماع ہو کر یہ یہ ہوتا ہے

گر بہر طور ایں وقت ہم مرکز و ہم اطراف او چیزی از صرافت فرود آمد و بعالم تقیید قریب تر گشت. چہ در تقیید و تعین ہمیں اجتماع باشد و اطلاق و بساطت برہم شود. بایں سبب آں لطافت کہ بود تنزل فرمود و از آں شدت ظہور کہ موجب اضمحلال دیگر ظاہرات و مستیرات یعنی صفات و مانع حصول صورت بود بانحطاط آمدہ در خور نظارہ و دیدار شد۔

اکنوں می باید شنید کہ مرکز ہمچو دیگر دوائر و کرات صغار کہ از مرکز گرفتہ تا محیط متخیل و متوہم تواں باشد بر صورت محیط باشد۔ زیرا کہ صغیر ترین کرہ و دائرہ کہ بر مرکز متوہم می تواں شد آنست کہ ملاصق و متصل مرکز باشد، و ظاہر است کہ اندریں صورت جوف آں صغیر ترین دائرہ یا کرہ ہمیں مرکز باشد و بس۔ نظر بریں ایں دائرہ کہ بر بالاء مرکز توہم تواں کرد بر شکل محیط باشد۔ بایں لحاظ اگر گوئیم کہ نقطہ جامع النسب کہ بحرکت اطراف در ذات بسیط غیر متناہی پیدا شدہ صورت ذات است، غلط نبود۔

چوں ایں تجدد کہ وابستگی مستلزم صیرورت یعنی انتقال من حال الی حال است و ہمے دانی کہ صورت از ہمیں صیرورت مشتق است و اطلاق صورت جائی کہ باشد باعتبار ہمیں صیرورت۔ آری ایں قدر مسلم کہ ایں تجدد و صیرورت ذاتی است نہ زمانی۔ تقدم و تاخر ذاتی مصحح ایں اطلاق است نہ تقدم و تاخر زمانی۔

غرض چوں ایں صورت اولین صور است و در ذات و ایں صورت توسط حقیقتے دیگر موجب انتساب نیست ایں صورت را صورت اللہ اگر گوئیم بجاست۔ ازیں جا معنی

مگر بہر حال اس وقت بھی مرکز اور اس کے اطراف صرافت سے کچھ نیچے اتر کر عالم تقیید میں زیادہ قریب ہو گئے کیونکہ تقید اور تعین میں یہی اجتماع ہوتا ہے اور اطلاق اور بساطت درہم برہم ہو جاتے ہیں۔ اس سبب سے اس لطافت سے جو کہ تھی تنزل فرمایا اور اس سختی سے ظاہر ہونے سے جو دوسری ظاہر ہونے والی اور روشنی حاصل کرنے والی یعنی صفات کے اضمحلال کا سبب اور حصول صورت سے مانع تھا انحطاط میں آکر نظارہ اور دیدار کے لائق ہو گیا۔

اب سننا چاہئے کہ مرکز دوسرے اور چھوٹے کروں کی طرح جو کہ مرکز سے لے کر محیط تک متخیل اور متوہم ہو سکتے ہیں بصورت محیط ہوتے ہیں کیونکہ سب سے چھوٹا کرہ اور دائرہ جو کہ مرکز پر متوہم ہو سکتا ہے وہ ہے جو کہ مرکز کے متصل اور ملاصق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس سب سے چھوٹے دائرے یا کرے کا جوف یہی مرکز ہوتا ہے اور بس۔ اس پر نظر کرتے ہوئے یہ دائرہ جو کہ مرکز کے اوپر وہم میں لایا جا سکتا ہے محیط کی شکل پر ہوگا اس لحاظ سے اگر ہم کہیں کہ تمام نسبتوں کو جمع کرنے والا نقطہ جو کہ اطراف کی حرکت کی وجہ سے بے انتہا ذات بسیط میں پیدا ہوا وہ ذات کی صورت ہے تو غلط نہ ہوگا۔

کیونکہ یہ نئی چیز جو کہ تمہیں معلوم ہوئی صیرورت یعنی ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کو موجب ہے اور تم جانتے ہو کہ صورت اسی صیرورت سے نکلی ہے اور صورت کا اطلاق جس جگہ بھی ہو اسی صیرورت کے اعتبار سے ہے۔ ہاں اس قدر مسلم ہے کہ یہ تجدد اور صیرورت ذاتی ہے نہ کہ زمانی۔ ذاتی تقدم اور تاخر اس اطلاق کی تصحیح کرنے والا ہے نہ تقدم و تاخر زمانی

غرض یہ کہ جبکہ یہ صورت صورتوں میں سب سے اول ہے اور ذات اور اس صورت کے درمیان کسی دوسری حقیقت کا توسط انتساب کا موجب نہیں ہے اس لئے اس صورت کو اگر اللہ کی

خَلَقَ اللّٰهُ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهٖ

بدیں دریافت و ازیں جا بکیفیت تعلق علم خداوندی بمعلومات خود خواہ واجبات باشند یا ممکنات می تواں رسید یعنی ممکنات را بر قالب صور ذات و صفات خود ساختہ اند و ازیں جا است کہ ممکن مظہر کمالی است و دیگر مظہر کمال دیگر یعنی چنانکہ عکس آفتاب در آئینہ کہ بر شکل آفتاب باشد ہم آفتاب بر قدر تحقق و ثبوت خود مظہر نوری باشد۔ و ازیں جا است کہ اجسام متقابلہ منور شوند ہمیں طور عکوس صور ذات و صفات مظہر ہماں کمالات باشند کہ در اصل است مگر بوجہ تفاوت مادہ و ذی صورت در لوازم مادہ و ذی صورت تفاوت ضروری است مگر غرض از مادہ دریں جا فقط ہمیں ذی صورت است ہر چہ باشد نہ اجزاء جسمانی۔ و وجہ ایں ظہور کمالات و آں تفاوت لوازم مادہ و اصل ایں است کہ تکثر دو قسم است۔

۱۔ یکی تکثر انقسامی
۲۔ دوم تکثر انطباعی

مراد از تکثر انقسامی چیست

اجائی کہ ایں است آں نباشد و در مضیکر آں است ایں نبود شرح ایں مقر و اگر مطلوب است می باید شنید کہ مرادم از تکثر انقسامی ایں است کہ بعد تکسیر و پارہ پارہ کردن اطلاق ہمیکہ بر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب را اگر قطرہ قطرہ گردانند باز ہم اطلاق آب ہماں ساں درست است کہ بود و غرضم از عدم تکثیر ایں است کہ اگر اصل را شکنند باز اطلاق اسم اول نتوانند مثلاً شکل مثلث و مربع

صورت کہیں تو درست ہے یہیں سے "اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا" کے معنی دریافت کرنے چاہئیں۔ اور یہیں سے ہم علم خداوندی کے اپنے معلومات کے ساتھ خواہ واجبات ہیں یا ممکنات کے تعلق کی کیفیت کو پہنچ سکتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ نے ممکنات کو اپنی ذات اور صفات کی صورتوں کے قالب پر ڈھالا ہے اور یہیں سے یہ بات ہے کہ ہر ممکن ایک کمال کا مظہر ہے اور دوسرا ممکن دوسرے کمال کا یعنی جیسا کہ آئینہ میں آفتاب کا عکس آفتاب کی شکل کا ہوتا ہے تو وہ آفتاب کی طرح اپنے تحقق اور ثبوت کے برابر نور کا مظہر ہوتا ہے اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مقابلے میں آنے والے اجسام روشن ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اللہ کی ذات اور صفات کی صورتوں کے عکس انہی کمالات کے مظہر ہوتے ہیں جو کہ اصل میں ہیں۔ ہاں مادہ اور صاحب صورت کے فرق کے باعث ان کے لوازم اور صاحب صورت میں فرق ضروری ہے مگر میری غرض مادے سے یہاں صرف یہی صورت ہے جب کچھ بھی ہے نہ کہ جسمانی اجزاء اور اس کمالات کے ظہور اور اس مادے کے لوازم اور اصل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تکثر دو قسم کا ہوتا ہے۔

۱۔ ایک تو تکثر انقسامی
۲۔ دوسرے تکثر انطباعی

تکثر انقسامی سے کیا مراد ہے

جس جگہ یہ ہے وہاں وہ نہیں جس جگہ تکثر انطباعی ہے مثلاً ... تکثر انقسامی نہیں ہوتا اور جس جگہ یہ ہے وہ نہیں ہوتا۔ اس کی مثال کی شرح ... اگر آپ سننا چاہتے ہیں تو سنئے کہ میری مراد تکثر انقسامی سے یہ ہے کہ کسی چیز کو توڑ دینے اور ٹکڑے ٹکڑے کر دینے کے بعد بھی وہ نام کا اس پر بولا جانا جو کہ اصل کیلئے وضع کیا گیا تھا درست ہو سکے مثلاً پانی کو اگر قطرہ قطرہ کر ڈالیں تو پھر بھی پانی کا نام اسی طرح اس پر درست ہے جیسا کہ پہلے تھا اور اس عدم تکثیر سے میری غرض یہ ہے کہ اگر اصل کو توڑ ڈالیں تو اس پر پہلا نام

ودائره وغیره واضح این هیئت را قطع نظر از سطح [illegible]
و درنی اگر بشکنند [illegible] کنند صادق این اعتبار
درست نبود چنانچه [illegible] است اگر دائره را یعنی خط مستدیر
را که خالی از [illegible] باشد بشکنند باقی ماند قوس گردند واشد
و همچنین خطوط ثلثه یا اربعه متلاقیه را که شکل مثلث و مربع
است اگر بشکنند مثلث نماند نه مربع بلکه زاویه یا
خط باقی ماند.

تکثر انطباعی چیست | جز نمی از تکثر انطباعی این است [illegible] متعدد مواقع متعدده

و مرایا مختلفه و مظاهر متنوعه [illegible] مثلاً دائره یا مربع [illegible]
منطبق [illegible] و در سطوح متعدده یک شکل را نقش توان
بست [illegible] است هر جا [illegible] است که بر
چهره [illegible] است مگر [illegible] تکثر است
آن نیست همچنین [illegible] تکثر انقسامی [illegible] شده
تکثر انقسامی [illegible] متعدده

[illegible] وقت [illegible] چنانچه ظاهر است [illegible]
اجزاء ماده [illegible] شکل ماده باشد
و ازین جا است که [illegible] اطلاق مقسم درست
باشد [illegible] صورت مقسم [illegible] قبول تکثر انطباعی [illegible]
و [illegible] عارض شود [illegible]
وحدت [illegible] جنسی و وجه تسمیه خود ظاهر است. چه
کمیت که [illegible] تکثر باشد [illegible] طبیعی باشد و
[illegible] بالعرض [illegible] تعدد [illegible] تعدد
بالعرض [illegible] و عارض شود [illegible] ذاته
همان واحد است که [illegible] و ازین جا است که تصور [illegible]
[illegible] صاحب صورت کوتاهی نمی کنند. اگر تعدد

نہیں ہوتا جیسے مثلاً مثلث، مربع، اور دائرہ وغیرہ کی شکلیں یعنی
ان صورتوں کو باہر والے مادہ کی سطح سے قطع نظر کر کے توڑ ڈالیں اور
ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالیں تو ان پہلے ناموں کا اطلاق درست نہ
ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ اگر دائرہ یعنی گول خط کو جو نقطہ سے خالی
ہوتا ہے توڑ ڈالیں تو بقیہ خط کو قوس (کمان) کہیں گے نہ کہ دائرہ
اور اسی طرح تین یا چار سیدھے خطوط کو جن کی شکل مثلث اور
مربع ہے اگر توڑ ڈالیں تو نہ مثلث باقی رہے گا اور نہ مربع
بلکہ زاویہ باقی رہ جائے گا اور یا خط رہ جائے گا۔

تکثر انطباعی کیا ہے | اور یہ مطلب تکثر انطباعی ہے [illegible] سبب [illegible] واحد [illegible] مختلف

مقامات اور مختلف [illegible] قسم [illegible] ظاہر ہے جیسے
مثلاً دائرہ یا مربع آئینہ میں منعکس ہو سکتا ہے اور [illegible]
[illegible] ایک شکل کا نقش بن سکتا ہے [illegible] کی شکل جو کہ [illegible]
[illegible] ہے [illegible] کے چہرے پر عارض ہے
مگر [illegible] اس شکل [illegible] کو کثرت [illegible]
[illegible] تکثر انقسامی کے واقع میں تکثر انطباعی نہیں [illegible] ہے فقط
تکثر انقسامی [illegible] یعنی واحد مادے کو [illegible] ایک
ہی وقت میں نہیں [illegible] جا سکتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے اس حالت
[illegible] کی شکل [illegible] جو کہ مادے کی شکل ہوتی ہے اور
یہیں سے معلوم ہوتا ہے [illegible] تقسیم کے بعد [illegible] کا اطلاق درست
ہے [illegible] صورت تکثر انطباعی [illegible]
[illegible] عارض ہوتی ہے [illegible]
[illegible] ہیں اور اس کی صورت کا کلی جنسی ہونا [illegible]
خود ظاہر ہے۔ کیونکہ کیت میں کہ [illegible] ہوتا ہے کلی طبعی [illegible]
ہوتی ہے اور کلی جنسی [illegible] بالعرض [illegible] کے تعدد سے تعدد
بالعرض [illegible] ہوتا ہے [illegible] ذاتی [illegible] کے اعتبار
سے [illegible] ایک [illegible] اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور

در ذات صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تباین محض بودی و تغایر بحت. و باین وجه انطباق که مدار دلالت بر آن است یک لخت مفقود می شد. بالجمله این جا تکثر در ذات کلی نباشد در مرایا و مظاهر باشد و این کوتاهی و کلانی و صغر و کبر در مرایا و مظاهر بود نه در ظاهر و مرئی مگر مظاهر و مرایا با وجود تعدد و تباین بوجه وحدت صورت متجانس یک دیگر باشند۔ و در کلی طبعی قابلیت باشد و صورت کلی جنسی ۔ آن قابل انطباع نیست که لوازم آن بالضرور در همراه باشند۔

چون ازین اشاره معلوم شد که صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کلانی و کوتاهی بلکه از سبزی و سرخی وغیره الوان هم منزه باشد۔ این همه از عوارض ماده باشند گو در بادی النظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند۔ پس عظمت واجب و حقارت ممکن و کبریائی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نه تخلف لوازم وجوب و ظهور لوازم امکان دلیل عدم انطباق و اتحاد صورتین بود۔ اندرین صورت صورت آدم علیه السلام همان صورت الله و لوازم نفس صورت همان. آری لوازم وجوب از قدم و غناء و ذاتیت وغیره متخلف گردند و لوازم امکان از حدوث و زمان و مکان همه لاحق شوند۔ اکنون باز پس سوئے روئیم و در سخن کنیم۔

صورت والے کی صورت پر رہنمائی کرنے میں کوئی کمی نہیں کرتی۔ اگر صورت کی ذات میں تعدد ہوتا تو تصویر اور تصویر والے کی صورت میں اختلاف محض اور صرف تغایر ہوتا اور اس وجہ سے مطابقت جس پر دلالت کا انحصار ہے سب ہی بات مفقود ہو جاتی۔ بالجملہ یہاں ذات کلی میں کثرت نہیں ہے بلکہ دیکھی جانے والی چیزوں اور مظاہر میں کثرت ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی اور دیکھی گئی چیزوں اور مظاہر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی میں مگر مظاہر اور مرایا کے تعدد و تباین کے باوجود صورت کے ایک ہونے کے باعث ایک دوسرے کے ہم جنس ہوتے ہیں اور کلی طبعی میں اپنے کثیر ہونے کی قابلیت اس کی ذات میں ہوتی ہے اس صورت میں مادہ کلی طبعی ہوگا اور صورت کلی جنسی و عکس اختیار کرنے کے قابل نہیں ہے کہ اس کے لازم اس کے ساتھ ہی عکس اختیار کرنے کے قابل ہے اس لئے اس کے لازم ضروری طور پر ساتھ ہونگے۔

جب اس اشارے سے معلوم ہوگیا کہ صورت تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہے تو چھوٹائی اور بڑائی، کلانی اور کوتاہی بلکہ سبزی اور سرخی وغیرہ رنگوں سے بھی پاک ہوگی۔ یہ سب چیزیں مادے کے عوارض میں سے ہوتی ہیں۔ اگرچہ ظاہر نظر میں اوصاف اور صورت کے لوازم میں سے معلوم ہوتی ہیں پس واجب کی عظمت اور ممکن کی حقارت اور واجب کی بڑائی اور ممکن کی چھوٹائی نزول کو مانع نہیں ہے اور نہ وجوب کے لوازم کا پیچھے رہ جانا اور امکان کے لوازم کا ظاہر ہونا۔ دونوں صورتوں کے عدم انطباق اور عدم اتحاد کی دلیل ہوگی۔ اس صورت میں آدم علیہ السلام کی صورت وہی خدا کی صورت ہوگی اور نفس صورت کے لوازم بھی وہی ہیں۔ ہاں واجب کے لوازم یعنی قدیم ہونا اور غنی ہونا اور ذاتی ہونا وغیرہ بدل گئے اور امکان کے لوازم جیسا کہ حادث ہونا اور زمانہ میں اور مکان میں ہونا سب کے سب عارض ہوگئے۔ اب ہم پیچھے لوٹتے ہیں اور عرض کرتے ہیں۔

ایں تعین کہ در تحقق ایں صورت بکار آمد اولین
تعین است پس اگر باعتبار انتقال من حال الی
حال گیرند صورت باشد چنانکہ عرض کردہ ام و
اگر باعتبار تمیز مادتین اعنی داخل صورت و خارج
آں گیرند ہمیں تعین موجب حصول علم بود۔ چہ سرمایہ
علم وانکشاف ہمیں تمیز یکے از دیگری و انفعال
آں از آں است کہ بہ حصول صورت در قوت دراکہ اعنی
مادہ مدرکہ کاشفہ منورہ باشد و پیدا است کہ ذات
بابرکات دریں کمال چہ قدر کمال دارد نظر یہ۔
ایں تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند بجا است
و از آں جا کہ موجب ظہور ایں تعین و تقید اقبال
ذات بر ذات آمدہ اگر ہمیں تعین را تعین حبی گویند
زیبا است۔ چہ در حب و عشق ہمیں اقبال و توجہ
ذی ادراک بر دیگراں باشد۔ و بتقدم حب و حیوت
و حیات بر علم اگر اقرار کنیم دور از عقل نباشد زیرا کہ
پس از تحلیل حیوۃ و تغیر حقیقت او زیادہ ازیں اقتضاء
و خواہش کہ منشاء حب و عشق و اقبال و توجہ
ذی ادراک بر دیگراں باشد چیزی نمی برآید۔ لیکن
اینہم ظاہر است کہ ایں اقتضاء قبل ظہور تعین
علمی موجب ظہور تعینی دیگر و تحقق صورتی دیگر نگردیدہ
تا گوئیم کہ تعین حبی یا تعین حیوتی ازیں تعین مقدم
است بلکہ لحاظ تعین علمی در حیوۃ و حب ماخوذ است
چنانچہ اضافت توجہ و اقبال بجانب ذی ادراک خود
مشیر ایں است۔ اندریں صورت اشارہ صفت علم
فقط بجانب حیثیت کشف باشد کہ بوجہ ظہور صورت
مذکور۔ قرار فعلیت آں ضروری است و مستقد شارہ
حیوۃ و حب کیفیت حاصلہ از انضمام کشف و خواہش

یہ تعین کہ اس صورت کے ثبوت میں کام میں آیا یہ سب
سے پہلا تعین ہے پس اگر اس تعین کو ایک حال سے دوسرے
حال کی طرف منتقل ہونے کے اعتبار سے فرض کریں تو صورت
ہوگی جیسا کہ ہم عرض کر آئے ہیں اور اگر دو مادوں یعنی داخل صورت
و خارج صورت کے امتیاز کے اعتبار سے اس تعین کو فرض
کریں تو یہی تعین علم کے حصول کا موجب ہوگا کیونکہ علم اور انکشاف
کا سرمایہ یہی ایک دوسرے سے ممتاز ہونا اور اس کا اس سے
متاثر ہونا ہے کہ قوت مدرکہ میں جو صورت حاصل ہونے کی وجہ
سے کشف کا موجب اور روشنی کرنے کا موجب ہو گیا ہے اور ظاہر
ہے کہ برکتوں والی ذات (خداوندی) اس کمال میں کس قدر کمال
رکھتی ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے اس تعین کو اگر علمی تعین اور تعین
اول کہیں تو بجا ہے اور اس وجہ سے کہ اس تعین اور تقید کے
ظاہر ہونے کا موجب ذات پر ذات کا متوجہ ہونا ہوا ہے
تو اگر اس تعین کو تعین حبی کہیں تو موزوں ہے کیونکہ محبت اور
عشق میں بھی صاحب ادراک کا متوجہ ہونا دوسروں پر ہوتا ہے
اور اگر علم پر محبت اور حیات کے مقدم ہونے کا ہم اقرار کریں تو عقل
سے دور نہ ہوگا کیونکہ حیات کو تحلیل کرنے اور اس کی حقیقت
کو صاف کرنے کے بعد اس اقتضا اور خواہش سے زیادہ جو کہ
صاحب ادراک کی محبت، عشق، اقبال اور دوسروں پر توجہ کا
حاصل ہے اور کوئی چیز نہیں نکلتی ہے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ
اقتضا تعین علمی کے ظہور سے پہلے کسی دوسرے تعین کے ظہور اور
کسی دوسری صورت کے تحقق کا موجب نہیں ہوئی تاکہ ہم کہیں کہ
تعین حبی یا تعین حیاتی اس تعین سے مقدم ہے بلکہ تعین علمی کا لحاظ
حیات اور حب میں ملحوظ رکھا گیا ہے چنانچہ توجہ اور اقبال کی نسبت
صاحب ادراک کی طرف خود اس طرف اشارہ کرتی ہے پس اس صورت
میں صفت علم کا اشارہ فقط کشف کی حیثیت کی جانب ہوگا کیونکہ
صورت مذکورہ کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس کی فعلیت کا اقرار

مذکور باشد۔ آری در حیوۃ و حب فرقی باریک است
کہ اشارہ بآں ضروری میتم

آں اینکہ گاہی وصف اضافی را متصل بیکی از
طرفین گیرند و از طرف دیگر منقطع شمارند اندریں صورت
آں وصف از اوصاف لازمۂ ہمیں طرف باشد و گاہی
بیکی متصل گیرند اما لحاظ انفصال و اتصال طرف
ثانی ہیچ ملحوظ نباشد۔ آنوقت ایں وصف از اوصاف
متعدیہ ایں طرف بود۔ مثلا منوریت بصیغہ فاعل و
مفعول از اوصاف لازمہ موصوف خود باشد ہمچو
نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل نشود۔ چنانکہ
نور از فاعل بمفعول رود منوریت بصیغہ فاعل
بمفعول و منوریت بصیغہ مفعول بفاعل سرایت نکند۔

چوں ایں قدر معلوم شد معلوم باید کرد کہ وقت
ارادہ حیوۃ قطع تعلق کشف و اقتضاء معلوم بطرف
ثانی ملحوظ دارند۔ و وقت ارادہ حب قطع مذکور ملحوظ
نباشد نبود۔ ازیں سبب حیوۃ لازم ماند و حب
و اقتضاء متعدی گردید بالجملہ حیوۃ را نظر بتعیین
علمی است و ہرکہ برست فرحیوۃ از علم رفتہ نظر بریں امر
انداختہ باشد کہ حیوۃ امریست ترکیبی از علم و
ارادہ چناں چہ تعلق بایں اجزاء شاہد است و ترکب
از بسیط متأخر باشد و ہر چیزی را اصطلاحی
وادہ اند باقی ایں اشتباہ کہ تأخر علم از حیوۃ لازم آید
تأخر او در اذہان ذہن اوشاں جنبی بداں باشد کہ او

ضروری ہے اور حیات اور حب کے اشارے کا محل یہی کیفیت
ہوگی جو خواہش مذکور اور کشف کے ملنے سے حاصل ہوئی۔ ہاں
حیات اور حب میں ایک باریک سا فرق ہے کہ اسکی طرف اشارہ کرنا ضروری
سمجھتا ہوں۔

وہ اشارہ یہ ہے کہ کبھی وصف اضافی کو طرفین میں سے
کسی ایک کی طرف متصل مان لیتے ہیں اور دوسری طرف سے منقطع
خیال کرتے ہیں۔ اس صورت میں وہ وصف اسی طرف کے اوصاف
لازمہ میں سے ہوگا اور کبھی ایک کے ساتھ متصل مانتے ہیں لیکن دوسری
طرف انفصال اور اتصال کا کوئی لحاظ ملحوظ نہیں ہوتا۔ اس وقت
یہ وصف اس طرف کے متعدی اوصاف میں سے ہوگا۔ مثلاً
منوریت بصیغہ فاعل (وا کے زیر کے ساتھ) اور مفعول (وا کے
زبر کے ساتھ) اپنے موصوف کے اوصاف لازمہ سے ہوتی ہے
اور نور کی مانند ایک جانب سے دوسری جانب منتقل نہیں ہوتی
جیسا کہ نور فاعل سے مفعول کی طرف جاتا ہے تو منوریت فاعل کے صیغہ
کیساتھ مفعول کی طرف اور منوریت مفعول کے صیغے کیساتھ فاعل کی
طرف سرایت نہیں کرتی۔

جب اتنی بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ
حیات کے ارادے کے وقت کشف اور کشف کے معلوم تقاضے
کا قطع تعلق دوسری جانب میں ملحوظ رکھتے ہیں اور حب کے ارادے
کے وقت مذکورہ قطع ملحوظ و ماخوذ نہیں ہوتا۔ اس سبب سے حیات
لازم رہیگی اور حب اور اقتضاء متعدی ہو گئے بالجملہ حیات کی
نظر علمی تعیین کی طرف ہے اور جو شخص کہ علم سے حیوۃ کو پیچھے والے
کی طرف گیا اس نے اس بات پر نظر ڈالی ہوگی کہ حیات علم اور ارادہ
سے مرکب ایک چیز ہے اور ادہ جیسا کہ ان اجزاء کی تعیین کا شاہد
ہے اور مرکب مفرد سے پیچھے ہوتا ہے اگر ہر ایک کی ایک اصطلاح
مقرر کر دی ہے باقی حیات سے علم کے پیچھے ہونے کا یہ شبہ اور
علم سے تأخر کا اس کے پیچھے ہونے کے ذہنوں میں جو گزرا ہو کہ ان کے

علم بمعنی مصدری مراد گیرند یا مرتبهٔ فعلیت آن که
پس از تعلق معلوم پیدا آید.

اکنون دیگر باید شنید که چون حیوة را حاصل ترکیب علم و اقتضاء گرفتند و اقتضاء مذکور همان اقبال و توجه بردند ناظر تعبیر را گنجائش دو اعتبار بهم رسید.

یکی آنکه حیثیت کشف و علم را اصل قرار گیرند و حیثیت اقبال را از اوصاف و اتباع آن.

دیگر عکس این اول را بشرط قطع نسبت مذکور گر حیوة گوئیم اقرب الی الحقیقت باشد و ثانی را اگر اراده خوانیم و قطع مذکور ملحوظ نبود انسب باشد. چنانچه بدیهی است.

بالجمله مسقط اشاره اراده آن تموج و تجدد و حرکت است که سرمایهٔ حصول صورت مذکوره شده همین شد لحاظ آن صورت که اگر بقبض تعبیر کنیم درست باشد پس از لحاظ همان کشف قدرت باشد و مقتضی اراده و علم که در میان وسع متوسط باشد مشیت بود. و پیدا است که ازین تا اراده و حیوة فرق زمین و آسمان است زیرا که در اراده تموج مذکور اصل بود و در حیوة علم مذکور اصل باشد چنانکه مذکور شد و این جا این را اصل گویند تا آنجاء بلکه مقتضی را مصداق خیثت گیرند. و چون اراده و مشیت و قدرت را بهم کرده بر علم الحمد کلام حاصل شود. و اگر علم و اراده و قدرت را بهم کرده بر صادر اول اندازند تکوین نمایان شود. همین طور صفات ناقصه بوجود آید.

الغرض از منضم و انضمام یکی بدیگری چاره نیست

نزدیک اس بات پر مبنی ہو کہ علم سے معنی مصدری مراد لیں یا اس کی فعلیت کا مرتبہ جو کہ معلوم کے تعلق کے بعد پیدا ہوتا ہے.

اب دوسری بات سننی چاہئے کہ جب حیات کو علم اور اقتضا کی ترکیب کا نتیجہ مان لیا اور مذکورہ اقتضا وہی اقبال اور توجہ ہوئے یا توصیف سمجھنے والے کو دو اعتبار کی گنجائش ہوگئی.

ایک تو اس بات کی گنجائش کہ کشف اور علم کی حیثیت کو اصل قرار دیں اور توجہ کی حیثیت کو اسکے اوصاف اور امور تابعہ سے مانیں.

دوسرے اس کے برعکس اول کو نسبت مذکورہ سے قطع نظر کر کے اگر ہم حیات قرار دیں تو وہ حقیقت سے قریب تر ہوگا اور دوسرے کو اگر ارادہ کہیں اور نسبت مذکورہ کا قطع کرنا ملحوظ نہ ہو تو زیادہ مناسب ہوگا. جیسا کہ واضح ہے

مختصر یہ کہ ارادے کے اشارے کا محل وہ تموج اور تجدد اور حرکت ہے جو کہ صورت مذکورہ کے حصول کا سرمایہ ہوا. اسی طرح اس صورت کے لحاظ کو اگر قبض سے ہم تعبیر کریں تو درست ہوگا پس اسی کشف کے لحاظ سے قدرت ہوگی اور ارادہ اور علم کا مقتضی جو کہ ان میں درمیانی سطح ہوتی ہے مشیت ہوگی. اور ظاہر ہے کہ اس سے ارادے اور حیات تک زمین و آسمان کا فرق ہے. کیوں کہ ارادے میں ذکر کیا ہوا تموج اصل ہوتا ہے اور حیات میں علم مذکور اصل ہوتا ہے جیسا کہ مذکور ہوا اور اس مقام پر جو اسکو اصل کہتے ہیں تو اس کو جگہ جانے اتصال کو مشیت کا مصداق مانیں گے اور جب ارادہ مشیت اور قدرت کو آپس میں ملا کر علم پر ڈالیں گے تو کلام حاصل ہوگا اور اگر علم ارادہ اور قدرت کو آپس میں ملا کر صادر اول پر ڈالیں گے تو تکوین نمایاں ہوگی اسی طرح اسی انداز پر ناقص صفات وجود میں آتی چلی جائیں گی.

الغرض ایک کو دوسرے سے ملانے اور شامل کرنے کے

غایت مافی الباب این ترتیب که فلاں صفت ما اصل موصوف قرار دہند و فلاں را تابع و وصف و فلاں صفت را بر دیگراں افگنند و فلاں ما بر فلاں حمل نشد بلکہ ترتیبی دیگر بود۔ لیکن پیدا است کہ غلطی این ترتیب کہ ببادی النظر مفہوم شود قادح در اصل مطلوب نیست۔

این ہمہ صفت از ہماں یک شئی پیدا شوند و صور غیر متناہیہ در ان ذات جامع الکمالات حاصل آمدند زیرا کہ چنانکہ معلوم را صورتے بدست آمد علم بمعنی ما بہ العلم و ما بہ الکشف و الانکشاف را نیز ہمیں صورت باشد و این بداں ماند کہ از وقوع نور آفتاب مثلاً بر الوان و اشکال صورت مطلوب۔ اعنی الوان و اشکال در باطن نور منتقش شود۔ فقط اگر فرقی باشد ہماں باشد کہ در ظاہر مطلوب و باطن قالب بود۔ مگر این فرق ظہور و بطون از اصل صورت نیست بلکہ از معروض اوست پس چناں کہ معلوم را دو صورت است یکی اصغر کہ ہماں تعین مرکزی است۔ دوم اکبر اعنی آں کہ بجانب لاتناہی باشد۔ ہمیں طور علم بمعنی مبدء الانکشاف را ہم باید دانست بلکہ علم را عین معلوم و معلوم را عین علم باید دید۔ پس از یں صورت بانضمام قیود دیگر بر بوجہ صفات باقیہ منفرد است بر تمہ صور غیر متناہیہ جلوہ خواہد نمود۔ چہ از متناہی تراکیب غیر متناہیہ پیدا تواں شد مثلاً ارباب ہندسہ را معلوم است کہ اصل جملہ اشکال ہندسی مثلث و دائرہ مخمس و مسدس یطلب ستانند

سوا کچھ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس بات میں یہ ترتیب کہ فلاں صفت کو موصوف کی اصل قرار دیں اور فلاں کو تابع کہیں اور وصف اور فلاں صفت کو فلاں پر ڈالیں اور فلاں کو فلاں پر نہیں ہوتی بلکہ ایک دوسری ترتیب ہو جاتی لیکن ظاہر ہے کہ اس ترتیب کی غلطی جو کہ ظاہری نظر میں آئی بجائے اصل مطلوب پر مانع نہیں ہے۔

یہ سب صفتیں اسی ایک شے سے پیدا ہوتی ہیں اور غیر متناہی صورتیں جامع کمالات ذات کے احاطے میں حاصل ہوتی ہیں کیونکہ جیسا کہ معلوم کی ایک صورت حاصل ہوئی تو علم یعنی ما بہ العلم و ما بہ الکشف و الانکشاف کی بھی یہی صورت ہوگی اور یہ اسکی مانند ہے کہ مثال کے طور پر آفتاب کا نور صورت معلومہ کے اشکال اور الوان پر واقع ہونے سے ہوتی ہے میرا مطلب ہے کہ الوان اور اشکال نور کے باطن میں نقش پذیر ہو جاتے ہیں۔ صرف اگر فرق ہے تو اتنا سا ہے کہ ظاہر میں مطلوب اور باطن قالب ہوتا ہے مگر یہ ظہور اور بطون کا فرق اصل صورت سے نہیں ہے بلکہ اس کے عارض سے ہے پس جیسا کہ معلوم کی دو صورتیں ہیں ایک اصغر کہ وہی مرکزی تعین ہے اور دوسری اکبر یعنی جو لاتناہی کی جانب ہو۔ اسی طرح علم بمعنی مبدأ انکشاف کے معنی میں بھی جاننا چاہئے بلکہ علم کو بالکل معلوم اور معلوم کو عین علم سمجھنا چاہئے۔ پھر یہ صورت دوسری قیدوں کو ملا کر جو کہ باقی صفات کے ظہور کی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ غیر متناہی صور کے رنگ میں جلوہ دکھائیگی کیونکہ متناہی سے غیر متناہی ترکیبیں پیدا ہو سکتی ہیں مثلاً اہل علم ہندسہ کو معلوم ہے کہ تمام ہندسی اشکال کی اصل مثلث اور دائرہ ہے پھر مثلث کو مثلث کے اقسام

سلہ علم ہندسہ کی رو سے مثلث وہ شکل ہے جو تین مستقیم خطوط سے گھری ہوئی ہو جیسے اس کو انگریزی میں Triangle کہا جاتا ہے۔ مترجم

وایں اختلاف تعلیمہ نوبت بلاتناہی کشید چنانچہ ظاہر است پس ایں ہمہ صور متعاقبہ تعلیمہ غیر متناہیہ بنوعی از انواع در اوراق لاحقہ اشارہ خواہم کرد انشاء اللہ تصورات جناب باری عز اسمہ باید دانست و نسب واقعہ فیما بین ایں تصورات را کہ تحقق آں ایجابی است چہ بعد تحقق شیئین تحقق نسبتی از نسب اربعہ مشہورہ ہم غیر آں ضروری است چنانچہ بدیہی است تصدیقات جناب باری عز اسمہ باید فہمید اندریں صورت لاتناہی با وجود وحدت ہمچو لاتناہی کسور واحد باشد کہ اشارہ بآں بانطباق با مراتب سلسلہ اعداد بگذشت۔

چوں نوبت بایں جا رسید مناسب آنست کہ سخنی کہ مناسب مقام است ارشاد کردہ پیشتر رویم آں ایں است کہ ذات مجرد در صفات نیز ہمچناں تموج و تجدد افراد کہ اطراف الی ادنی و انقباض پدید آید و بایں انقباض وضعی و نسبتی طرفین و انبساط یک طرف و طرف دیگر لازم

کے ساتھ، مربع[1] اور مستطیل[2]، منحرف[3] اور معین[4] وغیرہ شکلیں پیدا ہوگئیں اور مثلث اور دوسرے کے انضمام کے ساتھ مخمس[5] اور مسدس[6] ظہور میں آئے اور اس ظہور کے اختلاف نے لاتناہی کی طرف نوبت پہنچائی۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ پس یہ تمام غیر متناہیہ ایک کے بعد دوسری ظاہر ہونے والی صورتیں ان میں سے ایک نوع کی طرف آئندہ اوراق میں میں اشارہ کروں گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ جناب باری عز اسمہ کے تصورات جاننے چاہئیں اور ان تصورات کے درمیان واقع ہونے والی نسبتوں کو، ان کا تحقق ایجابی ہے کیونکہ دو چیزوں کے تحقق کے بعد چار مشہور نسبتوں اور ان کے سوا نسبتوں میں سے کسی نسبت کا ہونا ضروری ہے چنانچہ واضح ہے جناب باری عز اسمہ کی تصدیقات سمجھنا چاہیے اس صورت میں وحدت کے باوجود یہ لاتناہی اور واحد کی کسور کے غیر متناہی ہونے کی مانند ہوگی کہ جس کی طرف اعداد کے سلسلے کے مرتبوں کے ساتھ منطبق ہونے کا اشارہ گزر چکا ہے۔

جب نوبت یہاں تک پہنچی تو مناسب ہے کہ ایک بات کی طرف جو کہ مقام کے مناسب ہے اشارہ کر کے آگے روانہ ہوں۔ وہ یہ ہے کہ ذات مجرد کی مانند صفات میں بھی وہی تموج و تجدد افراد کہ ایک طرف سے دوسری طرف اور سمتوں کا ظاہر ہونا پیدا ہوا اور دونوں طرف کے اس سمٹنے سے دونوں طرف وضعی انبساط ایک طرف انقباض اور دوسری طرف

---

[1] مربع وہ شکل ہے جس کے تمام اضلاع اور زاویے برابر ہوں جیسے اس کو انگریزی میں Square بولا جاتا ہے۔ مترجم

[2] مستطیل وہ شکل مقابل الاضلاع کو کہتے ہیں جس کا ہر ایک زاویہ قائمہ ہو جیسے اس کو انگریزی میں Rectangle کہتے ہیں۔ مترجم

[3] منحرف وہ ذو اربعۃ الاضلاع شکل ہے جس کے دو ضلعے متوازی ہوں جیسے الف ب اور ج د متوازی ہیں اس کو انگریزی میں Trapezium کہتے ہیں۔ مترجم

[4] معین وہ شکل ہے جس کے چاروں اضلاع برابر ہوں لیکن اس کا کوئی زاویہ قائمہ نہ ہو جیسے اس کو انگریزی میں Rhombus کہتے ہیں۔ مترجم

[5] مخمس وہ شکل ہے جو پانچ ضلعوں سے گھری ہوئی ہو تو اس کو مخمس کہا جاتا ہے جیسے اور اگر

[6] چھ اضلاع سے گھری ہوئی ہو تو اس کو مسدس کہا جاتا ہے جیسے مترجم

وصفات غیر متناہی حسب لا تنتہی صفات ظہور کنند و تجلیات بی پایاں در او ساط صادرات بطرز تجلی اعظم مذکور نمایاں شوند۔ ازیں میان صادر اول یعنی وجود منبسط سرمایہ وجود ممکنات بود و صادرات دیگر مایہ صفات ممکنات باشند و در ہر نوبت بوجہ آنکہ از انقباض ہمان انبساط زاید دریں تحرک و تموج بجز آب چیزی کہ از جائی خود نرود مصداق الآن کما کان و ہم مصداق

هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن

باشد و از آن جا کہ ایں اعتبارات غیر محدودہ و اشکال غیر متناہیہ ہمہ متصور در یک ذات با برکات اند۔ چہ از تموج و تحرک مذکور زادہ اند کہ ذات را در صفات و تساوی حاصل است چنانچہ عرض کردہ شد اگر ذات را نسبت ہمہ ایں اشکال و اعتبارات و نسب و اضافات محیط گوییم عین حق و صواب باشد و چوں ایں اشکال عین حقائق ممکنہ اند چنانکہ دانستی و انشاء اللہ زیادہ تر خواہی دانست۔ اگر ذات گرامی را محیط بنسبت ہمہ کائنات گوییم درست بود لیکن از آن جا کہ در تعیین صفات باہم فرق تقدم و تاخر ذاتی است۔ ہر کہ از کائنات بر صورت صفت اقدم بود در علم مقدم بود اما در وجود خارج یعنی وقت انعکاس در صادر اول بمقتضاء انعکاس موخر آید۔ چنانچہ از مشاہدہ حال عکس صورت شخص قائم بر لب چاہ ہویدا است۔ و فقرہ ی

نحن الآخرون السابقون

قطع نظر از ہمہ فخر دنیوی و تقدم اخروی بتقدم علمی و تاخر خارجی ہم تاخر و سبقت را راست می توان کرد۔

اعتراض | باقی ماند اینکہ اندریں صورت صفات را

میں لازم آئیگا۔ اور غیر متناہی صادرات، غیر متناہی صفات کے موافق ظاہر ہونگی اور بے انتہا تجلیات صادرات کے درمیان میں مذکور تجلی اعظم کی طرز میں نمایاں ہونگی۔ اسی درمیان میں سے صادر اول یعنی وجود منبسط ممکنات کے وجود کا سرمایہ ہوگا اور دوسرے صادرات ممکنات کے صفات کا سرمایہ ہونگے اور ہر مرتبہ میں اس وجہ سے کہ انقباض سے وہی انبساط پیدا ہوگا اس تحرک اور تموج میں پانی کے سوا جو اپنی جگہ سے نہیں ہٹتا۔ "اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ تھا" کا مصداق اور

وہی اول وہی آخر، وہی ظاہر اور وہی باطن

کا مصداق ہوگا اور چونکہ یہ غیر محدود اعتبارات اور نہ ختم ہونے والی شکلیں تمام کی تمام ایک برکتوں والی ذات میں متصور ہیں کیونکہ مذکورہ تحرک اور تموج سے پیدا ہوئی ہیں کہ ذات کو اس بلند شدہ کی ذات میں حاصل ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا۔ اگر ذات کو ان تمام شکلوں، اعتبارات اور نسبتوں اور اضافتوں کی نسبت ہم محیط کہیں تو بالکل درست اور حق ہوگا۔ اور چونکہ یہ شکلیں بعینہ حقائق ممکنہ ہیں جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور انشاء اللہ اس سے بھی زیادہ جان لوگے۔ اگر ذات گرامی کو تمام کائنات کی نسبت محیط کہیں تو درست ہوگا لیکن چونکہ صفات کے تعین میں آپس میں ذاتی تقدم اور تاخر کا فرق ہے جو بھی کائنات میں سے صفت کی صورت پر جو پہلے ہوگا وہ علم میں بھی پہلے ہوگا لیکن وجود خارج میں یعنی صادر اول میں انعکاس کے وقت انعکاس کے منشا کے موافق موخر آئے گا جیسا کہ کنوئیں کے کنارے پر کھڑے ہونے والے شخص کی صورت کے عکس کے حال کو مشاہدہ کرنے سے ظاہر ہے اور فقرہ کہ

ہم آخر میں آنے والے سابقین ہیں

دنیوی تاخر اور اخروی تقدم سے قطع نظر علمی تقدم اور خارجی تاخر کے ساتھ تاخر اور سبقت کو ٹھیک کر سکتے ہیں۔

اعتراض | باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں صفات کے ضبط

تحقق و ثبوت اعتبار نباشد مگر بدل نمی نشیند که صفات اعتباریات باشند و بایں سبب در خارج موجود نبوند وجود آنہا فقط وجود ذہنی بود

جواب جوابش این است که اعتبار را بقدر معتبر اعتبار باشد و موافق منشا انتزاع تحقق بود. چوں عوام انما اعتبارات صفات اعتبار خویش و انتزاعیت آنہا انتزاعیت این مواطن مے گیرند این وہم بمیان می آید و از راه می رباید. چوں ہنوز ازالہ این شبہ بطور واضح نشده باشد یک مثال برائے اظہار تفاوت اعتبار و تشکیک انتزاع پیش مے کنم۔

اگر شخص بغایت ذلیل و کمینه دربار شاہی و کارخانه سلطنت را بخواب بیند و بنگرد که از غلام و خدام تا وزراء عالی مقام پیش بادشاه بمقامات خود بانماز و نیازی که باید استاده و نشسته اند و حسب مقتضاء حال با کار و بیکار اند و همچنین از رعایا و سلطانی تا ملازمان و از چوکیدار و چپراسی تا کنسٹبل تا نوابان و حکام عملات متفرقه در کار خود مشغول۔

حاصل این خواب این باشد که ہر یکے منصب خویش و دیگران ملحوظ دارد. بادشاه منصب خویش و حاضران دربار را ملحوظ داشته اوامر فرماید و اوشان منصب خویش و بادشاه را رعایت کرده بامتثال امرش پردازند و همچنین دیگر قیاس کن پس این استعماء اوشان را بہ بیں که چه حد در اعتبار و لحاظ بیننده خواب فروتر است چه این ہمه تماشا خواب خیالات و خیالات اوست و انتزاعی از انتزاعات او۔

ثبوت اور تحقق حاصل ہوگا لیکن یہ بات دل کو نہیں لگتی کہ صفات اعتباری ہوں۔ اور اس سبب سے خارج میں موجود نہ ہوں اور ان کا وجود فقط ذہنی وجود ہو۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار کا اعتبار کرنے والے کے مرتبے کے مطابق اعتبار ہوتا ہے اور انتزاع کے منشا کے موافق تحقق ہوتا ہے۔ جب عوام صفات کے معتبر ہونے سے اپنا اعتبار اور ان کے انتزاع سے ان مواطن کا انتزاع لیتے ہیں تو یہ وہم درمیان میں آتا ہے اور راستے سے ہٹا دیتا ہے۔ چونکہ ابھی شبہ کا ازالہ واضح طور پر نہیں ہوا ہوگا اس لئے ایک مثال اعتبار کے فرق کو ظاہر کرنے اور انتزاع کی تشکیک کیلئے پیش کرتا ہوں۔

اگر کوئی بہت زیادہ ذلیل اور کمینہ آدمی بادشاہی دربار اور کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے اور دیکھے کہ غلام اور نوکروں سے لیکر عالی مقام وزراء تک بادشاہ کے سامنے اپنی اپنی جگہوں پر ایک خاص ادب اور نیازمندی کے ساتھ جیسا کہ چاہئے کھڑے اور بیٹھے ہوئے ہیں جو مقتضائے حال کے مطابق کام میں اور بغیر کام کے ہیں اور اسی طرح کسی بادشاہ کی رعایا میں سے ملازموں تک اور چوکیدار چپراسی تک اور کانسٹیبل سے نوابوں تک اور متفرق ضلعوں کے حکام اپنے اپنے کام میں مشغول ہیں۔

اس خواب کا حاصل یہ ہوگا کہ ہر ایک اپنے اور دوسرے کے مرتبے کا لحاظ رکھے۔ بادشاہ اپنے مرتبے کا اور دربار کے حاضرین کے مرتبے کا لحاظ کرکے کام کا حکم دیتا ہے اور وہ لوگ اپنے منصب اور بادشاہ کے منصب کی رعایت کرکے حکم بجا لانے میں مشغول ہوتے ہیں اور اسی طرح دوسری باتوں کو قیاس کرو۔ پس ان کے اس اعتبار کو دیکھو کہ خواب دیکھنے والے کے لحاظ اور اعتبار سے نیچے ہے کیونکہ یہ سارا خواب کا تماشا اس کے خیالات میں سے ایک خیالی کام ہے اور اس کے انتزاعات میں سے ایک انتزاع ہے۔

و نیز کسی اگر چه ذلیل تر از همه ابناء روزگار ست
گر با این همه پادشاه خواب هم پیش قوت وجودش اقتدار
داشته باشد نظر برین، عظمت آن پادشاه و دیگران پیش مرتبه
اقتدارش فرو تر افتاده باشد.

همچنین اگر همین تماشاگری از آنها فرض کنیم، در
خواب بیند آنرا اقتدار هم در تحقق و وجود ضعیف تر باید
فهمید وَهَلُمَّ جَرًّا.

این مثال تفاوت اعتبار و انتزاع باشد بحسب انتزاع
حتی انتزاع کنند بود. مگر همین مثال تفاوت انتزاعات
بتفاوت مناشی انتزاع باید فهمید. چه مناشی انتزاع
این خواب از انتزاعیات منشأ خواب است. مگر با این همه
مثال تفاوت انتزاع تفاوت مناشی انتزاع جدا
هم باید فهمید.

جسم منشأ انتزاع سطح و سطح منشأ انتزاع خط
و خط منشأ انتزاع نقطه و نقطه منشأ اوضاع
مختلفه، و اوضاع مختلفه منشأ انتزاع حسن و قبح
و حسن و قبح آن منشأ انتزاع شدت و ضعف و
زیادتی و کمی از حسن و قبح و دیگر اوضاع باشد
وَهَلُمَّ جَرًّا.

و ظاهر است که هر منشأ انتزاع لاحق از منشأ
انتزاع سابق اضعف است و بدین سبب انتزاعیات
علی الترتیب ... و اضعف اند. نظر برین اگر گوئیم که وجود
و تحقق صفات باری جل مجده ... وجود ما و ...
بهمان قوی و شدید ... که منتزعات مثال اول
از انتزاعیات آن و مناشی مثال اول و ثانی از انتزاعیات
اینها بجا است.

اور یہ شخص اگرچہ تمام زمانہ والوں سے زیادہ ذلیل ہے مگر
اس کے باوجود خواب میں نظر آنے والا بادشاہ اس کے وجود کی
قوت کے سامنے اقتدار کے لائق نہیں۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اس
بادشاہ کا خواب اور دوسرے لوگوں کا اقتدار اس ذلیل آدمی کے اقتدار
سے کس قدر نیچے گر گیا ہوگا۔

اسی طرح اگر یہی تماشائیوں میں سے کوئی شخص اگر ہم فرض
کریں خواب میں دیکھے اس کو اس سے بھی تحقق اور وجود میں زیادہ ضعیف
سمجھنا چاہئے۔ اور اسی طرح کھینچتے چلے جاؤ۔

یہ اعتبار اور انتزاع کے فرق کی مثال ہے یعنی انتزاع
کنندہ کے اعتبار سے ہوگی لیکن اسی کو انتزاعیات کے تفاوت کی مثال
انتزاع کے مناشی کے فرق کے ساتھ سمجھنا چاہئے کیونکہ اس خواب کے
انتزاع کے مناشی خواب کے دیکھنے والے کے انتزاعیات سے ہیں
مگر ان باتوں کے باوجود انتزاع کے فرق کی مثال انتزاع کے مناشی کے
فرق سے جدا بھی سمجھنی چاہئے۔

جسم سطح کے انتزاع کا منشا اور سطح خط کے انتزاع کا
منشا اور خط نقطے کے انتزاع کا منشا اور نقطہ مختلف اوضاع
کا منشا اور اوضاع مختلفہ حسن و قبح کے انتزاع کا منشا اور اس
کا حسن و قبح شدت و ضعف، زیادتی اور کمی وغیرہ کا منشا
اور حسن و قبح سے ہوتا ہے اور اسی طرح سے سلسلہ کو کھینچتے
چلے جائیے۔

اور ظاہر ہے کہ انتزاع لاحق کا ہر منشا انتزاع
سابق کے منشا سے زیادہ ضعیف ہے اور اسی سبب سے انتزاعیات
بالترتیب شدید تر اور ضعیف تر ہوتے ہیں۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے
اگر ہم کہیں کہ باری تعالیٰ جل مجدہ کی صفات کا تحقق اور وجود ہمارے
اور تمہارے وجود سے اسی طرح قوی اور شدید ہے جیسا کہ مثال اول
کے منتزعین نے اپنے انتزاعیات سے اور پہلی اور دوسری مثال
کے مناشی اپنے انتزاعیات سے قوی ہیں۔

منشاء انتزاع صفات ہم ذات او تعالیٰ و تقدس است و منتزع و اعتبار کنندہ ہم بسان۔ ما را چوں تصور خواب کسی دیگر جز تصور آں میسر نیست۔ زانکہ ما خود منتزع و منشا انتزاع آں نیستیم بلکہ صفات خداوندی منشا انتزاع ما است۔ وجود او بہر وجود ما و صفات او تعالیٰ بہر صفات ما۔ چوں تفصیل ایں اجمال خواستگار عرض تحقیقی است مختصر آں را نیز عرض کردن لازم آمد۔ آں اینست کہ

امکان خاص برزخ است مابین وجوب و امتناع زیرا کہ مابین وجود و عدم حالی دیگر نیست۔ چہ از وجود و عدم قضیہ منفصلہ حقیقیہ صورت انعقاد یابد چنانچہ ظاہر است و پیدا است کہ وجود ما وجوب لازم کس نیست مانکہ

الوجود وجود و موجود

قضیہ مذوریہ باشد۔ حمل او حمل اولی است۔ در موضوع و محمول گنجائش دخول حد اوسط نیست تا تکرر حمل موجب اشتباہ شود ہمچنیں

الوجود عدم یا معدوم

گفتن قول باجتماع النقیضین و اجتماع الضدین و اقرار بوجود یک ضد بر ضد آخر باشد ہمیں طور در

العدم عدم یا معدوم

و در

العدم وجود یا موجود

خیال باید فرمود۔ ہمچنیں

صفات کے انتزاع کا منشا بھی اس اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات ہے اور منتزع اور اعتبار کرنے والا بھی وہی ہے ہم کو تو کسی دوسرے شخص کے خواب کے تصور کی مانند اس کا تصور میسر نہیں ہے۔ نہ یہ کہ ہم منتزع سے ماخوذ اور اس کے انتزاع کا منشا ہیں بلکہ خداوندی صفات ہمارے انتزاع کا منشا ہیں۔ اس کا وجود ہمارے وجود کیلئے اور اسی خدا تعالیٰ کی صفت ہماری صفات کیلئے ہیں چونکہ اس اجمال کی تفصیل تحقیقی بیان کی طلبگار ہے اس لئے اس کو مختصر طور پر عرض کر دینا ضروری جانا وہ یہ ہے کہ

امکان خاص وجوب اور امتناع کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ ہست و نیست کے درمیان کوئی دوسرا حالت نہیں ہے کیونکہ وجود و عدم سے قضیہ[1] حقیقیہ وجود پاتا ہے چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر ہے کہ وجود کو واجب ہونا لازم ہے کون نہیں جانتا ہے کہ

وجود وجود ہے اور موجود

یہ قضیہ[2] ضروریہ ہے اور اس کا حمل حمل اولیہ ہے موضوع و محمول میں حد اوسط کے داخل ہونے کی گنجائش نہیں ہے تاکہ حمل کا تکرر اشتباہ کا موجب ہو اور اسی طرح

الوجود عدم یا معدوم

کہنا دو متناقض چیزوں کا اجتماع اور ایک ضد کا دوسری ضد پر حاضر ہونے کا اقرار ہوگا۔ اسی طرح

العدم عدم یا معدوم

میں اور

العدم وجود یا موجود

میں خیال فرمانا چاہیے اور اسی طرح

---

[1] قضیہ منفصلہ حقیقیہ وہ قضیہ ہے جو مقدم اور تالی کے درمیان منافات کا حکم ہو۔ یعنی دونوں جمع ہو سکتے اور نہ دونوں رفع ہو سکتے ہیں جیسے عدد العشرۃ زوج یا فرد اور یہ بھی مثال ہے کہ ما موجود او معدوم۔ مترجم

[2] قضیہ ضروریہ میں محمول کا موضوع پر ثبوت ضروری ہے جیسے الانسان حیوان ناطق۔ مترجم

الوجود لیس بعدم اولیس بمعدوم

بالضرورۃ یا

العدم لیس بوجود یا موجود

بالضرورت الذاتی نزد ہمہ مسلم۔ نظر بریں امکان حد فاصل بین الوجود والعدم و ممکن حد حائل مابین موجود و معدوم بود و بدیں سبب از ہر دو طرف فیضی بخود کشیدہ باشد چنانچہ مرکب بودن ممکنہ خاصہ از قضیتین مختلفتین بالایجاب والسلب اشارہ ہمیں است وازیں جا است کہ من وجہ موجود است و من وجہ معدوم بود۔

مثالش اگر یکار است بر نور زمین و سایہ کہ متصل او بود یکبار نظر بگذارد۔ آں خط فاصل کہ در نور و ظلمت سایہ حاصل است بہر دو طرف رو دارد اگر بجانب نور گیری منور است و اگر بجانب سایہ بینی مظلم بود۔ اکنوں قدری شرح در این نمط کنم و مے گویم کہ

در ہر دائرہ و مثلث و مربع وغیرہا ہمیں تماشا است چہ خطوط اشکال ہم بداخل رو دارند و ہم بخارج۔ خط مستدیر دائرہ چنانکہ بسطح داخل قائم است ہمچناں بسطح خارج۔ وازیں سبب تواں گفت کہ ایں خط بسطح داخل و عدم آں ارتباط دارد۔ و حد فاصل درمیان وجود آں و عدم آں است۔ و ہمچنیں بسطح خارج و عدم آں۔ زیراکہ وجود سطح داخل تا ہمیں خط مستدیر است۔ نہ خارج آں۔ و ہموں در خارج و داخل پایں تنگی عدم متقابل آں لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در ہر دو جا بود حرج نیست۔

نظر بریں حدود و اشکال کہ بر صادر اول و دیگر صادرات مفروض باشند مابین وجود داخل و عدم آں حائل باشد

الوجود لیس بعدم اولیس بمعدوم

ضرورت ذاتی کے ساتھ یا

العدم لیس بوجود یا موجود

ضرورت ذاتی کے ساتھ سب کے نزدیک مسلم ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے وجود اور عدم کے درمیان حد فاصل امکان ہوگا اور موجود اور معدوم کے درمیان ممکن حد حائل ہوگی۔ اور اسی سبب سے ممکن دونوں طرف سے ایک فیض اپنی طرف کھینچتا ہوگا چنانچہ ممکنہ خاصہ کا دو مختلف قضیوں موجبہ اور سالبہ سے مرکب ہونا اسی کی طرف اشارہ ہے اور یہیں سے پتہ چلتا ہے کہ ممکن خاص ایک وجہ سے موجود اور ایک وجہ سے معدوم کا حکم ہے۔

اگر اسکی مثال دیکھا چاہتے ہو تو زمین کے نور اور سایہ پر جوکہ اس نور سے ملا ہوا ہوتا ہے نظر ڈالو۔ وہ فاصلہ پیدا کرنیوالا خط جو کہ نور اور سائے کی تاریکی کے درمیان حائل ہے دونوں طرف رخ رکھتا ہے اگر نور کی جانب نظر رکھو تو وہ روشن ہے اور اگر سائے کی جانب کو دیکھو تو تاریک ہوتا ہے اب قدرے اس بات کو طول دیتا ہوں اور کہتا ہوں کہ

ہر دائرے اور مثلث اور مربع وغیرہا میں یہی تماشا ہے کیونکہ شکلوں کی لائنیں اندر کی طرف بھی رخ رکھتی ہیں اور باہر کی طرف بھی۔ دائرے کا گول خط جیسا کہ اندر کی سطح کے ساتھ قائم ہے اسی طرح خارج کی سطح کے ساتھ۔ اور اسی سبب سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ خط اندر اور باہر کی سطح کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اسکے وجود اور عدم کے درمیان حد فاصل ہے۔ اور اسی طرح باہر اور اندر کی سطح کے ساتھ بھی ربط رکھتا ہے کیونکہ اندر کی سطح کا وجود اسی گول خط تک ہے نہ کہ اس سے باہر اور جب خارج اور داخل میں اس تنگی کے ساتھ عدم اسکے مقابل میں لازم آیا تو اگر سطح کا مطلق وجود دونوں جگہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے جو حدود اور شکلیں صادر اول اور دوسرے صادرات پر فرض کی گئی ہیں وہ وجود داخل اور

ذمیمی است حقائق ممکنات و ذات آنہا اشکال صادر اول است و صفات آنہا اشکال دیگر صادرات و وجہ نسبت است کہ ممکن نہ وجود محض است ورنہ واجب الذاتی و نہ عدم خالص است ورنہ ممتنع گردیدی بلکہ برزخی است بین بین اگر موصوف یعنی ذات است شکلی از اشکال موصوف آں موطن یعنی صادر اول بود و اگر صفت است شکلی از اشکال دیگر صادرات کہ صفات او باشند و پس انہاں بعدہ عارض شوند۔

بالجملہ انتقاش صور صفات بر ذات و در ذات علی الترتیب بود و انتقاش صور ممکنات بر صفات یعنی جملہ صادرات اول باشد یا دیگر و با ایں ہمہ صور صفات و صور ممکنات چناں باہم مطابق یک دیگر باشند کہ نقشہ خانہ بر سطح دیوار آں خانہ نقش کنند۔

چوں از ایں ہمہ فارغ شدیم از کیفیت حدوث آں اشکال در موطن امکان یعنی صادرات کہ کیفیت موطن بودن آں بہر ممکنات یعنی در مرحلہ رو داشتہ و وجہ قدم آں در آں مواطن یعنی در صفت العلم و صفات دیگر نیز قدری عرض باید کرد ہی باید شنید اگر اشکال چند گرد اگرد چاک کوزہ گر چسپیدہ چاک را بگردانند و یک طرف آئینہ نصب کنند ایں ہمہ گردش اشکال چسپیدہ بہ نسبت چاک بیک حال قائم و دائم باشند اما در آئینہ عکوس آنہا حرکت کناں از یک طرف آمدہ بطرف ثانی روند و پس از ساعتی ہمچو عدم سابق عدمی دیگر لاحق شود۔

الغرض آئینہ چوں بجائی خود است و چاک متحرک اوضاع آں اشکال ہر دم بہ نسبت آئینہ متبدل باشند

اس کے عدم کے درمیان حائل ہوں گی اور یہی حقیقت ہے کہ حقائق یعنی انکی ذاتیں صادر اول کی شکلیں ہیں اور انکی صفات دوسری صادرات کی شکلیں اور وجہ نسبت یہ ہے کہ ممکن نہ وجود محض ہے ورنہ واجب ہوتا اور نہ خالص عدم ہے ورنہ ممتنع ہوتا بلکہ درمیانی مقام ہے بیچ بیچ۔ اگر موصوف یعنی ذات ہے تو اس مقام کے موصوف یعنی صادر اول کی شکلوں میں سے کوئی شکل ہوگی۔ اور اگر صفت ہے تو وہ دوسرے صادرات جو کہ اس کی صفات ہیں اس کے بعد اس پر عارض ہیں انکی شکلوں میں سے کوئی شکل ہوگی۔

بالجملہ ذات پر اور ذات میں صفات کی صورتوں کا منقش ہونا بالترتیب ہوگا اور صفات پر ممکنات کی صورتوں کا نقش اختیار کرنا یعنی تمام صادرات کا خواہ اول ہو یا دوسرا اور تمام کے باوجود صفات کی صورتیں اور ممکنات کی صورتیں اس طرح سے ایک دوسرے کے مطابق ہوتی ہیں کہ اگر کسی مکان کا نقشہ دیوار کی سطح پر اس مکان سے کھینچیں۔

جب ہم ان سب باتوں سے فارغ ہو گئے تو پھر ان شکلوں کے امکان کی وجہ میں حادث ہونے کی کیفیت کے متعلق یعنی وہ صادرات کہ ممکنات کے لئے اس کے موطن ہونے کی کیفیت ابھی عرض کی گئی اور ان مواطن یعنی صفت علم اور دیگر صفات میں بھی کچھ عرض کرنا چاہئے۔ سنئے۔ اگر چند شکلیں کمہار کے چاک کے چاروں طرف لگا کر چاک کو گھمائیں اور ایک طرف آئینہ نصب کر دیں تو اس گردش کے باوجود چسپاں کی ہوئی شکلیں چاک کی بنسبت ایک حالت پر قائم اور دائم رہیں گی لیکن آئینہ میں ان کے عکس ایک طرف سے آکر دوسری طرف حرکت کرتے ہوئے جائیں گے اور ایک ساعت کے بعد عدم سابق کی طرح دوسرا عدم لاحق ہو جائے گا۔

غرض یہ ہے کہ آئینہ چونکہ اپنے مقام پر ہے اور چاک حرکت میں ہے تو ان شکلوں کی وضعیں آئینہ کی بہ نسبت ہر دم بدلتی

و از همین تبدل عدم سابق و لاحق، حدوث زمانی و تجدد
در ذات آنها پدید آید. اما باعتبار چاک بیک
وضع و یک حال مانند. همچنین اگر چاک ساکن باشد
و آئینه گرد او گردد متحرک شود یا هر دو متحرک باشند لیکن در
جهت مخالف یک دیگر تا هم ثبوت حدوث و قدم لازم است
و می توان گفت که به انتقاش صور در آئینه زمانه ایست
بهر صورت زمانه جدا همچنین می توان گفت که بهر هر
زمانه صورتی و نقشی جدا است. که همین صورت ذات ما با همه
نقوش برونی و درونی که از یک توجه بظهور آمده همچو چاک
گرداننده باید فهمید. و این صادر اول را که بوجه آنست ایست
بمقابله او حکم سطح در پیش جسم دارد بمشابه آئینه باید دید
و باز باین وجه که علاوه فرق منشئات و انتزاعیت
و ظهور و بطون و لوازم این صادر اول تمثال جمله
شیون ذات است توجه مذکور نیز بهر او ثابت باید
فرمود مگر تحرک و تجدد در هر چیز پس از تحقق و وجود آن
باشد و این جا وجود و تحقق خود از آثار تجدد و توجه
ذاتی است چنانچه گذشت.

نظر بر این توجه صادر اول و تحرک آن بر عکس توجه
لعل اعنی توجه ذاتی بود و بوجه آنکه حجابی بمیان نیست
انطباع صور ثابته فی الذات بتدریج و تجدد لازم آید
و اقرار بتجدد امثال منزور افتد. چه در حرکت تجدد
امثال ذاتی است. اعنی افراد متماثله حرکت توسطی علی
سبیل البدلیة آینده بدین سبب در هر آن جداگانه فردی
از افراد مقوله که حرکت در وی باشد به متحرک عارض شود
مگر بوجه تشابه افراد اتصال حرکت قطعی [illegible]

رہیں گی اور اسی تبدیلی سے سابق اور لاحق عدم کی تبدیلی اور
زمانی حادث ہونا اور انکی ذات میں نیاپن ظاہر ہوگا لیکن
چاک کے اعتبار سے ایک ہی وضع اور ایک ہی حالت میں وہ
بیٹھیں رہیں گی۔ اسی طرح اگر چاک ساکن ہو اور آئینہ چاروں طرف
متحرک ہو یا دونوں یعنی چاک اور آئینہ متحرک ہوں مگر ایک دوسرے
کی مخالف جہت میں تو بھی حادث ہونا اور قدیم ہونا لازم ہے
اور کہہ سکتے ہیں کہ آئینہ میں صورتوں کے نقش اختیار کرنے میں ہر ایک
وقت ہر صورت کیلئے جدا جدا زمانہ ہے اور اسی طرح کہہ سکتے ہیں
کہ ہر زمانے کیلئے ایک صورت اور نقش جدا جدا ہے۔ جس طرح اسی طریقے سے
ذات کو تمام باہر اور اندر کے نقوش کے ساتھ جو ایک ہی توجہ
سے ظہور میں آئے ہیں گھومنے والے چاک کی مانند سمجھنا چاہئے
اور اس صادر اول کو انتزاعیت میں آنے کی وجہ سے اس کے
مقابلے میں جسم کے سامنے سطح کا حکم رکھتا ہے آئینہ کے مشابہ
رکھنا چاہئے اور پھر اس وجہ سے کہ منشاؤں اور انتزاعیات اور
ان کے لوازم اور بطون اور ظہور کے فرق کے علاوہ صادر اول
ذات کی تمام شانوں کی تمثیل ہے توجہ مذکور بھی اس کے لئے
ثابت کرنا چاہئے۔ مگر ہر چیز میں حرکت اور نیا ہونا اس کے وجود اور
تحقق کے بعد ہوتا ہے اور اس جگہ خود وجود اور تحقق ذاتی توجہ اور
تجدد کے آثار سے ہے جیسا کہ گزرا۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے صادر اول کا توجہ اور اس کی
حرکت یعنی توجہ اول اپنی توجہ ذاتی کے برعکس ہوگا اور اس وجہ
سے کہ درمیان میں کوئی حجاب نہیں ہے ذات کے اندر ثابت شدہ
صورتوں کا منعکس ہونا بتدریج اور تجدد کے ساتھ لازم آنے کو
اور تجدد امثال کا اقرار ضروری طور پر کرنا پڑے گا کیونکہ حرکت
میں تجدد امثال ذاتی ہے یعنی حرکت توسطی کے باہم مماثل افراد
یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور اس سبب سے کہ ہر آن میں جس مقولے میں
حرکت ہوگی اس کے افراد میں سے کوئی نہ کوئی فرد جداگانہ متحرک پر عارض

پس ازیں چنیں کہ متحرک عکوس نقوش ازلی باشند و صادر اول متحرک فیزیقی تحول حرکت آں عکس را بوجہ حرکت بدوام وجود جدا عارض شود و باز مسلوب شود تا آنکہ آں تقلب کہ سابقہ انعکاس شدہ بود از میاں برخیزد و ظاہر است کہ مفہوم تجدد امثال بدیں وجود و عدم حقاً فحقاً منطبق است و از تقسیم اینچنیں تعلقات کہ عکس اسماء را با صادر اول باشد زمانہ پدید آید۔ غرض زمانہ ہم از نوع ذاتی خداوند کریم است بجانب تعلق و وقوع چنانکہ در جانب صدور آں ما را مادہ اصلی باید گفت چنانچہ پیشتر ہم بآں اشارہ کردہ ام و ازیں بہ یکی از معانی

لکلّ اجلٍ کتاب

معلوم شدہ باشد و ہم فہمیدہ باشند کہ قصہ مقدار بودن زمانہ بہر حرکت صحیح است مگر خطا ایں جا است کہ چوں حرکتی مستمر بنظر نیامد بدوام حرکت فلک الافلاک قائل شدند۔ والعاقل تکفیہ الاشارۃ

بالجملہ تجدد امثال وقت تعلق عکوس موجودات آں عالم بصادر اول ضروری است۔ آری در مرتبہ اصل یعنی آنکہ عکس آں دریں جا افتادہ دوام و ثبوت است ازیں جا وجہ اطلاق وصف ثبوت بر اعیان ثابتہ دریافتہ باشی۔

الغرض ہمچو صور چاک کوزہ گر کہ صور در حرکت و سکون تابع چاک باشند ایں جا نیز آں صور در حرکت و سکون تابع ذات و حرکتش ہم در خود باشد نہ در غیر بلکہ ہمچو حرکت وضعی حرکت و تجدد و قدمش موجب تغیر در ذات نبود۔ آری اعتبارات گوناگوں جلوہ نمایند چنانچہ نوعی اشارہ کردہ ام و نوعی ...

ہوتا رہتا ہے لیکن وہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوتے ہیں ... حرکت قطعی کا متصل ہونا ... یہ سمجھ لو کہ اوپر کے نقوش کے عکس متحرک ہیں اور صادر اول متحرک فیزیقی حرکت کا متحول ہے اس عکس کو ہر وقت کی حرکت کی وجہ سے علیحدہ وجود عارض ہوتا رہیگا اور پھر مسلوب ہوتا جائیگا یہاں تک کہ وہ تقلب جو عکس ہونیکا سامان ہوا تھا درمیان سے اٹھ جائے اور ظاہر ہے کہ تجدد امثال کا مفہوم اس وجود و عدم پر پورا پورا منطبق ہے اور انہی تعلقات کا جو ہوتے رہتے ہیں جو کہ اسماء کے عکس کو صادر اول کے ساتھ ہوتے ہیں زمانہ وجود میں آتا ہے غرض کہ زمانہ خداوند کریم کے تعلق و وقوع کی جانب ذاتی نوع ... ہے جیسا کہ جانب صدور میں ہم کو اصلی مادہ کہنا پڑا جیسا کہ پہلے بھی اس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اور یہیں سے

ہر اجل کے لئے کتاب ہے

کے معانی میں سے ایک معنی معلوم ہو گئے ہونگے اور سمجھ گئے ہونگے کہ زمانہ کے مقدار ہونے کا قصہ حرکت کیلئے صحیح ہے مگر غلطی یہاں ہے کہ جب مسلسل حرکت نظر میں نہ آئی تو فلک الافلاک کی ہمیشگی حرکت کے قائل ہو گئے اور عقلمند کیلئے اشارہ کافی ہے۔

بالجملہ اس عالم کے موجودات کے عکس کا صادر اول کیساتھ تعلق کیوقت تجدد امثال ضروری ہے۔ ہاں اصل کے مرتبہ میں یعنی جس کا عکس یہاں پڑا ہے اسکو دوام و ثبوت ہے یہیں سے اعیان ثابتہ پر ثبوت کے وصف کا اطلاق تم نے سمجھ لیا ہوگا۔

غرض جیسے کہ کمہار کے چاک کی صورتیں ... کہ صورتیں حرکت اور سکون میں چاک کے تابع ہوتی ہیں یہاں بھی وہ صورتیں حرکت اور سکون میں ذات کے تابع ہونگی اور ذات کی حرکت اپنے اندر ہوگی نہ کہ کسی غیر میں بلکہ وضعی حرکت کی مانند اس کا قدم و تجدد اور حرکت ذات میں تبدیلی کا سبب نہ ہوگا۔ ہاں اگر طرح طرح کے اعتبارات نمود ہیں جیسا کہ ... کی ایک نوع کی طرف ...

ے کہ ہم آں اینکہ تجدید مذکور چوں تحت مع جہات مشار الیہا بر مرکز افتند و زوایہ غیر فیہا ہمہ بر مرکز پیدا شدند و تقابل و تناظر در ہر دو زاویہ مختلف الجہت پدید آمد و صفات متقابلہ از اعزاز و اذلال و احیاء و اماتت و نفع و ضرر و قبض و بسط و اسماء متناظرہ و متقابلہ از معز و مذل و محی و ممیت و نافع و ضار و قابض و باسط و تجلیات متنوعہ از ید و رجل و انامل متحقق شدند و انسان جاکہ در امور متقابلہ بحیثیت تقابل یکے را ترجیح بر دیگر نبود این جا فرق یمین و یسار پیدا نشود۔ بلکہ ہمچو اطراف و آفاق بعد مجرد ازیں فرق منزہ باشند یعنی فی حد ذاتہ اطراف جو را قطع نظر از امر دیگر یمین و یسار نتواں گفت ورنہ این صفت تبدیل نمی شد۔ آرے چنانکہ باضافت یمین و یسار ما اطلاق حسام ز یمین و یسار میتواں گفت۔ آنجا نیز پس ز اعتبار این اضافت این فرق پدید آید۔

بالجملہ صفات و اسماء متناظرہ و تجلیات متعددہ بوجہ تحت قائم نسب بر تجلی مذکور بظہور آیند و نیز [illegible] ازیں کی پردہ بال بکشایند۔

صفت و اسم و تجلی چیست

باقی ماند اینکہ صفت چیست واسم کدام است و تجلی چہ نظر بریں معروض است کہ فرق اسماء و صفات خود واضح است۔ الخ گاہی وصف را من حیث ہمو گیرند گاہی باعتبار قیام آں بذات ملحوظ دارند۔ اول صفت است و ثانی اسم مثلاً معنی قید و بر حلق [illegible] اعضاء شاید ہنوز بفہم ناظراں نیامدہ باشد لفظ برائے [illegible] کنم

ے اشارہ کیا اور ایک نوع کی طرف اب اشارہ کرتا ہوں۔ وہ اشارہ یہ ہے کہ مذکورہ تجدید سے اشارہ کی گئیں جہات کا انقطاع جب مرکز پر پڑا تو بے شمار زاویے مرکز پر پیدا ہو گئے اور دونوں مختلف جہت زاویوں میں تقابل اور مواجہت ظاہر ہوئی اور ایک دوسرے کے تقابل سے وہ صفات مثلاً اعزاز و اذلال اور احیاء و اماتت اور نفع و ضرر اور قبض و بسط اور اسماء متناظرہ و متقابلہ مثلاً معز و مذل اور محی و ممیت اور نافع و ضار اور قابض و باسط اور رنگ برنگی تجلیات ہاتھ اور پاؤں اور انگلیوں سے متحقق ہوئیں۔ اور جہاں تک کہ متقابلہ امور میں تقابل کی حیثیت سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی تو یہاں داہنے اور بائیں کا فرق پیدا نہیں ہوتا بلکہ مجرد بعد کے اطراف اور آفاق کی مانند وہ تجلیات اس فرق سے پاک ہوں گی یعنی فی ذاتہ کے اندر بعض کے اطراف کو کسی دوسرے امر سے قطع نظر کر کے داہنا بایاں نہیں کہہ سکتے ورنہ یہ صفت تبدیل نہ ہوتی۔ ہاں جیسا کہ ہمارے داہنے بائیں کی نسبت سے دنیا کے اطراف کو داہنا اور بایاں کہہ سکتے ہیں وہاں بھی اس اضافت کے اعتبار سے یہ فرق ظاہر ہوگا۔

بالجملہ مختلف صفات متقابلہ اسماء اور متعدد تجلیات مذکورہ تجلی پر نسبتوں کے قائم ہونے کے سبب ظہور میں آئیں اور [illegible] رنگین صفات کی وجہ ہے۔ [illegible] رنگیاں ظہور میں آتی ہیں گی۔

صفت، اسم اور تجلی کیا ہے

باقی رہی یہ بات کہ صفت کیا ہے اور اسم کون ہے اور تجلی کیا ہے اس پر نظر کرتے ہوئے عرض ہے کہ اسموں اور صفتوں کا فرق خود واضح ہے یعنی کبھی وصف کو وصف کی حیثیت سے لیتے ہیں اور کبھی اس کو ذات کے ساتھ قیام کے اعتبار سے ملحوظ کرتے ہیں۔ پہلی صورت میں وہ صفت ہے اور دوسری میں اسم۔ [illegible] اور پاؤں وغیرہ اعضا کے معنی شاید ناظرین کی سمجھ میں ابھی نہ آئے ہوں گے۔ اس خیال سے پیش نظر ہی عرض کرتا ہوں۔

ایں اعضاء اجزاء متعینہ معلومہ جسم باشند کہ نسبت روح باآں آنطابق کہ دریافتی ظاہر است و روح بنسبت آں باطن مگر ایں تطابق و فرق ظہور و بطون خواستگاہ آں است کہ قواء روحانی بمقابلہ اعضاء جسمانی چناں باشند کہ قوتی جداگانہ از عضوے جداگانہ ظہور کنند و بموقع خود رسیدہ علاقہ وقوع جاں پیدا کنند۔ پس بریں قیاس چوں تجسس کردیم ذات جامع صفات عامہ و متقابلہ و صادر اول را باوجود فرق ظہور و بطون دتماثل معلوم صفت ابں یک دیگر یافتیم پس ازیں صادر اول کہ جامع جملہ شیون باطنہ آمدہ است ہر تجلی نمی ہر طرفیکہ صفت ابا صفتی از صفات باطنہ متناظرہ متقابلہ افتادہ است مظہر آں صفت باشد۔ مسے باہمیکہ در جسم مقابل روح بہر عضوے کہ مظہر آں صفت باشد تجویز کردہ باشند

وآنکہ ایچ گرفتہ نسبت صادر اول منشاء انتزاع است و آں مقتضی آں امری است انتزاعی و از وجود صادر اول ذاتی است و در ممکنات عرضی گر اعتبار منشائیہ را کہ ساتر مرتبہ ذات است کہ باطن است بجمیع الوجوہ۔ و بہر حال مستور باشد تعبیر کنیم و اعتبار ذاتیہ وجود تجلی صادر اول را کہ در مرتبہ ظہور افتادہ و ایں اعتبار ساتر چہرۂ زیباء او است بردہ و تعبیر کنیم بجائے خود باشد واللہ اعلم زیرا کہ عیب کار ہمارہ ستر صورت باشد کہ بہ ہیچ مقام باستر است و کار ردا پوشیدن اعضائی است کہ گاہی پوشند و گاہی بکشائیند و باز اگر اول را عظمت ہم نہیم و ثانی را کبریا مسمی گردانیم ایں ہم دور از عقل نیست واللہ اعلم

یہ اعضاء جسم کے جانے پہچانے مقررہ اجزاء ہوتے ہیں کہ وہ جسم روح کی نسبت اس مطابقت کے ساتھ کہ تم نے دریافت کرلی ہے ظاہر ہے اور روح اس جسم کی بنسبت پوشیدہ ہے مگر یہ مطابقت اور ظاہر اور پوشیدہ ہونے کا فرق اس بات کا طالب ہے کہ روحانی قوتیں جسمانی اعضاء کے مقابلے میں ایسی ہوں کہ ہر جداگانہ عضو سے ایک علیحدہ قوت ظاہر ہوتی ہو اور وہ قوت اپنے مقامات پہ پہنچ کر اس عضو پر واقع ہونے کا تعلق پیدا کرتی ہو پس اس قیاس پر جب ہم نے تجسس کیا تو عام اور متقابل صفات کی جامع ذات اور صادر اول کو ظہور اور پوشیدگی تو معلوم تماثل کے فرق کے باوجود ایک دوسرے کے مقابل پایا۔ اس کے بعد صادر اول جو کہ تمام پوشیدہ شانوں کا جامع ہے کسب ہر تجلی یعنی ہر دو طرف کہ باطنی متناظر اور متقابل صفات میں سے کسی صفت کے مقابل واقع ہوئی ہے وہ اس صفت کا مظہر ہوگی تو اس طرح سے لازم ہوگی جو کہ جسم میں ہر عضو کے لئے کسی صفت کا مظہر ہونا روح کے مقابلے میں اہل علم نے تجویز کی ہوگی

اور جہاں تک کہ ذات صادر اول کی بنسبت انتزاع کا منشاء ہے اور وہ اس انتزاعی امر کے مقابلہ میں اور پھر صادر اول کا وجود ذاتی ہے اور ممکنات میں عرضی۔ اگر منشائیت کے اعتبار کو جو کہ مرتبہ ذات کو ڈھانپنے والی شے ہے کہ ہر وجہ سے پوشیدہ ہے اور بہر حال میں چھپا ہوا ہے تہبند سے تعبیر کریں اور صادر اول کی تجلی کے وجود کے ذاتی اعتبار کو جو کہ ظہور کے مرتبے میں واقع ہوا ہے اور یہ اعتبار اس کے خوبصورت چہرے کو چھپانے والی چادر ہے اس اعتبار کو چادر سے ہم تعبیر کریں تو برمحل ہوگا۔ واللہ اعلم کیونکہ یہاں تہبند کا کام چھپانے کے قابل چیز کو چھپانا ہوگا۔ یہ ہمیشہ چھپانے کے قابل ہے اور چادر کا کام اعضاء کا چھپانا ہے کبھی اوڑھتے ہیں اور کبھی اتار دیتے ہیں اور پھر اگر اول کا نام ہم عظمت رکھیں اور دوسرے کو کبریاء کے نام سے

زیرا کہ کبیر بمقابلہ صغیر آید و عظیم بمقابلہ حقیر۔ در اول نظر بر مراتب باشد و در ثانی لحاظ اجزاء و مقدار۔ و ظاہر است کہ اول بطون راہ و رسم دارد و ثانی بظہور۔ ازیں جا از طرف حدیث شریف

العظمۃ ازاری و الکبریاء ردائی

و حدیث دیگر کہ دراں فرمودہ اند

ما بین القوم و بین ان ینظروا الی ربھم الا رداء الکبریاء علی وجھہ

اطمینان خود باید کرد واللہ اعلم بحقیقت الحال۔
چوں ازیں جملہ فراغت یافتیم باز بطرف اول رخ می کنم۔

چنانکہ بر سطح دیواری از دیوار ہائی مکان تصور مکان نا محصور کشید اما شکل ابعاد و شکنش و وزن مادہ و شکال ایکنونہ در خور تربیت الی سطوح اجسام مختلفہ داشتہ و چوں پیدا شوند تواں کرد۔ گو بعضی ازیں شکل اشکال تکونات ابل انطباع و انتقاش ندارند ہمچنیں در صادر اول کہ در انتزاعیت بذات پاک ہماں نسبت دارد کہ سطح بدیوار مکان۔ جملہ تکونات مرتبہ ذات و اعتبارات مستورہ آں موطن را نتواں آورد۔ پس ہر چہ منتقش شد آنرا ممکن و موجود خارجی باید فہمید و ہر چہ منتقش نشد اما منتقش تواں شد آنرا معدوم ممکن باید دانست و آں چہ بایں موطن نزول نتواں کرد آں را ممتنع باید خواند و آتی وجود عملی و وجود خارجی در کمی و بیشی باید فہمید۔ الغی ہر چہ در موطن اصلی از صادر اول جا دارد بوجہ کشف ذاتی آں موطن منکشف باشد خواہ باعتبار موطن صادر اول امکان تحقق داشتہ باشد یا نداشتہ باشد و ازینجا

موسوم کریں تو یہ بھی عقل سے دور نہیں ہے واللہ اعلم کیونکہ کبیر صغیر کے مقابلے میں آتا ہے اور عظیم حقیر کے مقابلے میں۔ اول میں مراتب پر نظر ہے اور دوسرے میں اجزاء اور مقدار کا لحاظ ہے اور ظاہر ہے کہ اول پوشیدگی میں راہ و رسم رکھتا ہے اور دوسرا ظاہر ہونے سے یہیں سے یہ حدیث شریف کہ

"عظمت میرا تہبند ہے اور کبریائی میری چادر ہے"

اور دوسری حدیث کہ اس میں فرمایا ہے

"قوم کے درمیان اور اس کے درمیان کہ وہ اپنے رب کی طرف دیکھیں کوئی چیز حائل نہیں ہے مگر کبریائی کی چادر"

اپنا اطمینان کر لینا چاہیے اور اللہ ہی حقیقت حال کو جانتا ہے۔
جب ہم ان تمام باتوں سے فراغت پا چکے تو پھر اول طرف کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

جس طرح کہ مکان کی دیواروں میں سے کسی دیوار کی سطح پر مکان کی تصویر کھینچی جا سکتی ہے لیکن لمبائی چوڑائی اور گہرائی اور میٹریل کا وزن اور موٹائی میں بھی جو شکلیں کہ اینٹ اور چونے کے مختلف جسموں کی سطحوں کے ملنے سے پیدا ہوتی ہیں منتقش کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض مشکل شکلیں ایسی ہیں جو منطبع ہونے اور نقش پذیر ہونے کے قابل ہوتی ہیں اور بعض جیسے کہ مشائخ وزن اور جب منطبع اور منتقش ہونے کی قابلیت نہیں رکھتے اسی طرح صادر اول میں کہ انتزاعیت میں ذات پاک خداوندی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہے جیسی کہ سطح مکان کی دیوار کے ساتھ رکھتی ہے اس لئے مرتبہ ذات کی تمام پوشیدہ حقیقتیں اور اس مقام کے چھپے ہوئے اعتبارات کو ظاہر نہیں کر سکتے ہیں پس جو کچھ کہ نقش پذیر ہو گیا اس کو ممکن اور خارج میں موجود سمجھنا چاہئے اور جو کچھ نقش پذیر نہ ہوا لیکن نقش پذیر ہو سکتا ہے اس کو معدوم اور ممکن جاننا چاہئے اور جو کہ اس جگہ میں اتر ہی نہ سکے اس کو ممتنع کہنا چاہئے اور کمی اور بیشی میں علمی وجود اور خارجی وجود کا فرق سمجھنا چاہئے یعنی جو کچھ صادر اول کے مقام پر جگہ رکھتا ہے تو وہ اس موطن کے ذاتی کشف ذ

معلوم شد که متعینات نیز در موطن سابق وجودی
دارند. مگر قبل از موطن وجود ظاهری خارجی اعنی
صادر اول. اطلاق وجود شائع نیست. این همه
تطویل اگرچه بظاهر طائل نمی‌نماید مگر بوجه انطباق
این همه تفریعات بر مسلمات دین و اقوال اکابر دین
یقین حقیقت اصل مبحث مستحکم شد پس باید دید که
دعوی اول این اوراق که این همه تفریعات از مقتضیات
صدق آن است قطع نظر از آنکه وجدان سلیم بالبداهت
آنرا تسلیم کرده ورنه این چه کم که بدلیل واضح بوضوح پیوست
باستدلال انی که ازین انطباق بدست آمد دیگر
مستحکم شد و بسیاری از نفائس بدست آمد. و درین کشاکش
وهم، تمام شبهات دیگر متشابهات نیز مندفع شد
و معنی آن حدیث متشابه که قصد این اوراق بغرض
شرح آن اتفاق افتاده نیز بطوری واضح شد که التباس
امکان و وجوب بمتشابهات و استوار از میان برخاست
لهذا مناسب آنست که به تطبیق قول بزرگان نیز چند
سطری دیگر [illegible] شنید که حضرات صوفیه کرام
رحمة الله علیهم اجمعین باستوا رحمان تجلی بر عرش عظیم
اشاره فرموده اند که در وسط صادر اول که چون آفتاب
که در وسط کره شعاع او خارج از آن جلوه گر
باشد در غایت شعشعان است اندرین صورت
استوا [illegible]

الرحمن علی العرش استوی

مصداق رحمن می باید که همین تجلی باشد لیکن ناظران
را حیرت بوده باشد که تخصیص آن بچه طور باید کرد

منکشف ہو جاتی ہے خواہ صادر اول کے مقام کے اعتبار سے چیز وہاں
پلٹ جانے کا امکان رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو اور یہیں سے معلوم ہوا کہ
متعینات بھی مقام سابق میں وجود رکھتے ہیں لیکن ظاہری خارجی وجود
یعنی صادر اول کے وجود کے مقام سے پہلے وجود کا بولا جانا عام
نہیں ہے۔ یہ سب طوالت اگرچہ بظاہر بے سود معلوم ہوتی ہے مگر دین کے
مسلمہ امور اور دین کے اکابر کے اقوال پر ان تمام تفریعات کے منطبق
ہونے کی وجہ سے جو اصل تمہید بیان کی گئی حقیقت کا یقین مضبوط
ہو جاتا ہے پس سمجھنا چاہئے کہ ان اوراق کا اول دعوی کہ یہ سب
تفریعات اس کی سچائی کے مقتضیات سے ہے اس سے قطع نظر کہ
وجدان سلیم صاف طور پر اسکو تسلیم کرتا ہے۔ ورنہ اس سے کیا کم کہ
روشن دلیل سے واضح ہو گیا اور استدلال انی کے ذریعہ جو کہ اس
مطابقت سے حاصل ہوا (دعوی) اور مستحکم ہو گیا اور بہت سی
نفیس باتیں حاصل ہو گئیں اور اس کشاکش میں دوسری متشابہات
کے مطالب کے سمجھانے کا وہم بھی دور ہو گیا، اور اس متشابہ حدیث کے
معنی بھی کہ ان اوراق کا اس حدیث کی شرح کی غرض سے پیدا
کرنے کا اتفاق ہوا ایسے طریقے سے واضح ہو گئے کہ امکان و اقتضاع
و استوا کے وجوب کا شبہ درمیان سے اٹھ گیا۔ لہذا مناسب
یہ ہے کہ بزرگوں کے قول کو مطابقت دینے کیلئے بھی چند سطریں
جو کہ ہم عرض کرنا چاہتے ہیں سن لینی چاہئیں کہ حضرات صوفیہ کرام
رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے عرش عظیم پر رحمن کی تجلی کے استوا سے متعلق اشارہ
فرمایا ہے کہ صادر اول کے درمیان آفتاب کی طرح ہو کر کرہ کے وسط میں
اس سے شعاعیں نکلتے ہوئے ان شعاعوں میں جلوہ گر ہو آپ بتا دیجئے کہ درخشاں
ہے اس صورت میں " رحمن عرش پر مستوی ہو گیا "
کی شہادت کے مطابق رحمن کا مصداق چاہئے کہ یہی تجلی ہو۔
لیکن دیکھنے والوں کو حیرت ہوئی ہوگی کہ اس کو کس طرح جانا اور

[illegible]

نظر بریں معلوم است که بسیاری از وجود و توابع آن در واجب و ممکن مشترک است و با این اشتراک تنزیه واجب از لوث نقائص امکان و حرمان ممکن از تقدس و وجوب بحال است که بود. فقط از اشتراک استواء در واجب و ممکن چرا حیران باید شد. باز هم می گویم در ممکنات هم باهم در استواء تساوی نیست تساوی عددی چیزی دیگر است و تساوی مساحت چیز دیگر و تساوی مکانی چیز دیگر است و تساوی زمانی چیز دیگر. تساوی کمی چیز دیگر است و تساوی کیفی چیز دیگر. این است حال تنوع تساوی واقع فیما بین متحد الانواع و اگر تساوی واقع فیما بین مختلف الانواع را بنگرند این تنوع تساوی رو بالا می کشد. و از کمی بزیادتی و از قلت بکثرت میگراید.

مثلاً حرکت را با زمانه و هم با مکان رابطهٔ انطباق است و پیدا است که همین انطباق یکی بر دیگری مساوات باشد و چون بنا شد زمانه را مقدار حرکت قرار دادند و اینکه بوهم می آید که تساوی نام انطباق ذو مقدار بر ذو مقدار دیگر باشد نه انطباق مقدار بر ذی مقدار و هیچ چیز نیست. زیرا که خود تساوی دو ذو مقدار مبنی بر اتحاد مقدار دو شی و انطباق آن بر هر دو شی است الحاصل صورت اولی تساوی در مقدار و ذو مقدار بر آمد و باز بحکم آنکه مساوی مساوی مساوی باشد بوسیله آن در دو ذو مقدار بر آمد. این نیست که مقدار هر یک جدا است و باز بوجهی انطباق بدست آید. چه در صورت تباین مقدار انطباق حکم بیضهٔ نور و شتر دارد

صحیح قرار دینا چاہیئے۔

اس کو پیش نظر رکھ کر عرض ہے کہ بہت سی چیزیں وجود اور توابع وجود کی بہت سی باتیں واجب اور ممکن میں مشترک ہیں اور اس شرکت کے باوجود واجب کا امکان کے نقائص اور آلودگی سے پاک ہونا اور ممکن چیز کا تقدس اور وجوب سے محروم ہونا جوں کا توں ہے تو واجب اور ممکن میں صرف استواء کی شرکت سے کیوں حیران ہونا چاہیئے۔ اس سے بھی بڑھ کر میں کہتا ہوں کہ ممکنات میں بھی آپس میں استواء میں برابری نہیں ہے۔ عدد کی مساوات دوسری چیز اور پیمائش کی برابری اور چیز ہے اور مکان کی برابری دوسری بات ہے اور زمانے کی برابری کچھ اور ہے۔ مقدار میں برابری کچھ اور ہے اور کیفیت میں مساوات اور چیز ہے یہ ہے حال تساوی کے تنوع کا جو کہ اتحاد نوعی رکھنے والی چیزوں میں پائی جاتی ہے اور اگر اس برابری کو دیکھیں جو کہ نوعی اختلاف رکھنے والی چیزوں میں ہے تو مساوات کا یہ تنوع اور بڑھ جائیگا اور کمی سے زیادتی کی طرف اور قلت سے کثرت کی طرف مائل ہو جائے گا۔

مثال کے طور پر حرکت کا زمانے کے ساتھ اور مکان کے ساتھ بھی انطباق کا تعلق ہے اور ظاہر ہے کہ یہی ایک کا دوسرے پر منطبق ہونا مساوات ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ زمانے کو حرکت کی مقدار قرار دیا اور یہ بات جو کہ وہم میں آتی ہے کہ ایک مقدار والی چیز کا دوسری مقدار والی چیز سے مطابقت کا نام تساوی ہے نہ کہ مقدار کی مقدار والی چیز سے مطابقت کا نام مساوی ہے تو یہ وہم سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ خود دو مقدار چیزوں کی تساوی دو چیزوں کی مقدار کے اتحاد پر مبنی ہے اور اس کا انطباق دونوں چیزوں پر ہے۔ الحاصل صورت میں اول مقدار اور مقدار والی چیز میں تساوی نکلی اور پھر اس حکم کے مطابق کہ مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے اس کے وسیلے سے دو مقدار والی چیزوں میں بھی تساوی نکل آئی یہ نہیں ہے کہ ہر ایک کی مقدار جدا ہے اور پھر کسی وجہ سے مطابقت

وجہ وحدت و عدم تعدد با وجود تعدد محل ہماں است
کہ بگفتہ انطباقی چناں کہ مذکور شد، وحدت ظاہر ہماں
باشد کہ بود. البتہ تعدد محل بالعرض آمدہ آں وحدت
ذاتی را کہ قابل زوال و انفصال نیست چناں
ہم آغوش گیرد کہ نور چراغ را وقتیکہ در سبوچہ نہادہ
آلایش سرپوشی گزارند ظلمت آں سبوچہ محیط باشد
بالجملہ وحدت مذکور زائل نشود کہ اوصاف ذاتیہ
بے زوال بود البتہ زیر پردۂ تعدد عرضی مستور
شود۔

الغرض در زمان و حرکت و مکان با ایں ہمہ تباین
کہ زیادہ ازاں چہ باشد انطباق است کہ مرا یا تساوی
و استواء باید خواند۔ ہمیں طور تباین ماہیت و تفاوت
جنسی جسم و روح از کجا تا بہ کجاست کہ نمی داند. با ایں
ہمہ روح را با جسم انطباقی است صریح چنانکہ
گویند ہر قدر کہ در روح قوی نہادہ اند ہماں قدر
در جسم بمقابلہ آنہا اعضاء نہادہ اند. غایۃ ما فی الباب
معلوم الوجود مجہول الکیفیت باشد۔ ہمچنیں نقوش را
با الفاظ و الفاظ را با معانی و معانی را با خارج
انطباق است متفق علیہ. چنانچہ نظر بہمیں انطباق
وضع کل، ایجاز و اطناب وغیرہ نام نہادند و دانند
یا ندانستند از تساوی خبر دادند

الحاصل اینجا نیز انطباق است یقینی مگر با دست
و پیمانہ نتواں پیمود و یکی را از جنس دیگر نباید گفت
چوں در مخلوقات خداوندی با وجود انطباق و تساوی

حاصل ہوئی ہے کیونکہ اتحاد کی مغایرت کی صورت میں
مطابقت کا حکم بیل اور اونٹ کے اتحاد کی طرح معدوم
ہے اور وحدت اور عدم تعدد کی وجہ باوجود محل کے کئی ہونے
کے یہی ہے کہ انطباقی تکثر میں جیسا کہ مذکور ہوا، ظاہری وحدت
ویسی ہی رہتی جیسی کہ تھی البتہ محل کا کئی ہونا عرض کے طور پر آگیا
اور اس نے اس ذاتی وحدت کو جو کہ زائل ہونے اور جدا ہونے
کے قابل نہیں ہے اس طرح اپنی آغوش میں لے لیا جیسا کہ چراغ
کی روشنی کو اس وقت جبکہ کسی وقت چھوٹی سی صراحی میں رکھ کر
اسکے اوپر کوئی ڈھکنا رکھدیں، تو اس صراحی کی تاریکی گھیر لیتی ہے
مختصر یہ کہ مذکورہ یکتائی زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ ذاتی اوصاف کو زوال
نہیں ہوتا ہے البتہ عرضی تعدد کے پردے کے نیچے چھپ جاتی ہے.
الغرض زمانے، حرکت اور مکان میں اس مغایرت کے
باوجود کہ اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہے تطابق ہے کہ اسکو تساوی
اور استواء سرایہ کہنا چاہیے۔ اسی طرح ماہیت اور جسم و روح
کی جنس کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی ماہیت کو پہونچنے
سے لیکر ثریا تک کون ہے جو نہیں جانتا۔ ان تمام کے باوجود روح
کو جسم کیساتھ صاف مطابقت ہے جیسا کہ کہتے ہیں جتنے کہ روح
میں قوتیں رکھی ہیں اسی قدر جسم میں ان کے مقابلے میں اعضاء رکھ
دیئے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ ان کا وجود معلوم ہے اور ان کی
کیفیت مجہول ہوتی ہے۔ اسی طرح نقوش الفاظ کے ساتھ اور الفاظ
کو معانی کے ساتھ اور معانی کا خارج کے ساتھ ایسا انطباق ہے
جس پر اتفاق ہے چنانچہ اسی مطابقت کے لئے اور نام نہ رکھتے
ہوئے ایجاز، اختصار اور اطناب وغیرہ طوالت نام رکھا
اور دانستہ یا نادانستہ انکی تساوی کے متعلق خبر دیدی۔
حاصل یہ ہے کہ یہاں پر بھی یقینی انطباق ہے لیکن ہاتھ
اور پیمانے کے ساتھ پیمائش نہیں کر سکتے اور ایک کو دوسرے کی
جنس سے نہیں کہنا چاہیئے کیونکہ خدا کی مخلوقات میں مطابقت اور

یکی با تجانس دیگر و بودن احکام و لوازم ذات یکی بر دیگر لازم نیست. حالاں کہ بوجہ اشتراک امکان بلکہ بسیاری دیگر از تنزلات آں احتمال افتد یکی مر احکام دیگر را قریب الوقوع و اقرب الی الفہم بود. خداوند کریم را بوجہ استواء عرش از قسم اجسام شمردن کہ بہاں گمان است کہ سر و دم و چشم و گوش را از علی بلندی یک دیگر نداند. باستماع ایں نظائر استبعادیکہ نسبت استواء بدل ارباب شک خلیدہ باشد بشرط انصاف انشاء اللہ بدر خواہد شد.

واینکہ وجہ استواء و علت آں و غرض ازاں چیست و باز کیفیت آں چگونہ باشد نہ در خور ادراک است و نہ متعلق بموضوع ایں اوراق۔ باایں ہمہ ما کیفیت استواء و تعلق روح خویش با بدن خود باایں طول مصاحبت و قرب مسلم ہیچ ندانیم. اندریں صورت ادراک کیفیت تعلق و استواء خداوند رحمن با عرش اعظم چہ تواں داشت آری ہر کراپردہ از چشم برخاست ہر چہ شنیدہ بود بچشم دید است. اما زیادہ ازیں کہ خداوند رحمن خود ازاں خبر داد و رسول پاکش فرمود او ہم نتواں گفت. استغفر اللہ چہ گفتم او را ایں قدر گفتن کی نصیب شود چہ انطباق الفاظ بر معانی در اخبار بقدر فہم مخبراں و علاج ایشاں بر وضع الفاظ و وجہ انطباق آں بداں و کیفیت انطباق باہمی آنہا و یا ادراک و انتزاع معانی ازہمگی حنہ باشد و پیدا است کہ ایں علم مخصوص بجناب علام الغیوب و علیم بکل شئی ہست یا پس ازاں برسول او صلی اللہ علیہ وسلم غرض نظر بایں سو نباید انداخت.

مساوات کے باوجود ایک کا دوسرے کے ساتھ ہم جنس ہونا اور ایک کے احکام اور لوازم ذات کا ایک کا دوسرے پر جاری ہونا لازم نہیں ہے حالانکہ امکان کے مشترک ہونے بلکہ بہت سارے دوسرے تنزلات کی وجہ سے ایک کے اندر دوسرے کے احکام کے ہونے کا احتمال وقوع کے قریب اور فہم کے قریب تھا خداوند تعالیٰ کو عرش پر استواء کی وجہ سے جسم کی قسموں میں سے شمار کرنا انہی لوگوں کا کام ہے جو کہ سر، دُم، آنکھ اور کان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا نہ جانتے ہوں۔ ان مثالوں کے غور سے سننے کے بعد وہ استبعاد جو کہ استواء کی نسبت شکی لوگوں کے دل میں کھٹک رہا ہوگا بشرط انصاف انشاء اللہ تعالیٰ باہر نکل گیا ہوگا۔

اور یہ بات کہ استواء کی وجہ اور اس کا سبب اور اس سے غرض کیا ہے اور پھر اس کی کیفیت کس طرح کی ہوگی نہ تو سمجھنے کے لائق ہے اور نہ ان اوراق کے موضوع سے تعلق ہے اس تمام کے باوجود استواء کی کیفیت اور اپنی روح کے اپنے بدن کے ساتھ تعلق کو اس لمبی مصاحبت اور تسلیم شدہ نزدیکی کے ساتھ ہم نہیں جانتے۔ اس صورت میں تعلق کی کیفیت اور رحمن کے عرش عظیم پر استواء کا ادراک کیسے کر سکتے ہیں ہاں جس کسی کی آنکھ سے پردہ اٹھ گیا اس نے جو کچھ سنا تھا آنکھ سے پالیا لیکن اس سے زیادہ کہ خداوند رحمن نے خود اس کے متعلق خبر دیدی اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا وہ بھی نہیں کہہ سکتا استغفر اللہ میں نے کیا کہہ دیا اس کو اتنا کہنا بھی کہاں نصیب ہو سکتا ہے کیونکہ الفاظ کی معانی پر مطابقت خبروں میں خبر دینے والوں کے فہم کے مطابق اور ان کی الفاظ کی بناوٹ پر اطلاع اور ان کے اس پر منطبق ہونے کی وجہ اور ان کے باہمی منطبق ہونے کی کیفیت اور پھر معانی کے نکالنے اور ان کی حد سے ادراک کرنے کا معاملہ ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ علم غیبوں کے جاننے والے اور ہر چیز کو جاننے والے اللہ کی بارگاہ کے ساتھ خاص ہے یا اس کے بعد اس کے رسول صلی اللہ

البتہ یک خلجانی دیگر است، اگر بیخ و بنیادش برکندہ شود زہی دولت۔ آں ایں است کہ استواء پس ازاں کہ علی در صلہ اش آرند معنی قعود و جلوس باشد۔ اندریں صورت اول بحث از تساوی و اقسام وے خاہ آں بجز باد پیمائی چہ باشد۔

دیگر آنکہ جلوس کہ از لوازم جسمیت است و تحیز را میخواہد ایں جا چگونہ راست آید۔ بغرض رفع ایں خلش نیز قلم فرسائی ضرور افتادہ۔

نظر بریں ایں ہیچمداں گذارش پیرا است کہ جلوس را یکی از جملہ معانی مشترک خیال میں واجب و ممکن باید دید وخط ثراں تا بہ گوش وچشم ناظراں ایں اوراق و سامعان ایں اقوال رسیدہ باشد۔ پس چناں کہ در وجود و علم و قدرت وغیرہ اوصاف مشترکہ کہ تبغ تی ایں اوصاف در ہر موطن ہر یکی بجدا اطمینان خود کردہ اند ایں جا نیز باید کرد و واجب را واجب و ممکن را ممکن، آں را مقدس و منزہ و ایں را آلودہ و ملوث باید داشت۔

دوم اینکہ اگر معنی جلوس و قعود نیز از استواء بشرط علی از کنایات ہماں استواء بمعنی تساوی است زیرا کہ قعود بہ چیزی مستلزم آنست کہ آنرا مقعد و مجلس باید گفت و پیدا است کہ مقعد و مجلس حقیقی ہماں قدر باشد کہ قعود بداں واقع شود۔ اندریں صورت قعود علی الکرسی یا التخت وغیرہ بمعنی قعود ہماں وقت باشد کہ زیادہ از مقعد و محل قعود نبود و اگر زیادہ باشد آں وقت کلام از سرحد حقیقت برآید و بہ خطہ مجاز داخل شود۔ ظاہر است کہ در صورت قعود حقیقی استواء لازم است۔

علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے۔ غرض اس طرف نظر نہیں کرنی چاہئے۔

البتہ ایک اور خلجان ہے اگر اسکی جڑ اور بنیاد اکھاڑ پھینکی جائے تو گویا بڑی بڑی دولت ہے وہ خلجان یہ ہے کہ استواء اس کے بعد کہ حرف علی اس کے صلہ میں لائیں قعود اور جلوس کے معنی میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں تساوی اور اقسام تساوی اور اس کے اطراف سے اول بحث کرنا وقت ضائع کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

دوسرے یہ بات ہے کہ بیٹھنا جسم کے لوازم میں سے ہے اور مکان کو چاہتا ہے۔ یہاں یہ بات کس طرح ٹھیک بیٹھتی ہے اس خلش کو دور کرنے کے لئے بھی قلم فرسائی ضروری پڑی۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے یہ ناچیز گذارش کرتا ہے کہ جلوس کو بھی واجب اور ممکن کے درمیان مشترک معنا میں سے سمجھنا چاہئے اور اسکی نظیر یں ان اوراق کو دیکھنے والوں اور ان اقوال کے سننے والوں کی آنکھوں اور کانوں تک پہنچ گئی ہوں گی، جیسا کہ وجود اور علم اور قدرت وغیرہ مشترکہ اوصاف میں آ چکی ہیں۔ ان اوصاف کی تنقیح کے ساتھ وجوب اور امکان کے مقام میں ایک جدا جگہ کے ساتھ اپنے اطمینان کو لیا ہے یہاں بھی کرنا چاہئے۔ اور واجب کو واجب اور ممکن کو ممکن، اس (یعنی اللہ تعالیٰ) کو مقدس اور پاک اور منزہ اور اس (یعنی ممکن) کو آلودہ اور لتھڑا ہوا سمجھنا چاہئے۔

دوسرے یہ کہ استواء سے بھی جلوس اور قعود (بیٹھنا) کے معنی کو اور اد لفظ علی کی شرط کے ساتھ اسی استواء بمعنی تساوی سے کنایوں میں سے ہے کیونکہ کسی چیز پر بیٹھنا اس بات کو لازم ہے کہ اس کو بیٹھنے کی جگہ کہنا چاہئے اور ظاہر ہے کہ حقیقی بیٹھنے کی جگہ اسی قدر ہوتی ہے جس پر بیٹھنا واقع ہوتا ہے اس صورت میں کرسی یا تخت وغیرہ پر بیٹھنا اپنے معنی میں اسی وقت ہوگا کہ جگہ اور مقام سے زیادہ بیٹھنا نہ ہو اور اگر جگہ سے زیادہ ہوگا تو اس وقت کلام حقیقت کی حد سے باہر نکل جائیگا اور مجاز کے احاطے میں آجائے گا اور ظاہر ہے کہ اصلی قعود کی صورت میں استواء

وایں ہم برکس وناکس داند کہ در کلام عقلاء خصوصاً در کلام ربانی تا مقدور نظر بر معانی حقیقیہ باید داشت. آری اگر دشوار افتد آں وقت بوسیلہ علاقہ فیما بین از معنی حقیقی بمعنی مجازی مناسب مقام انتقال باید کرد وہمیں است کہ متشابہات کلام اللہ وحدیث را اکابر دین بر معانی حقیقیہ داشتند واجازت ارادہ معانی مجازیہ ندادند، واینجا اگرچہ مجاز متعارف باشد ومجاز متعارف در کثرت استعمال ہمسنگ حقیقت بود لیکن تاہم مجاز مجاز است وحقیقت حقیقت. واگر از معنی اصلی منقول است از ہم رعایت معنی اصلی ضرور بود بالجملہ لحاظ تساوی بہر حال ضرور است.

اکنوں سخنی باید شنید کہ اہل فہم را انشاء اللہ بکار آید نسبتی کہ فیما بین الشیئین باشد اگر آں دو طرف او کہ منسوب الیہ ومنسوب باشند متحد النوع ہستند نسبت واقع فیما بین اوشاں نیز از نوع مناسب آنہا باشد وتشخص آں نسبت نیز از یک نوع. مگر غرض از تشخص آں است کہ توقی آں موجب تقطیع وقطع وبرید ہزلی شدہ باشد، واگر مختلف النوع باشند نسبت واقع فیما بین از جنس قریب مناسب منسوبین باشد اگر در جنس قریب شریک باشند وبعید باشد اگر در بعید باز تشخص کہ لازم اوست نیمہ ازیں طرف باشد ونیم ازاں چوں اتصال نیز کی از قسم باد است اگر بین الجسمین باشد نوع اتصال مناسب حال اجسام باشد وتشخص اگرچہ از ہر طرف آید زیرا کہ تعین نسبت وجود او منوط بوجود ہر دو است، اما از ہر طرف بیک نمی آید، واگر اتصال بین المتنین بود چناں نہ

ضروری ہے اور یہ بات بھی ہر کس وناکس جانتا ہے کہ عقلمندوں کے کلام میں بالخصوص کلام ربانی میں حتی الامکان حقیقی معانی پر نظر رکھنی چاہئیے۔ ہاں اگر دشوار ہو جائے تو اس وقت حقیقی درمیانی علاقوں کے وسیلہ سے معنی حقیقی سے مجازی معنی کی طرف مقام کے مناسب انتقال کرنا چاہئیے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید اور حدیث کی متشابہ چیزوں کو دین کے بڑے بڑے علماء نے حقیقی معنی پر رکھا ہے اور مجازی معنی کے ارادہ کرنے کی اجازت نہیں دی اور یہاں پر اگرچہ متعارف مجاز ہوتا ہے اور مجاز متعارف کثرت استعمال میں حقیقت کے برابر ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی مجاز مجاز ہے اور حقیقت حقیقت ہے اور اگر اصلی معنی سے منتقل کیا گیا ہے تو پھر بھی اصلی معنی کی رعایت ضروری ہوتی ہے۔ بالجملہ تساوی کا لحاظ ہر حال میں ضروری ہے۔

اب ایک بات سننی چاہئے کہ سمجھدار انسانوں کیلئے انشاء اللہ کام آئے گی۔ جو نسبت کہ دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے، اگر اس کی دو طرفیں کہ منسوب الیہ اور منسوب ہیں ایک ہی نوع کے ہوں تو ان کے درمیان واقع ہونے والی نسبت ان ہی کے مناسب نوع سے ہوگی اور اس نسبت کا تشخص بھی ایک نوع کا ہوگا مگر میری غرض تشخص سے یہ ہے کہ اس کا لاحق ہونا قطع قطع کرنے اور قطع وبرید کا موجب ہوا ہو اور اگر وہ منسوب اور منسوب الیہ مختلف النوع ہوں تو درمیان میں واقع ہونے والی نسبت منسوب الیہ اور منسوب کے مناسب جنس قریب سے ہوگی بشرطیکہ وہ جنس قریب میں شریک ہوں اور بعید جنس سے ہوگی اگر بعید میں شریک ہوں گے پھر وہ تشخص جو اس کو لازم ہے آدھا ایک منسوب کے لحاظ سے ہوگا اور آدھا دوسرے کے لحاظ سے چونکہ اتصال بھی نسبتوں ہی میں سے ایک نسبت ہے تو اگر وہ جسموں کے درمیان ہوگی تو ان کے اتصال کی نوعیت جسموں کے حال کے مناسب ہوگی اور وہ جو تشخص اگرچہ ہر طرف سے آئے کیونکہ نسبت کا

در ملزومات و لوازم آنها باشد ما بین اللازمین ملزوم
الواحد بود نوع اتصال مناسب حال آن
معانی بود و اگر ما بین المتباینین بود پس این
اتصال اگرچه اتفاقی بود مگر مناسب حال جنس
مشترک فیما بین منسوب و منسوب الیه باشد.
و از این تقریر هر که فهم ثاقب دارد فهمیده باشد که
سوای نقیضین هر دو امر که باشند اتصال در ان
ممکن است زیرا که وجود را از اتصال بوجود
انکار نباشد که از یک معدن اند. و همچنین عدم
را از اتصال بعدم ابا نبود که از یک جنس اند.

غرض حصص یک کلی همه در اصل متصل باشند
قسراً قاسر متفرق و پراگنده گردانید پس اگر قاسر
از میان برخیزد باز همان اتصال پدیدار آید.
نه بینی که نور آفتاب قبل افتراق آن در مواقع مختلفه
که بوجه حیلولت اشجار و دیوار ها صورت بندد همه یک
شی واحد متصل بود و همچو آفتاب آن نیز کره نورانی بود
مگر بوجه مذکور چه قدر تفرقه میان آمد که مپرس. لیکن
اگر باز اشجار و دیوار ها را از میان بردارند همان
اتصال باز رنگ ظهور رخ کشد. البته وجود چیزی
با عدم او که باهم متضاد و متناقض است آشتی ندارد.

چون این قدر مسلم شد می باید شنید که وجود همچو
دیگر کلیات چیز واحد است بقسر ارادهٔ ازلی حصص
او در مواقع مختلفه و مواطن متنوعه
پراگنده شد اگر آن قاسر از میان

تعین اور اسکا وجود دونوں کے وجود سے متعلق ہے لیکن ہر
طرف سے ایک ہی طریقہ آیگا اور اگر دو شی کے درمیان
اتصال ہو جیسا کہ ملزومات اور ان کے لوازم میں ہوتا ہے یا ایک
ہی ملزوم کے دو لازموں کے درمیان ہوتا ہے تو اس اتصال
کی نوعیت ان معانی کے حال کے مناسب ہوگی اور اگر دو متباین
کے درمیان میں ہو تو یہ اتصال اگرچہ اتفاقی ہوگا. مگر منسوب
اور منسوب الیہ کے درمیان جنس مشترک کی حالت کے مناسب ہوگا
اور اس تقریر سے اس شخص نے کہ روشن سمجھ رکھتا ہے سمجھ لیا
ہوگا کہ دو نقیضوں کے سوا جو دو امر بھی کہ ہونگے ان میں اتصال
ممکن ہے کیونکہ وجود کا وجود کیساتھ اتصال ہو جیسا انکار نہیں
ہوتا کیونکہ دونوں کی اصل ایک ہے اور اسی طرح عدم کو بھی عدم
کے ساتھ ملنے سے انکار نہیں ہوگا کیونکہ یہ بھی دونوں ایک جنس ہیں۔

غرض یہ ہے کہ ایک کلی کے حصے تمام کے تمام اصل میں
متصل ہوتے ہیں کسی حائل ہونے والے نے درمیان میں حائل
ہو کر پراگندہ کر دیا پس اگر حائل درمیان سے ہٹ جائیگا تو
پھر وہی ملاپ ظاہر ہو جائیگا کیا تم نہیں دیکھتے کہ آفتاب کا نور
مختلف مواقع میں اس کے متفرق ہونے سے پہلے کہ درخت اور
دیواروں کے حائل ہونے کی وجہ سے صورت اختیار کر لیتا ہے تمام
ایک ہی متصل چیز ہوتا ہے اور سورج کی طرح وہ بھی نورانی کرہ ہوتا
ہے مگر مذکورہ وجہ سے کس قدر درمیان میں تفرقہ پڑ گیا کہ پوچھو نہیں
لیکن اگر پھر درختوں اور دیواروں کو درمیان سے نکالدیں تو نور
میں پھر وہی اتصال پہلے پر ظاہر ہوگا البتہ کسی چیز کا وجود اسکے عدم
کیساتھ جو کہ وہی تناقض کا خلاصہ ہے صلح کر نہیں جاسکتا۔

جب اس قدر مان لیا گیا تو پھر سننا چاہئے کہ وجود
دوسری کلیات کی طرح واحد ہے البتہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے حائل
ہو جانے سے اس کے حصے مختلف جگہوں اور متعدد مواقع میں پراگندہ
ہو گئے اگر وہ درمیان سے اٹھ جائیگا تو وہ حصے جو کہ اصل میں متصل

برخیزد آں حصص کہ اول متصل بودند باز متصل شوند۔ و اگر قاسر مذکور یک حصہ را از جای کشیدہ بحصہ دیگر کہ از و دور تر بود گرہ بندد ہمچو اجزاء آب روان کہ متصل کہ نزدیک اناں دور شود و دور نزدیک، تقسیم قبول پذیرد۔ و ظاہر است کہ روانگی و تموج نیز یکے از شیون وجودی است کہ وجود مطلق در آغوش دارد و اینکہ از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق خبر یافتہ منافی ایں نیست۔

غرض ازیں قول آں است کہ وجود مطلق در مرتبہ ذات از ہر قیدیکہ باشد معری است۔ نہ ایں کہ کلیت و جزئیت عارض حال او نیز نتوانند شد۔ حاشا و کلا۔ کس نمی داند کہ کلیت و جزئیت نیز از اقسامات وجودی ست۔ ہمیں است کہ وجود بہ ثبوت ایں اوصاف بکار آمد۔

بالجملہ وجود را بوجود خاصی نسبت و خصوصا وجود واجب و ممکن کہ یکے را با دیگر تجلی ہمیں اتصال باشد اگر ممکن از واجب رابطہ اتصال شکند وجود حق ہمچو نور آئینہ کہ روئے او از آفتاب بگردانند و لیکن نورش را از چہرہ اش بکشند قدم بعدم نہد۔ نظر بریں اتصال تجلی رحمانی بعرش عظیم بلکہ با ہر موجود ممکن۔ اگر کلام باشد در تساوی و عدم تساوی باشد۔ مگر ہر چند تحمل تساوی عرش مجید با تجلی مذکورہ دشوار است۔ چہ سوای ایں قیدہ کہ تجلی گویند و دیگر قیود لازم ایں قیدہ جمیعہ اطلاق و لا انتہائی است در تجلی گفتن خطا است۔ تجلی، عکس چیزی را با وجود فرق اصل و عکس و لوازم آں ہمہ نیز اتحادیات۔ چنانچہ چنیں بہ ثبوت رسید و ظاہر است کہ عرش مجید با ایں ہمہ عظمت و کرامت متناہی و محدود و مخلص موجود است۔ با تساوی تجلی مذکور او را چہ کار۔ لیکن ہر کہ

حصے پھر متصل ہو جائیں گے اور اگر مذکورہ حائل ایک حصے کو ایک جگہ سے کھینچ کر دوسرے حصے کی طرف کہ اس سے زیادہ دور ہو جوڑ دے تو جاری اور بہنے والے پانی کے اجزا کی طرح کہ اس کا نزدیک حصہ دور ہو جاتا ہے اور دور کا حصہ نزدیک ہو کر مل جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ روانی اور تموج بھی ایک وجودی شانوں میں سے ہے کہ وہ شان مطلق وجود کو آغوش میں رکھتی ہے اور یہ بات کہ وجود مطلق کے کلی اور جزئی نہ ہونے کی تم نے خبر پائی ہے اس بات کے منافی نہیں ہے۔

اس قول سے غرض یہ ہے کہ وجود مطلق ذات کے مرتبے میں ہر قید سے جو کہ ہو سکتی ہے آزاد ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کلیت اور جزئیت اس کی حالت کو عارض بھی نہیں ہو سکتی۔ ہرگز نہیں۔ کون نہیں جانتا کہ کلیت اور جزئیت بھی وجود کے اقسامات میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وجود ان اوصاف کے ثبوت کیلئے ضروری ہوا۔

مختصر یہ کہ وجود کو وجود کے ساتھ کوئی خاص نسبت خاص طور پر واجب اور ممکن کا وجود کہ ایک دوسرے کے ساتھ ایسی ملاپ کی اتصال رکھتا ہے۔ اگر ممکن واجب سے اتصال کا تعلق توڑ دے تو اس کا وجود آئینے کے نور کی مانند کہ اگر آئینے کے چہرے کو آفتاب کی طرف سے الٹا کر دیں اور اس کے نور کی بساط کو اس کے چہرے سے کھینچ لیں تو ممکن کا وجود معدوم ہو جائے گا۔ اس بنا پر رحمانی تجلی کا ملاپ عرش عظیم بلکہ ہر موجود کے ساتھ ممکن ہے۔ اگر کلام ہو گا تو تساوی اور عدم تساوی میں ہو گا۔ مگر تجلی مذکورہ کے ساتھ عرش مجید کا مذکورہ عرش مجید کے مساوی ہونے کا تحمل ہر چند کہ دشوار ہے کیونکہ اس قید کے سوا کہ اس کو تجلی کہیں اس قید کیلئے دوسری لازمی قیود وہ یا ہمہ جو اطلاق اور لا انتہائی میں ہو تو تجلی کہنا ہی غلط ہے۔ کسی چیز کے عکس اور تجلی کو اس چیز کے تمام لوازم سے متحد ہونا ہے۔ جیسا کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے اور ظاہر ہے کہ عرش عظیم اپنی

ایں قسم میدانند کہ مدوجالس را با مقعد مجلس تساوی من وجہ باشد نہ بجمیع الوجوہ اعنی اطراف و سطح متصل او بمجلس کہ ہم سطح باشد با آں مجلس اعنی آں سطح مساوی است نہ اینکہ جملہ اطراف و سطوح جسم جالس با سطح مجلس مساوی باشند فتساہ الشیء ر تساوی مقید و محدود من وجہ و غیر مقید من وجہ با مقید بجمیع الوجوہ ہم تامل تحریر کرد.

اگر مثال مطلوب است باید شنید کہ:

تمام عظمت اور کرامت کے باوجود ایک حد تک محدود وہ شخص ہوتا ہے تجلی مذکورہ کی تساوی کے ساتھ اس کو کوئی تعلق نہیں بلکہ جو شخص ان تعبیرات سے شناسا ہے کہ تکاور جالس کا بیٹھنے والا کا مقعد اور مجلس بیٹھنے کی جگہ کے ساتھ کسی ایک وجہ تساوی ہوتی ہے نہ کہ تمام وجوہ سے یعنی بیٹھنے والے جسم سے ملی ہوئی سطح اور طرف جو بیٹھنے کی جگہ کے ہم سطح ہو یہ سطح مساوی ہے یہ نہیں کہ اس جسم کے ساتھ یعنی اس سطح کے ساتھ کہ بیٹھنے والے کے جسم کی تمام سطحیں اور جانبیں بیٹھنے کی جگہ کی سطح کے مساوی ہوں تو انشاء اللہ یہ بات سمجھنے والا شخص من وجہ محدود اور مقید اور من وجہ غیر مقید کی بجمیع الوجوہ مقید کے ساتھ تساوی کی نسبت میں بھی تامل نہ کرے گا اگر تمہیں مثال درکار ہے تو سن لو کہ:

مثال دائرہ از ہر طرف مقید و محدود باشد لیکن سطح خارج از محیطش اگر بہر جانب الی غیر النہایت ممتد آں بہ حیثیت مجموعی چو حلقہ بر آں دائرہ باشد و ظاہر آں دائرہ با باطن آں حلقہ مساوی باشد و در عرف بعض اوقات گویند کہ ایں حلقہ باایں دائرہ برابر است. پس ہمیں طور اگر تجلی رحمانی را کہ من وجہ مقید است و بوجہ باقیہ مطلق با عرش مجید نسبت انطباق و اتصال بطور مذکور و تساوی باد باشد چہ محال است۔ مرجع ایں تساوی و تقیدِ جہت تقید او بجہتی از جہات عرش اعظم خواہد بود نہ اینکہ از طرف لاتناہی و اطلاق با فنا ایں ہما بجہت العرش مس و جلوس و تساوی کہ از لفظ استویٰ بفہم می آید۔

آری بہت بایں طور است کہ گفتیم نہ بطوریکہ یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا وکلا۔ و اگر مس و اتصال و جلوس نیست وجہ عجب کہ بنا شد زیرا کہ ایں لفظ بہر او موضوع نیست در بعض مواضع مجازاً لازم آید۔ ما را در اثبات او

مثال دائرہ ہر طرف سے مقید اور محدود ہوتا ہے لیکن اگر اس دائرے کے احاطے سے باہر کی سطح کو ذکر ہر جانب سے بے انتہا کھینچتے چلے جائیں تو وہ ساری بیرونی سطح مجموعی حیثیت سے اس دائرے پر ایک حلقہ جیسا بے شکل ہوگا اور اس دائرے کی بیرونی سطح مجموعی حیثیت سے اس حلقے کے اندرونی خط کے ساتھ برابر ہوگی اور عرف میں بعض اوقات یوں کہہ دیتے کہ یہ حلقہ اس دائرے کے برابر ہوگیا پس اسی طرح رحمانی کی تجلی کو جو ایک وجہ سے مقید اور باقی وجوہ سے مطلق ہے عرش مجید کے ساتھ مذکورہ طریقے پر انطباق اور اتصال اور تساوی کی نسبت ہو جائے تو کیا محال ہے۔ کیونکہ اس تساوی کا مرجع عرش اعظم کی جہات میں سے کسی ایک جہت کے ساتھ اس تجلی کی جہت مقید کا مساوی ہونا ہے نہ کہ عرف کو نہ یہ کہ وہ تناہی اور اطلاق کی طرف سے بھی تناہی کے برابر ہوگیا۔ غرض یہ کہ مس کرنا اور بیٹھنا اور تساوی جو کہ لفظ استویٰ سے سمجھی آتی ہیں اگر ہیں تو اس طرح پر ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس طرح پر نہیں جیسی کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھ ہوتی ہے ہرگز نہیں اور اگر

لہ دائرہ کے اندر کی شکل جو ایک ... کی ہو وضع ہے۔ مترجم

لہ بیرونی ... کہ یہ اس طرح ہوگی۔ مترجم

اسوار نیست۔ البتہ مفہوم استوا و تساوی ما از دست دادن خیلی بر دل گراں است کہ ایں مفہوم اصلی لفظ قرآن است۔ البتہ تصحیح استوا و مثال می باید کرد و فوقیت را ملحوظ باید داشت۔ لیکن پس از استماع مثال دائرہ و حلقہ بالا، بتقراۃ مثالش ہر کس را سہل باشد۔ با ایں ہمہ تغیر مناسب ایں بیچارہ را خود غرض پرداز است۔

اگر مخروطی ناقص را یعنی سر بریدہ را کہ دائرہ راس او مساوی دائرہ دیگر باشد و از جانب قاعدہ غیر متناہی بود سر نگوں بالاء آں دائرہ قدری فاصلہ گذاشتہ معلق تصور کنند باوجود بقاء لاتناہی انطباق و تساوی و فوقیت و انفصال بدست آید لیکن حق سبحانہ است کہ معنی عربی استوا سی و جلوس منزہ از کیف و کم و چون و چرا مراد گیرند و تقریر بالا گذاشت، اطمینان خود نمایند و اوہام فاسدہ را از دل دور اندازند۔

چوں ایں قدر بعون اللہ تعالیٰ بدل نشست سخن دور افتادہ را می گیریم

جائے اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی می فرمودہ اند جہائے اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ می فرمایند۔ موضوع

میں اتصال اور جلوس نہیں ہے اور کیا عجب ترجمہ ہو کیونکہ لفظ اس کے بیٹھنے کے معنی نہیں کیا گیا ہے بلکہ بعض مواقع میں مجازی طور پر لازم آجاتا ہے تو ہمیں اس کے ثابت کرنے پر اصرار نہیں ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ استوا اور تساوی کے مفہوم کو ہاتھ سے جانے دینا دل پر بہت شاق ہے کیونکہ لفظ قرآنی (استویٰ)[1] کا یہی اصلی مفہوم ہے۔ البتہ استوا کی ٹھیک مثال دیکر وضاحت چاہیئے اور فوقیت مدنظر رکھنی چاہیئے لیکن دائرے اور حلقہ بالا کی مثال کے سننے کے بعد اسکی کوئی اور مثال کا پیش کرنا ہر شخص کیلئے سہل ہوگا۔ اس کے باوجود مثال میں مناسب تبدیلی کے ساتھ یہ ناچیز بیان کرتا ہے۔

اگر ناقص مخروط[2] کو جس کا سر کٹا ہوا ہو جس کے راس کا دائرہ ایک دوسرے دائرے کے مساوی ہو اور قاعدے کی طرف سے غیر متناہی ہو الٹا جائے اس کا سر نیچا کر کے اس دائرے سے اوپر تھوڑا فاصلہ چھوڑ کر معلق تصور کریں تو لاتناہی ہونے کے باوجود انطباق، تساوی اور فوقیت اور انفصال سب حاصل ہو جائیگا لیکن حق بات وہی ہے کہ استوا کے عربی معنی مراد لیں یعنی ایسا قعود اور جلوس جو کیف و کم اور چون و چرا سے منزہ ہو اور مذکورہ تقریر سے اپنا اطمینان کریں اور فاسد خیالات کو دل سے نکال دیں۔

جب اتنا کچھ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دل میں بیٹھ گیا تو جو مضمون سے دور جا پڑے تھے اسکی طرف چلتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کسی جگہ تو اللہ تعالیٰ نے اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی فرمایا ہے اور ایک جگہ قرآن کریم میں اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ فرماتے ہیں۔ موضوع

---

[1] ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یا اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی میں موجود ہے۔ مترجم

[2] مخروط کی شکل وہ کہلاتی ہے جو اوپر سے پتلی اور نیچے سے موٹی ہو جیسے گاجر کی شکل۔ مترجم

[3] منطق کی اصطلاح میں موضوع اور محمول دو حصے رکھتے ہیں جو قضیہ میں مبتدا اور خبر کہلاتے ہیں۔ مثلاً اَلشَّمْسُ طَالِعَۃٌ میں الشمس مبتدا ہے اور طالعۃ خبر ہے۔ سو یہی الشمس کو موضوع اور طالعۃ کو محمول کہا جاتا ہے۔ پس یہاں اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی میں الرحمٰن اور اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ میں اللہ موضوع ہے اور عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی اور بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ محمول ہیں۔ [4] قاعدہ وہ خط ہے جس پر شکل ہو سامنے قائم ہو۔ مترجم

هر دو قضیه واحد است مگر محمول یکے با محمول ثانی ربط تضاد دارد. و این قضیه یعنی اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى را اصل قرار دهند و در

وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ

تاویل کنند و بعض برعکس روند و چه عجب که بعض تفاوت کنند و رحمٰن که یکی اسم ذات است و دیگر اسم صفت رفع تضاد کرده باشند. تحقیق این است که همه بیهوده اند. کلام ربانی هرگز متناقض و متضاد نبوده. مگر فهم از [illegible] نمی‌آید. در خور فهم خود این [illegible] حرف بماز است اگر راست آید از آن [illegible] و تعالی ست سبحانه انه لا علم لنا الا ما علمتنا و اگر غلط باشد کار او زبون [illegible] باشد.

اول عرض کرده شد که تجلی اعظم هم از قلب نفس رحمانی است تمثال ذات بحت است و هم خود نفس رحمانی [illegible] صادر اول و وجود منبسط گفته ام تجلی ذات بحت است و هم عرض کرده شد که از اختلاف تجلیات فرق مواطن پیدا شود نه فرق موطن. و از تعدد عکوس تعدد مظاهر بظهور آید نه تعدد ظاهر. درین صورت الله تعالی هم بر عرش باشد و هم محیط بجمله اشیاء. اول باحاطه ذاتی اشاره کرده شد بایں همه احاطه صادر اول حقائق ممکنه و موجودات امکانی ما از معروضات سابقه واضح پیوست و استواء رحمانی بر عرش عظیم قدرے حل

دونوں قضیوں[1] کا ایک ہی ہے لیکن ایک قضیے کا محمول دوسرے قضیہ کے محمول کیساتھ تضاد کا علاقہ رکھتا ہے اور اسی تضاد کے پیش نظر بعض علماء اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى کو اصل قرار دیتے ہیں اور

وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ

کی تاویل کرتے ہیں اور بعض علماء اس کے برعکس[2] کہتے ہیں اور کیا عجیب ہے کہ بعض علماء نے اللہ[3] اور رحمٰن کے دو ناموں کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے جن میں ایک اصلی نام یعنی اللہ اور دوسرا صفاتی نام یعنی رحمٰن ہے تضاد کو اٹھا دیا ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ تضاد کہہ کر سبھی نے بیکار باتیں کی ہیں۔ کیونکہ کلام ربانی ہرگز متناقض اور متضاد نہیں ہے مگر سمجھ کہاں سے آئے۔ ہاں اپنی سمجھ کے مطابق چنانچہ جس کتاب [illegible] اگر ٹھیک ثابت ہو تو اس خدا تعالیٰ کی طرف سے ہے وہ پاک ہے۔ بیشک ہمیں علم نہیں مگر اتنا جتنا ہمیں سکھا دیا۔ اور اگر غلط ہو تو کام اس [illegible] زبوں پریشان خاطر [illegible]

پہلے عرض کیا گیا کہ تجلی اعظم نیز نفس رحمانی کے قلب ہے ذات بحت کا عکس ہے۔ اور نیز خود نفس رحمانی جس کو میں نے صادر اول اور وجود منبسط کہا ہے وہ خود بھی ذات بحت کی تجلی ہے۔ اور یہ بھی عرض کر دیا گیا کہ تجلیات کے اختلاف سے مواطن کا فرق پیدا ہوتا ہے نہ کہ موطن کا فرق۔ اور عکسوں کے کئی ہونے سے مظاہر کا کئی ہونا ظہور میں آتا ہے نہ کہ ظاہر کا تعدد۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ عرش پر بھی ہوا اور تمام اشیاء کو محیط بھی ہوا (درست ہے)۔ اول ذاتی احاطے کی طرف اشارہ کر دیا گیا۔ ان سب کے باوجود صادر اول کا ممکنہ حقائق اور امکانی موجودات کو احاطے میں لے لینا سابقہ بیانات سے واضح ہو گیا اور عرش عظیم پر رحمانی استواء کچھ

---

[1] قضیہ جو موضوع اور محمول کا [illegible] منطقی اصطلاح ہے [illegible] اس کو قضیہ کہتے ہیں [illegible] قاسم صاحب کی مراد [illegible] دونوں [illegible] مترجم۔ [2] یعنی وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ کو اصل قرار دیتے ہیں اور اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى کی تاویل کرتے ہیں۔ مترجم

[3] [illegible] مترجم

نشست وقعدے وگر بنام خدای نشانم۔
روح را با ہم تعلق خاص است با دماغ و بجسم محیط است
جملہ اطراف و جوانب بدن را از لحاظ ایں امر کہ حیات
جسم با سرش است و ہر صفتے وجنبی را صادر می باید از طرف
موصوف بالذات۔ کیفیت احاطہ روحانی بنسبت جسم
بوضوح پیوست اندریں صورت آں تعلق خاص کہ بنسبت
دماغ و دل یا ہر عضو کہ گویند مسلم است حصہ متعدد
باشد نہ مصادرہ زیرا کہ یک شی را عموم و خصوص تعلق متعلو
نیست۔ چہ خصوص نفی تعلق بسوا مخصوص سے خواہد۔ و
عموم وجود تعلق بما سوا را خواستگار۔

الغرض چنانکہ ایں جا نسبت روح را استواء بہ دماغ …
است و صادر را، حاجت نیست بجسم … تجلی اعظم را استواء
بر دماغ عالم باشد کہ عرش عظیم است و چنانکہ حقیقت
کعبہ باید گفت تعلق خاص۔ باقی ماند منزل ربانی بر آسمان
دنیا پس از استماع مقدمات ممہدہ و معروضات سابقہ
آں قابل تامل نماند۔ زیرا کہ شی واحد را در مظاہر فوق و
تحت و یمین و یسار وغیرہ مواطن متعددہ تجلی ممکن است
و باعتبار اختلاف مظاہر و مرایا تجلیات صاعد و
نازل و مستوی الیہ گفتن روا باشد لہذا اصل متجلی بہر حال
بیک حال باشد و جود او از اں جا کہ تجلی او … کردہ
شدہ متعین باشد ایں ہمہ احکام بجانب او منسوب
شدند غرض از نزول او تعالیٰ بر آسمان دنیا استواء و
عرش و احاطہ کل شی کہ بہر او تعالیٰ مسلم شدہ باطل نشود و
آں منزل رفیعہ کہ از لفظ ایں متوہم شد بایں ظرفیت کہ از

تو دل ہی پاشیدگیات اور عضلات تمام یکجا اور دل نشین کرتا ہوں۔
دیکھو روح کا دماغ سے بھی ایک خاص تعلق ہے اور وہ
بدن کے تمام اطراف و جوانب کو محیط بھی ہے پس اس امر کا لحاظ
کرتے ہوئے کہ جسم کی زندگی اس سے ہے اور ہر وصفی صفت کے لئے
موصوف بالذات کی طرف سے ایک صادر چاہئے تو روح کی
بنسبت روحانی احاطے کی کیفیت واضح ہو گئی۔ اس صورت میں وہ
خاص تعلق جو کہ دل و دماغ یا ہر عضو کے متعلق بھی کہیں مسلم ہے
کروہ مصادرہ کا حصہ ہو گا نہ کہ مصادرہ کا۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے لئے
تعلق کا عموم اور خصوص تصور میں نہیں آ سکتا کیونکہ خصوص خصوص
کے سوا تعلق کی نفی چاہتا ہے اور عموم ماسوا کے ساتھ تعلق ہونا
چاہتا ہے۔

الغرض جیسا کہ اس جگہ اصل روح کو دماغ پر استواء حاصل
ہے اور صادر کو تمام بدن پر احاطہ حاصل اسی طرح تجلی اعظم ذات کی
تجلی کو عالم کے دماغ پر استواء حاصل ہے جو کہ عرش عظیم ہے اور
… جس کو حقیقت کعبہ کہنا چاہئے خاص تعلق ہے
رہا نزول ربانی آسمان دنیا پر تو … ممہدہ اور معروضات سابقہ
بیانات کو غور سے سننے کے بعد وہ واضح ہو جاتا ہے کہ سوال بیکار کی
جس میں … کیونکہ ایک ہی چیز کے لئے اوپر نیچے
دائیں بائیں وغیرہ مظاہر میں مختلف مقامات پر تجلی ممکن ہے
اور مظاہر اور … کے اعتبار سے تجلیات کو اوپر
چڑھنے والی اور نیچے اترنے والی اور مستوی الیہ کہا جا سکتا ہوگا
لیکن اصل تجلی کرنے والی چیز (یعنی اللہ تعالیٰ) ہر حال میں ایک ہی
حالت پر ہوگی جس پر کہ وہ تھی اور چونکہ تجلیاں طور پر کہ … کیا گیا
تجلی کا متعین ہوگی یہ سب احکام اسی کی طرف منسوب ہوتے۔ غرض
خدا تعالیٰ کے آسمان دنیا پر نازل ہونے سے استواء عرش اور احاطہ کل شی

؎ صاعد و نازل و مستوی و جہت فوق اور یمین و یسار وغیرہ مترجم

واحاطه متوهم گردید متصادم نگردد. والله تعالیٰ اعلم واتم واحکم.

چوں از ضروریات متعلقه مضمون حدیث که انشاء الله برای ایمان جمله متشابهات بشرط فهم کافی باشد فراغت یافته، وقت آنست که بشرح الفاظ باقیه حدیث مسبوق الذکر اشاره کنم. در لفظ

ماتحته هواء وما فوقه هواء

دو احتمال است.

یکی آنکه ما نافیه باشد. اندریں صورت هیچ حاجت خامه فرسائی نیست. چه خلاصه کلام این وقت این باشد که این عماء یعنی سحاب مثل ابر مشهور و معروف زیر هواء و بر هواء نیست و نه در تحرک خود از محلی بمحلی محتاج او. و ظاهر است که این امر به است ظاهر الصحت کسی نمی دانم که بجهت صادر اول دریں باره تامل کند این هواء این عالم را تا بآں درگاه عالی رسائی کجا. تحرک و تموج او بذات خود است. اگر فیضی از و بباشیتی میرسد خود بحرک او می خیزد و دریں باره آفتاب و جنبش او ما کرد زمین است مثلاً بهر مثال پیش نظر باید آورد.

کہ یہ حالت حق تعالیٰ کے لئے مسلم ہے باطل نہیں ہوتا اور وہ ظرفیت جو کہ زمین و آسمان کے مغالطے سے توہم ہوتی اس ظرفیت کے ساتھ جو کہ احاطے سے توہم ہوئی متصادم نہیں ہوتی۔ واللہ تعالیٰ اعلم واتم واحکم۔

جب مضمون حدیث سے متعلقہ ضروریات جو کہ انشاء اللہ تمام متشابہات پر ایمان لانے کیلئے بشرط فہم کافی ہیں سے فراغت پاکر وہ وقت آپہنچا ہے کہ حدیث مذکورہ سابق کے باقی الفاظ کی شرح کی طرف اشارہ کروں۔

ماتحته هواء وما فوقه هواء

کے لفظوں میں دو احتمال ہیں:

۱- ایک تو یہ ہے کہ ما نافیہ ہو اس صورت میں تو قلم گھسنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ کلام کا خلاصہ اس صورت میں یہ ہوگا کہ یہ عماء یعنی بادل مشہور و معروف ابر کی طرح ہوا کے نیچے اور ہوا کے اوپر نہیں ہے اور نہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو اپنی حرکت میں اس ہوا کا محتاج ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات صحت مضمون کے لئے بالکل ظاہر ہے میں کسی کے متعلق بھی یہ نہیں جانتا کہ صادر اول وغیرہ کے متعلق اس بارے میں ذرا بھی تامل کرے گا (کیونکہ) اس دنیا کی ہوا کی اس بارگاہ عالی تک رسائی کہاں اس ابر کی حرکت اور تموج بذات خود ہے اگر اس ابر کا کوئی فیض کسی حیثیت کو پہنچتا ہے تو خود اس جیسا ابر کی حرکت سے پہنچتا ہے اور اس بارے میں آفتاب اور اس کے فیض کو جو کہ دھوپ کہلاتی ہے مثال کے طور پر پیش نظر رکھنا چاہیے۔

۲- دیگر که ما دریں دو جمله موصوله شده بظاهر همیں حق می نماید چه وقت تحمل نفی پس از ما نافیه کلام کرانند نه ما. مگر آنکه این هم روا باشد اندریں صورت شرح این هواء می باید شنید.

هواء که بمعنی خالی آید. چنانچه از قوله تعالیٰ

۲- اور اگر ما تحته هواء وما فوقه هواء کے دونوں جملوں میں ما موصولہ ہو تو بظاہر یہی درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ حرف نفی کو کرانے کا استحقاق ہی ما نافیہ کے بعد لفظ [illegible] ما کر کر [illegible] اگر اس طرح بھی درست ہو تو اس صورت میں ما کو موصولہ مانا جائے تو پھر ہوا کی تفصیل بھی سننی چاہئے۔

ہوا کے معنی کبھی خالی کے بھی آتے ہیں جیسا اللہ تعالیٰ

وَاَقْرَبُ تَهُمْ هُوَاهُ

همیں معنی مراد داشته اند۔ و هرچه مراد داشته اند یکجا است۔ چه بود۔ بچشم نظر نیاید و دیدار صاحب موطن او خالی ماند۔ انبیاء صورت حاصل این ارشاد و معانی هم

اَنْتَ الْاَوَّلُ فَلَیْسَ قَبْلَكَ شَیْءٌ
وَاَنْتَ الْاٰخِرُ فَلَیْسَ بَعْدَكَ شَیْءٌ

در نفی غیر برابر باشند و در افاده این معنی مرادف

كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ یَكُنْ مَعَهٗ شَیْءٌ

بوند۔

و گاہی ہوا بر ہوا معروف اطلاق کنند و بزعم احقر این معنی هم مراد ما در این کلام مساغ است مگر آن۔ مقصود را پیشتر پیش نظر باید کشید که

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتاب دیگر است

غرض حقائق مشترکه عالم وجوب و امکان بیک نسق نباشند۔ ہوا و آں عالم را که آں عالم از شوائب امکان که ہوا این عالم را انبار آنگیز است مقدس و منزه باید فهمید۔ آری اصل غرض را که آں حقائق موضوع در آں باشند قدر مشترک باید داشت

نظر برین چوں نگریم غرض اصلی را مشترک در ہوا این عالم و اراده و محبت و غضب و غیره محرکات و مصادر افعال خداوندی یافتیم۔

مرادم ازیں غرض این است که هر فعل را از محرکات اراده ناگزیر است و محرکات افعال همیں اخلاق و امثال آں باشند که اجمال آں قوت عملیه باید گفت و اولین فصل که از درگاه صادر باید همیں اعطاء وجود باشد که مفادش تعلق مصادر اول بماهیت ممکنی بود۔ اندریں صورت این

کے قول وَاَقْرَبُ تَهُمْ هُوَاهُ

سے یہی خاص سے معنی مراد لئے ہیں اور جو کچھ بھی مراد لئے ہیں وہ مشترک ہی کیونکہ ہوا آنکھ سے دکھائی نہیں دیتی اس لئے اس ہوا کا مقام خالی معلوم ہوتا ہے اس صورت میں اس فرمانے کا ماحاصل اور حسب ذیل مضمون کا مفاد

اَنْتَ الْاَوَّلُ فَلَیْسَ قَبْلَكَ شَیْءٌ
وَاَنْتَ الْاٰخِرُ فَلَیْسَ بَعْدَكَ شَیْءٌ

غیر کی نفی میں برابر ہیں اور افادہ کے اعتبار سے یہ معنی

كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ یَكُنْ مَعَهٗ شَیْءٌ

کے مرادف ہونگے۔

اور کبھی ہوا کا معروف ہوا پر اطلاق کرتے ہیں اور احقر کے خیال میں اس معنی کی بھی کلام میں گنجائش ہے لیکن اس معنی کو تقید کرنے میں اس مقصد کو پہلے پیش نظر لانا چاہیئے کہ

غیب کا بادل اور پانی اور ہی ہوتا ہے
اور اس کا آسمان اور آفتاب اور ہی ہے

غرض وجوب اور امکان کے عالم کی مشترکہ حقیقتوں کی غرض یکساں نہیں ہوتی۔ اس عالم کی ہوا کو اس عالم کی مانند عالم امکان کی آلودگیوں سے جو اس عالم کی ہوا کے لئے ضروری ہیں پاک اور منزہ سمجھنا چاہیئے ہاں اصل غرض کو کہ اس کے لئے وہ حقائق موضوع ہیں قدر مشترک رکھنا چاہیئے۔

اس کو پیش نظر جب ہم نے نگاہ ڈالی تو اصل غرض کو اس عالم کی ہوا میں اور خداوندی افعال کے مصادر و محرکات ارادہ محبت اور غضب وغیرہ میں مشترک پایا۔

میرا مطلب اس اصل غرض سے یہ ہے کہ ہر فعل کے لئے کسی نہ کسی ارادے کے محرکات کا ہونا ضروری ہے اور افعال کو حرکت میں لانے والے یہی اخلاق وغیرہ جیسی چیزیں ہوتی ہیں کہ اجمالاً اس کو قوت عملیہ کہنا چاہیئے اور سب سے پہلا فعل جو اس بارگاہ خداوندی سے صادر ہونا ہے وہ یہی وجود کا عطا کرنا ہے کہ اس کا ماحاصل ممکن کی حقیقت

حرکات را با صادر اول همان نسبت باشد که بود باد با ابر
چنانکه اجتماع ابر و تفرق آن منوط بتحریک هوا است. همین
طور انضمام صادر اول بما بعض یا انفصال آن و توجه
آن از یک طرف بطرف دیگر از همانا میشد اجتماع بعض
اجزاء با بعض و افتراق بعض از بعض باشد منوط بقوت
عملیه است و پیدا است که ماهی و رئیس این حرکات بر
اراده باشد چنانچه بدیهی است پس بموجب حب و اراده
که مبدا و منشاء آن شوق است که سایه افتراق و اجتماع
گردیده اینجا بمنزله هواء حامل ابر باشد و شاید همین است
که حب را شوق گویند و اراده که ماخذ او شوق است
با مراد و اتحاد و مزاج داده و نیز همین سبب نوبامانده
شد که مرد منشاء او حب باشد

الغرض هواء آن عالم اگر حب بقای ابر ای است و ظاهر
است که از حب گرفته تا اراده همه از صفات انضمامیه وجود
اند که از هر طرف او جلوه ظهور دارند. اندرین صورت
این ارشاد که

ما تحته هواء و ما فوقه هواء

اشاره باحاطه از هر طرف باشد و تشبیه بهوا که زیر و
بالاء ابر باشد درست آید.

باقی ماند اینکه اول جمله صفات را اعتباریات گفته
و اینجا بانضمام قائل شده ازین تهافت لازم آمد اعتبار
اتصال و ابعد برهم شده.

خلش | بارے ازین چه کم که بناء مطالب سابقه برهم زند
یا اصل این مطالب پراگنده شد. این خلش را
تیز از دل تا ثمران بر آوردن نمیتوان رفت.

کے ساتھ صادر اول کا تعلق ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ان
حرکات کو صادر اول کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو ہوا کو ابر کے
ساتھ ہے جیسا کہ بادل کا اکٹھا اور منتشر ہونا ہوا کی حرکت پر
موقوف ہے اسی طرح صادر اول کا کسی ماہیت کے ساتھ اتصال
اور انفصال اور اس کا ایک طرف سے دوسری طرف کو متوجہ ہونا
اور اس کا فائدہ بعض اجزا کو بعض کے ساتھ اکٹھا اور جدا کرنا ہے جو
قوت عملیہ سے متعلق ہے اور ظاہر ہے کہ ان حرکات کی اصل اس کا
ذاتی تقاضا ہے جو حب کے نام سے موسوم ہوا اور ان حرکات کا منبع
ارادہ ہے جو کہ حب جیسا کہ واضح ہے۔ پس حب اور ارادہ کا مبدء کہ
اس کا مبداء اور منشاء شوق ہے جو کہ اتصال اور انفصال کا سبب
بنا یہاں پر ابر کے لئے ہوا کی طرح ہوگا اور شاید یہی وجہ ہے کہ حب کو شوق
کہتے ہیں اور ارادہ کو اس کا نتیجہ [illegible] لفظ
مراد [illegible] کا اتحاد [illegible] ہی سبب ارادہ کے نام سے
معلوم ہوا کیونکہ اس کا منشا حب ہے

الغرض اس عالم کی ہوا اگرچہ حب تو بقائے ابر ہے اور ظاہر
ہے کہ حب سے لیکر ارادہ تک تمام وجود کی صفات انضمامیہ
میں سے ہیں کہ اس کے ہر طرف سے جلوہ گر ہوتے ہیں۔ اس صورت
میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ

ما تحته هواء وما فوقه هواء

ہر طرف سے احاطہ کرنے کا اشارہ ہوگا اور اس ہوا سے تشبیہ
دینا جو بادل کے نیچے اور اوپر ہو درست بیٹھ جاتا ہے۔

باقی رہا یہ کہ اول میں تمام صفات کو اعتباری کہا اور
یہاں پر ان صفات کے انضمام کے قائل ہو گئے تو اس الزام کیلئے
ذہین حضرات سے متقبل اور ما بعد کا اتحاد [illegible] منتشر نہیں رہ

دغدغہ | پھر بھی اس سے کیا کم کہ سابقہ مطالب کی بنیاد ہل
گئی یا اس مطالب کی بنیاد اکھڑ گئی۔ [illegible]
[illegible] کے دل سے نکال ڈالنا [illegible] ہو گیا۔

ازالہ غلش بنام خدا سخنے گویم کہ راویان معقول اگرچہ روایتی بتصدیق او نکردہ‌اند اما ناظران دفتر عقل را ماخذ او پیش نظر باشد و بدیں سبب شہادت او با ضرورت پذیرند۔ آں ایں است کہ

از وجود تا عدم واسطہ نیست تا گنجائش تخلل مفہومی دگر باشد۔ باز عدم را بذات خود تحقق نیست تا بالمواد وجودی پر رسد۔ ازیں صورت وجودیات ہمہ از اقسام وجود باشند مگر حالی وجود خود دانستی کہ در تحقق خود محتاج دگران نیست بلکہ دگران در وجود و تحقق خود محتاج وجود باشند ورنہ اولیت ہمہ از وجود وجود محض خواب پریشان بود زیرا کہ احتیاج از امارات عدم و محتاج فیہ در خود باشد پس از انیں صورت وجود وجود و محض او بود عرضی باشد و ہر کہ بہر ایں بالعرض موصوف بالذات باشد تنہا محل اولی بود ورنہ از ہمیں خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود رساند۔

بالجملہ وجود را تحقق وجود بذات خود است پس ہر وصف کہ در تحقق خود محتاج بموصوف باشد پارہ وجود محض نخواہد بود۔ ورنہ آں استغناء ذاتی وجود مبدل بافتقار و احتیاج شود و ہمچنیں نتواں گفت کہ پارہ عدم محض باشد کہ آنچہ وجود نیز با آں افتقار در خبراز عدم می دید باید آنچہ موجود ہستند بجز اینکہ حدود و فاصلہ را گویند کہ درمیان وجود خاص و عدم آں حائل باشد دگر چہ خواہند گفت و پیدا است کہ ایں حدود از انتزاعیات است نہ انضمامیات[1] زیرا کہ محل مدرک از ماہیت وجود و

ازالہ غلش سو اللہ کے نام پر یک بات کہتا ہوں کہ معقولات کے راوی اگرچہ کوئی روایت اسکی تصدیق میں بیان نہیں کرتے لیکن کتاب عقل کے مطالعہ کرنے والوں کے سامنے اس کا ماخذ ہوگا اس سبب سے اسکی شہادت کیلئے مضطر ہو جائینگے وہ یہ ہے کہ وجود سے عدم تک کوئی ایسا فاصلہ نہیں ہے کہ کسی اور مفہوم کے درمیان میں داخل ہونے کی اس میں گنجائش ہو۔ پھر عدم کو بذات خود کوئی تحقق نہیں تو وجود کے مراتب تک وہ نہیں پہنچ سکیگا۔ اس صورت میں وہ تمام وجودیات وجود کے اقسام میں سے ہونگے مگر وجود کا حال تمہیں تو معلوم ہی ہے کہ اپنے تحقق میں دوسروں کا محتاج نہیں ہے بلکہ دوسرے اپنے وجود اور تحقق میں وجود کے محتاج ہوتے ہیں ورنہ اولیت وجود کا قول اور سب محض خواب پریشان بن جائیگا کیونکہ محتاج ہونا کسی چیز کے نہونے کی علامات میں سے ہے جس کی ضرورت ہے۔ اس صورت میں وجود وجود اور اس وجود کا اپنے اوپر محمول ہونا عرضی ہوگا اور جو اس بالعرض کے سبب موصوف بالذات ہوگا اس جگہ محل اولی ہوگا ورنہ یہی محتاج ہونے کی خرابی وجود کے عرضی ہونے تک نوبت پہنچا دیگی۔

حاصل یہ ہے کہ وجود کا تحقق اور وجود بذات خود ہے پس جو وصف اپنے تحقق میں موصوف کا محتاج ہوگا تو وہ وجود محض کا حصہ نہوگا۔ ورنہ وجود کی وہ ذاتی بے نیازی احتیاج اور محتاجی سے بدل جائیگی اور اس طرح نہیں کہ سکتے کہ وہ عدم محض کا حصہ ہو جائیگا کیونکہ اس احتیاج کے باوجود جو عدم کی خبر دیتا ہے وجود کے سوا اور یہی طرح پر (اس میں) موجود ہیں اس کے سوا کہ فصل کرنے والی حدود کے متعلق کہیں کہ خاص وجود اور اسکے عدم کے درمیان حائل ہو جاتی ہیں اور کیا کہیں گے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ حدود انتزاعیات میں سے ہیں نہ کہ انضمامیات

[1] انتزاعیات کا وجود خود نہیں ہوتا اور انضمامیات یہ ہیں کہ ان کا وجود متحقق ہوتا ہے۔ مترجم

عدم آں علاقہ کشش اگر وجود با عدم متحقق۔ پس انجا اتفاق میسر نیامدی این انتزاع کہ جہتِ کشش باشد از کجا صورت بستی۔ اگر از انضمامیات وجود بودے احتیاج بملاحظہ مقارن و انتزاع کشش چہ بود۔ مگر ظاہر است کہ بسا اوقات از انتزاع امری انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچہ انتزاع فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود بعض عمود از انتزاع ما بحتی انتزاع لوازم آں لازم آید۔

وجہش آں باشد کہ انتزاعیات اضافیات باشند وچنیں است کہ در تحقق خود محتاج بدو امر شدند چنانچہ مذکور شد ورنہ سوائی اضافت و نسبت مضمونی نیست کہ در تحقق خود محتاج دو امر متباین و مستقل فی حد ذاتہ باشد۔ یعنی اگر علت و محتاج علتی دیگر یا سامان دیگر مثل آلات و شرائط می بود سے گفتیم کہ احتیاج بدو چیز است و باز محتاج را نسبت نتواں گفت۔ مگر وقتیکہ ہر دو محتاج الیہ فی حد ذاتہ مستقل باشند و یکی را بدیگر استغنا۔ این وقت بجز آنکہ محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چہ باشد۔ نیکی نسبت رانہ و راست کہ اطراف او متضائف باشند۔ مگر غرضم از اطراف معنے اتی منسوب الیہ و منسوب نیست بلکہ مفہومات آں ہستند۔ مفہوم نسبت مفہوم منسوب الیہ و منسوب و بہر مفہوم فوقیت فوق و تحت ہم چناں بہر مفہوم تحتیت تحت و فوق و بہر نسبت ابوت ابن و ابن و بہر اضافت بنوت ابن و اب۔ غرض نسبت را در ہر مفہوم دو طرف نسبت ساختہ باشند ضرور است کہ در تعقل او تعقل مقابل افتد

ملاحظہ و انبادو مستقل، مکتب، حریم

میں سے کیونکہ درک لہذا عقل وجود اور عدم کے درمیان سے اسکو نکال لیتی ہے اگر وجود کو ملے ہوئے اور قابل عدم کے ساتھ ملنا چیسونہ ناقیہ۔ منتزعیت ہو کر کشش کے معنی میں یہ کہاں سے صورت اختیار کرتا اگر وجود کے ساتھ متصف ہوتا تو مقارن اور انتزاع اور کشش کے کیا معنی۔ ہاں یہ ظاہر ہے کہ بسا وقات کسی امر کے انتزاع سے دوسرے امر کا انتزاع لازم آتا ہے جیسے کہ فوقیت کے انتزاع کو تحتیت کا انتزاع لازم ہے اور تحتیت کے انتزاع کو فوقیت کا انتزاع لازم ہے۔ اسی طرح بعض ذاتیت کے انتزاعات سے اسکے لوازم کا انتزاع بھی لازم آتا ہے۔

اسکی وجہ یہ ہے کہ انتزاعی امور اضافی ہوتے ہیں اور یہ وجہ ہے کہ اپنے تحقق میں وہ دو باتوں کے محتاج ہوتے ہیں جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ ورنہ اضافت اور نسبت کے سوا کوئی مضمون نہیں ہے کہ اپنے تحقق میں دو متضاد اور اپنی ذات کے اعتبار سے دو مستقل امور کا محتاج ہو یعنی اگر اسکی علت کسی دوسری علت یا آلات اور شرائط کی مانند دوسرے سامان کی محتاج ہوتی تو ہم کہتے کہ دو چیزوں کی محتاج ہے اور پھر محتاج کو نسبت نہیں کہہ سکتے مگر جس وقت کہ دونوں محتاج الیہ اپنی ذات میں مستقل ہوں اور ایک کو دوسرے کی حاجت نہ ہو تو اس وقت اس کے سوا کہ محتاج نسبت کی قسم سے ہو اور کیا ہوگا لیکن نسبت کیلئے ضروری ہے کہ اس کے اطراف کا مفہوم ایک دوسرے پر موقوف ہو مگر میری غرض اطراف سے منسوب الیہ اور منسوب کا مصداق نہیں ہے بلکہ اس منسوب اور منسوب الیہ کے مفہومات مراد ہیں۔ مثلاً نسبت کے مفہوم کیلئے منسوب الیہ اور منسوب کا مفہوم اور فوقیت کے مفہوم کیلئے فوق و تحت کا مفہوم اور تحتیت کے مفہوم کیلئے تحت و فوق اور باپ بیٹے کی نسبت کیلئے اب اور ابن اور بیٹے ہونے کی نسبت کیلئے ابن اور اب کا سمجھنا ضروری ہے۔ غرض نسبت کو

و نیز ما توقف تعقل لوازم ماہیت را وجہی بدست آمد۔

التعقد۔ لوازم ماہیت مفہومات اضافیہ یا مختصہ نیست کہ در تعقل خود محتاج ملزوم شدند، چنیں ملزومات را تنہا تعقل نتواں کرد و آنکہ فرق بین بالمعنی الاعم و والاخص یا مثال تعقل بعض ملزومات بی تعقل لوازم خبر میدہد ایں مغلطہ کم فہماں است۔ عموم مفہوم را عموم مصداق لازم نیست۔ نظر بمفہوم معنی اعم البتہ ضرور نیست کہ تصور ملزوم با تصور لازم او لازم بود چہ آنرا شرط نکردہ اند۔ مگر آنانکہ میدانند خود میدانند کہ در خارج ہر دو معنی تلازم باشد و چوں نباشد و جہ جزم با لملزوم ہمیں است کہ ملزوم با لازم نہ در ذہن گذارد نہ در خارج۔ و اگر وجہ لزوم در ذہن خارج آں است کہ لازم و ملزوم ہر دو معلول یک علت اند۔ جائیکہ ایں باشد وجود علت ضرور است ورنہ وجود معلول بی وجود علت متحقق شود و جائیکہ علت باشد وجود معلول ثانی ہم ضرور است ورنہ تخلف معلول از علت لازم آید۔

غرض بوجہ اشتراک علت۔ تلازم فیما بین ہر دو کار آید۔ اندریں صورت بظاہر تلازم ماہیت باشد و در حقیقت تلازم علت با ہر دو معلول خود۔ و چوں ما در پی اثبات احکام حقیقیہ شدہ ایم۔ ایں قسم را از لوازم ماہیت ملزوم ظاہراً یعنی معلول ثانی نشماریم۔ الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد۔ نظر بریں وجود بحث نخواہد بود۔ آری اگر موصوف بوجود گویند بجا است

اور ہر مفہوم کو جو کہ نسبت سے بنا ہو ضروری ہے کہ اس کے سمجھنے کے لئے مقابل کی ضرورت پڑے تو پھر ماہیت کے لوازم کے سمجھنے پر موقوف ہونے کی وجہ نہ تھی۔

حاصل یہ ہے کہ ماہیت کے لوازم اضافی مفہوم ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اپنے تصور میں ملزوم کے محتاج ہوتے اور اسی طرح تنہا ملزومات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور یہ بات کہ بین بالمعنی الاعم اور بین بالمعنی الاخص کا فرق بعض ملزومات کے بغیر لازم کے تصور کے متصور ہو سکنے کی خبر دیتا ہے تو یہ کم سمجھ لوگوں کی لغزش کا مقام ہے۔ بلکہ عموم مفہوم کو عموم مصداق لازم نہیں ہے یعنی اعم کے مفہوم پر نظر کرتے ہوئے البتہ ضروری نہیں ہے کہ ملزوم کے تصور کو اس کے لازم کا تصور لازم ہو کیونکہ اسے کوئی شرط قرار نہیں دیا ہے لیکن جو لوگ جانتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ خارج میں دونوں معنوں میں تلازم ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو لزوم کے یقینی ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ملزوم بغیر لازم نہیں ہے تو ملزوم کو لازم نہ ذہن میں چھوڑتا ہے اور نہ خارج میں اور اگر لزوم کی وجہ خارج اور ذہن میں یہ ہے کہ دونوں لازم اور ملزوم ایک ہی علت کے معلول ہیں جس جگہ یہ بات ہو کہ وہاں علت کا وجود ضروری ہے ورنہ معلول کا وجود علت کے وجود کے بغیر متحقق ہوگا اور جس جگہ علت ہوگی دوسرے معلول کا وجود بھی ضروری ہوگا ورنہ علت کا معلول سے پیچھے رہ جانا لازم آئے گا۔

غرض علت کے اشتراک کی وجہ سے دونوں طرف سے تلازم ظہور میں آئیگا۔ اس صورت میں بظاہر تو ماہیت کا تلازم ہوگا اور حقیقت میں اپنے دونوں معلولوں کے ساتھ علت کا تلازم ہوگا اور چونکہ ہم حقیقی احکام کے ثابت کرنے کے پیچھے لگے ہوئے ہیں اس لئے اس قسم کو ظاہر ملزوم یعنی معلول ثانی کے ملزوم کی ماہیت کے لوازم میں سے شمار نہیں کرتے۔ غرض یہ ہے کہ وصف کو اپنی ذات میں احتیاج ہوتی ہے۔ اس پر نظر کرتے ہوئے وصف کا وجود وجود

اندریں صورت مصداق وصف بجز حدود واسطہ کہ حقائق ممکنہ باشند نخواہد بود. مگر چنانکہ جسم بہ سطح محدود شود و سطح بخط و خط بنقطہ در وجود نیز تنزلات فراواں باشند ہر مرتبہ سابق بنسبت لاحق موصوف بود. اگرچہ موصوفیت حقیقی بر وجود اختتام یافت.

غرض مثل جنس و نوع اینجا فرق حقیقی و اضافی باشد چوں مرتبہ سابق بنسبت لاحق محتاج الیہ شد مشابہ بوجود بحت گردید و ہم بموصوف مسمی شد لیکن چوں حدود متوسط را دیدیم آنرا اضافات و نسب یافتیم پس بدیں سبب چنانکہ اضافی و انتزاعی بودن جملہ اوصاف متیقن شد ہمچنیں وجہ تلازم با دیگر مفہومات نیز بہ ثبوت آمد و ایں خلش نیز کہ اگر حقیقت اوصاف فقط ایں قدر است کہ حدی انتزاع باشد لازم بود کہ پس از تعقل اطراف سلسلہ تعقل ختم می شد. ایں استلزام ماہیت مفہومات دیگر را از کجا آمد نیز دل بند شد. مگر سخنی کہ گفتنی بود پنہاں ناگفتہ ماند آنرا نیز باید شنید

سخن گفتنی

فوق و تحت را فوقیت و تحتیت تا بحال زمان لازم باشد کہ مقام معلوم و وضع معلوم خود باشند ورنہ اگر فرش را جای او کشیدہ برند یا سقف را بر داشتہ دور افگنند نہ فرش تحت ماند نہ سقف فوق. آری ایں وضع را کہ سرمایہ ایں حروف است اگر بطوری محکم کنند کہ زوال نپذیرد یعنی ایں ہر دو متضائف لازم جای خود باشند یا اگر حرکت کنند ہر دو معاً یک جانب بیک انداز حرکت کنند آں دم ایں فوقیت و تحتیت ہم زوال نپذیرد.

نہیں ہوگا ہاں اگر موجود کے ساتھ موصوف کہیں تو درست ہے اس صورت میں وصف کا مصداق حدود واسطہ کے سوا جو کہ حقائق ممکنہ ہیں اور کیا ہوگا لیکن جس طرح کہ جسم سطح کے ذریعہ محدود ہوتا ہے اور سطح خط کے ذریعہ اور خط نقطے کی وجہ سے تو وجود میں بھی اسی طرح بہت سے تنزلات ہوں گے۔ پہلا مرتبہ بعد کے مرتبہ کی نسبت موصوف ہوگا۔ اگرچہ حقیقی موصوفیت وجود پر ختم ہو چکی۔

غرض یہ ہے کہ جنس و نوع کی مانند یہاں پر حقیقی و اضافی فرق ہوگا۔ جب سابق مرتبہ لاحق کی نسبت محتاج الیہ ہوا تو وجود مجرد کے مشابہ ہو گیا اور موصوف کے نام سے موسوم ہوا لیکن جب ہمنے متوسط حدود کو دیکھا تو ان کو ہم نے اضافتیں اور نسبتیں پایا پس اس سبب سے جیسا کہ تمام اوصاف کا اضافی اور انتزاعی ہونا یقینی ہو گیا اسی طرح دوسرے مفہومات کے ساتھ تلازم کی وجہ بھی ثبوت میں آگئی اور یہ خلش بھی دل سے نکل گئی کہ اگر اوصاف کی حقیقت صرف اتنی ہی ہے کہ وہ حدود سے انتزاع ہوتی ہے تو لازم ہوتا ہے کہ اطراف کے تعقل کے بعد تعقل کا سلسلہ ختم ہو جاتا تو پھر یہ استلزام دوسرے مفہومات کی ماہیت کے لئے کہاں سے آیا نیز جو بات کہنے کے قابل تھی وہ تو اسی طرح ناگفتہ رہ گئی اس کو بھی سن لینا چاہئے۔

کہنے کے قابل بات

فوق اور تحت کو فوقیت اور تحتیت اسی وقت تک ضروری ہوتی ہے جبکہ وہ اپنے معلوم مقام اور معلوم وضع پر ہوں ورنہ اگر فرش کو کسی جگہ سے کھینچ لے جائیں یا چھت کو اٹھا کر دور پھینک دیں تو نہ تو فرش تحت رہا اور نہ چھت فوق رہی۔ ہاں اس وضع کو جو ان حروف کا سرمایہ ہے اگر اس طرح سے مضبوط کریں کہ زوال اختیار نہ کرے یعنی چھت اور فرش اپنی جگہ پر لازم ہو جائیں اور اگر حرکت کریں تو دونوں ساتھ ایک جانب اور ایک انداز میں حرکت کریں تو اس وقت یہ فوقیت اور تحتیت بھی زوال اختیار نہ کرے گی۔

چوں ایں قدر تحقیق شد بہ کہ گوش را از آلائش اوہام پاک کرده خواهد شنید بالضرورۃ ایں قدر باور خواهد کرد که اقتضاء نام استحکام بناء ایں انتزاع است چه عرض هیئت خط مستدیر که عرض سطحی باشد از جای خود انتقال نتواں کرد که چیزی جز سطح که قیم اوست دیگر نباشد و اگر بالفرض نقش دائره در آئینه باشد وقت حرکت عکس مقابل آئینه در آئینه متحرک نماید نقطه مرکز نیز همراه اوست۔ بوجه این استحکام این وضع تساوی ابعاد خارجه بسوی نقطه خاص که در وسط اوست لازم است۔ البته اگر تنها خط مستدیر قابل انتقال بودی آن وقت اگر نقطه را بجای او گذاشته خط را بجای دیگری بردی انجا نیز همان قصه پیش می آمد و در حرکت فرش و سقف معروض شد۔ ازیں صورت حاصل سخن آں شد که بهر جا انتزاع در میان آں دو شی که قیم امر انتزاعی باشد وضع خاص باید که منشأ آں امر انتزاعی تواں شد چنانچه در مثال فوقیت و تحتیت که از فرش و سقف منتزع شوند ایں امر واضح است۔ آں وضع اگر لازم است چنانکه در مرکز و دائره مشهور است یکی در حق دیگری لازم و منضم بود و اگر لازم نیست بلکه فی حد ذاته هر یکے از دیگری منفک است اما بوجه بندی امری خارجی همراه یا بعض اوقات همراه یکدیگر بود چنانچه در شکلی که بالا دائره یا در دائره کشیده باشد مثلا بوده اضافه این قسم را منضم غیر لازم ذات باید خواند۔ و اگر همراه در حرکت و سکون همیشه است لازم و بوده است و ز مفارق چون اطوار اطراف امور انتزاعیه معلوم شد حال خود امور انتزاعیه نیز واضح شده باشد زیرا که اطراف امور انتزاعیه را وصف یک دیگر نتواں گفت۔ البته لازم و مفارق می گویند و آنرا وصف نه گویند۔ مانیز در فرق کردن ایشان نمی کنیم۔

جب اتنی بات تحقیق میں آ گئی تو جو کوئی شخص اوہام سے اپنے کانوں کو پاک کر کے سنیگا تو یقیناً وہ یقین کر لیگا کہ انضمام اس انتزاع کی بنیاد کے استحکام کا نام ہے اور وہ یہ چیز ہے کہ خط مستدیر (دائرہ) کہ سطح پر عارض ہوتا ہے وہ اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکی جگہ اس سطح کے سوا جو اس کو قائم رکھنے والی ہے اور کوئی نہیں ہے اور اگر بالفرض دائرہ کا نقش جو آئینے میں ہو تو اس کی حرکت کے وقت آئینے کے مقابل میں آئینے میں متحرک دکھائی دیتا ہے مرکز کا نقطہ بھی اسکے ساتھ ساتھ ہے اس استحکام کی وجہ سے ابعاد خارجی کا تساوی کسی ایک خاص نقطہ کی طرف جو دائرے کے بیچ میں ہے لازم ہے۔ البتہ اگر صرف خط ہی منتقل ہونے کے قابل ہوتا تو اس وقت اگر نقطے کو اس کی جگہ چھوڑ کر خط کو دوسری جگہ لے جاتے تو یہاں بھی وہی قصہ پیش آتا جو فرش اور چھت کی حرکت میں پیش آیا۔ اس صورت میں بات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر انتزاع کیلئے ان دو چیزوں کے درمیان جو امر انتزاعی کے قائم رکھنے والے ہیں ایک خاص وضع چاہئے جو اس انتزاعی امر کی تصحیح کرنے والی ہو۔ چنانچہ فوقیت اور تحتیت جو فرش اور چھت سے پیدا ہوتی ہیں ان کی مثال سے یہ بات واضح ہے۔ وہ وضع اگر لازم ہو جیسا کہ مرکز اور دائرے میں واضح ہے تو ایک دوسرے کے حق میں لازم اور منضم ہوگی۔ اور اگر لازم نہیں ہے بلکہ فی ذاتہ ہر ایک دوسرے سے جدا ہے لیکن کسی امر خارجی کی وجہ سے ہمیشہ یا بعض اوقات ساتھ ہیں جیسا کہ اس شکل میں جو دائرے کے اوپر یا دائرے کے اندر کھینچی گئی ہو۔ تو اس قسم کو ایسا منضم جو ذات کو لازم نہ ہو کہنا چاہئے۔ اور اگر ہر حرکت اور سکون میں ساتھ رہنا حاصل ہے تو وجود کیلئے لازم ہے ورنہ مفارق۔ جب امور انتزاعیہ کے اطراف کے طریقے معلوم ہو گئے تو امور انتزاعیہ کا حال بھی خود واضح ہو گیا ہوگا۔ کیونکہ امور انتزاعیہ کے اطراف کو ایک دوسرے کا وصف نہیں کہہ سکتے۔ البتہ لازم اور مفارق کہتے ہیں۔

تنها انتزاعیه را بنسبت اطراف آنها وصف گفتن صحیح صواب است. آری گاهی امر انتزاعی را من حیث هو بگیرند آن وقت انتساب وصفیت او بهر جانب درست باشد. و گاهی قید تعلق آن بیکی از دو طرف در ضمن ملحوظ باشد آن وقت اطلاق آن بهمان طرف که قید تعلقش ملحوظ است روا باشد نه بهر طرف.

بالجمله این امور انتزاعیه وصف طرفین یا احدالطرفین باشند و حسب استلزام و عدم استلزام [illegible] لازم و مفارق و منقسم و غیر منقسم خوانند. پس اگر تدبر این سخن انشاء الله مرد عاقل را سخن اول و آخرم هر دو بجائی خود خواهد شد. و اگر تدبر نفرمودند یا عقل را بر طرف نمودند سخن آخرم را اگر معارض سخن اولم گویند چه کنند.

حمد خدا اکنون وقت آن است که حمد خدا گویم و قلم اندازم.

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سید المرسلین واهله وصحبه وذریته وازواجه واهل بیته اجمعین

تنبیه

اول هم عرض کرده ام و اکنون هم عرض میدارم که در اوصاف مشترکه بین الواجب والممکن اوصاف واجبی را بر اوصاف ممکن قیاس نباید کرد که اینجا همه اوصاف بالعرض ظهور کرده اند و آنجا همه بالذات. چون اینقدر فرق درین موطن ره قیاس میزند تا باین موطن چه رسد. تقدم و تاخر و فوقیت و تحتیت

الغرض کہتے تو کبھی جب بھی اصطلاح کو کچھ نہیں پڑے

امور انتزاعیہ کو اوس کے اطراف کی نسبت وصف کہنا ٹھیک ہے. ہاں کبھی امر انتزاعی کو اس حیثیت سے کہ وہ انتزاعی ہے اعتبار کریں تو اوس وقت اسکی وصفیت کا انتساب ہر جانب ہے ٹھیک ہوگا اور کبھی اس کے تعلق کی قید دونوں طرفوں میں سے ایک کے ساتھ ملحوظ ہوتی ہے اس وقت اس کا اطلاق اسی طرف پر جس کے ساتھ تعلق کی قید ملحوظ ہے درست ہوگا نہ ہر جانب (اطلاق درست ہوگا)

حاصل یہ ہے کہ یہ انتزاعی امور دونوں کا وصف ہے یا دونوں میں سے ایک کا، اور بوجہ لازم و مفارق اور منقسم اور غیر منقسم کے درمیان [illegible] کہ اقسام اور عدم اقسام کے موافق تام ہوگا میری اس بات پر غور کرنے کے بعد ہر دو کا میرا [illegible] اور دوسری تمام بات کا اپنی جگہ درست ہونا [illegible] اور اگر لوگوں نے غور سے کام نہ لیا یا عقل کو بر طرف کر دیا تو چہ میری آخری بات کو میری پہلی بات کے متضاد کہیں گے تو کیا کریں گے.

خدا کا شکریہ اب میں اس مقام پر پہنچ گیا ہوں کہ خدا کی تعریف کروں اور قلم کو رکھ دوں

الحمد لله رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین واہلہ وصحبہ وذریتہ وازواجہ واہل بیتہ اجمعین.

تنبیہ

میں نے پہلے بھی عرض کیا ہے اور اب بھی عرض کرتا ہوں کہ واجب (خدا) اور ممکن (مخلوق) کے درمیان مشترک اوصاف میں واجب (یعنی خدا) کے اوصاف کو ممکن یعنی مخلوق کے اوصاف پر قیاس نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ یہاں (مخلوق میں) تمام اوصاف [illegible] ذاتی ہیں. جب یہ فرق اس مقام پر قیاس کو درمیان سے [illegible] کرتا ہے تو پھر اس مقام تک کیا رسائی ہو سکتی ہے. تقدم و تاخر و فوقیت

وتناہی ولاتناہی ذاتی یا امثال عرضی این مضامین اگرچہ
تشابہ بمکنات دارد اما چنانکہ گفته اند ع

چه نسبت خاک را با عالم پاک

آن عالم پاک را بایں عالم خاک قیاس کردن خطا است. تقدم و تأخر علت و معلول وفوقیت و تحتیت یکی از دیگری بر تقدم و تأخر زمانی یا مکانی وفوقیت و تحتیت اینجا قیاس نتوان کرد و همچنین توسط را به لاتناهی آن یا مثلاً توسط مرتبه اعتدال در حرارت و برودت ولاتناهی مراتب حرارت و برودت را بر توسط مکانی یا زمانی یا لاتناهی آن قیاس نباید فرمود. چون حال ممکنات باهم چنین است از ممکن تا واجب تفاوت زیاده از زیاده از زیاده اینجا است و اگر خواهی نخواهی بهر تقدیر قیاس بکار است تقدم ما بین ذات حضرت و صفات و اسماء او تعالی و بر ممکنات که از مشتق هو الاول فهمیده می شود بر تقدم علت از معلول حمل کنند اگر از ره ترتب وجود آیند و تأخر او تعالی و اسماء وصفات او تعالی را از ممکنات که از مشتق هو الآخر وغیره فهمیده می شود بر تأخر مدلول از دلیل فرود آیند اگر از ره استدلال روند و این وقتی است که این اولیت و آخریت را بنسبت ممکنات وصفات و اسماء آنها گیرند. و اگر از این لحاظ قطع نظر کنند بلکه باعتبار تحقق و تجرد گیرند که هیچ این همه نه گنجایشد. چنانچه در اشتہار تحریر بعض مضامین متعلق تحول مذکور اشاره بهمین کرده شده که اولیت و آخریت مشابه تحول و ترتیب ارادی باشد که یک آن و یک لحظه با مور مرتبة الوجود متعلق شود و همچنین فوقیت از مثل

يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ

مفهوم می شود بر فوقیت علت از معلول و منشأ انتزاع از امر انتزاعی قیاس باید کرد. و این خواص که از اتحاد اسم می باید با این افتراق که یکے منشأ انتزاع است

اور تحتیت اور ذاتی تناہی ولاتناہی ان مضامین کی عرضی امثال کے ساتھ اگرچہ ذرا سی ممکنات کی مشابہت رکھتے ہیں لیکن جیسا کہ کہا ہے ع

خاک کو عالم پاک سے کیا نسبت

اس عالم پاک خداوندی کو اس عالم دنیاوی پر قیاس کرنا غلطی ہے علت و معلول کے تقدم و تأخر اور ایک سے دوسرے کے فوق یا تحت ہونے کو جیسا کہ تحتیت و فوقیت اور تقدم و تأخر زمانی یا مکانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں اور اسی طرح اس کی لاتناہی اور مراتب کے توسط کو مثلاً حرارت و برودت میں اعتدال کے مرتبے کے توسط اور حرارت و برودت کے مراتب کے لاتناہی کو زمانی یا مکانی توسط یا مقدار کی لاتناہی پر خیال میں نہیں لانا چاہئے. جب ممکنات کا آپس میں یہ حال ہے تو ممکن و مخلوق اور واجب خداوند تعالی اسمہ اس سے بہت زیادہ فرق ہے. اور اگر خواہ مخواہ سمجھنے کے لئے قیاس کرو کیونکہ بغیر اس کے چارہ نہیں ہے تو پھر باری تعالی عزاسمہ اور اس کے اسماء اور صفات کو ممکنات و مخلوقات پر جو کہ ھو الاول جیسے لفظوں سے سمجھا جاتا ہے معلول سے علت کے تقدم پر محمول کریں. اور اگر وجود کی ترتیب کی راہ سے آئیں اور اس خدائے تعالی اور اس کے اسماء و صفات کو ممکنات سے جیسا کہ ھو الآخر وغیرہ سے سمجھا جاتا ہے دلیل سے مدلول کے متاخر ہونے پر پیچھے اتاریں اور اگر ترتیب وجود کے سوا استدلال کی راہ چلیں اور یہ اس وقت ہے کہ اس اولیت اور آخریت کو ممکنات و صفات اور ان کے اسماء کی نسبت میں اور اگر اس لحاظ سے قطع نظر کریں بلکہ تحقق اور تجرد کے اعتبار سے لیں تو کچھ اس کی گنجائش نہ ہو. جیسا کہ بعض مضامین کے اشتہار تحریر میں مذکورہ تحول کے متعلق اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے تو اولیت و آخریت ارادے کے ترتیب و تحول سے مشابہ ہوگی کہ ایک ہی آن اور ایک ہی لحظے میں ترتیب وار وجود کے مراتب سے متعلق ہوتی ہے. اور ایسی فوقیت جو کہ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ جیسی آیت سے مفہوم ہوتی ہے معلول پر سے علت کی فوقیت اور امر انتزاعی سے منشأ انتزاع کی فوقیت پر قیاس

در دیگر امور انتزاعی بطوری خیال باید آورد کہ نقشہ مکان بر دیوار مکان باشد یعنی ہم تجانس است وہم فرق مذکور و ہمچنیں توسط و مظروفیت را کہ از مثل

أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ (الحدیث)

مستنبط میشود بہ توسط مرتبہ اعتدال در اطراف نزول حرارت و برودت وغیرہ مراتب قیاس باید فرمود۔ ہمچنیں لاتناہی را کہ از مثل

لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ

آں را توان جست بہ لاتناہی مراتب مثل مراتب حرارت و برودت کہ متنازل و متصاعد باشند نقش باید بست۔ القصہ ترجمہ بکنند بہ این وصف با اوصاف متصفہ مراتب محول کنند واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم

کرنا چاہیے اور اس میں ہم جنسی کو جو کہ نامتناہی ہے خصوصیت اور اتفاق کے ساتھ جو کہ انتزاعی ایک مرتبہ ہے اور دوسرے انتزاعی امر کو اس طرح سے خیال میں لانا چاہیے جیسا کہ مکان کا نقشہ مکان کی دیوار پر یعنی یہ نقشہ اور مکان دونوں ہم جنس ہیں اور مذکورہ فرق بھی ہے اور اسی طرح توسط اور مظروفیت کو کہ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ جیسے جملے سے معلوم ہوتی ہے۔ حرارت و برودت کی مانند اپنے اطراف میں اعتدال کے مرتبہ کے ساتھ قیاس کرنا چاہیے اور اسی طرح لاتناہی کو جو کہ

لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ

جیسے جملے سے لاتناہی کا پتہ چلتا ہے حرارت اور برودت کے ان درجات کی مانند کہ نیچے اور اوپر چڑھتے اور اترتے ہیں۔ خیال کرنا چاہیے حاصل یہ ہے کہ ترجمہ کو محمول کریں تو ان تمام اوصاف کو مراتب سے متعلقہ اوصاف کے ساتھ محمول کریں۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

(نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ ۱۱ جمادی الاولیٰ ۱۳۵۲ھ مطابق ۰ ر اگست یوم بدھ شروع کیا گیا اور ۱۳ فروری ۱۹۲۹ء مطابق ۵ ذیقعدہ ۱۳۵۲ھ یوم جمعرات پونے بجے دوپہر ختم ہوا۔ الحقار

تعارفی نوٹ بر مکتوب یازدہم

حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب نے حسب ذیل مکتوب مولانا احمد حسن صاحب اپنے شاگرد رشید کو لکھا ہے جن کا تعارف پہلے کرایا جا چکا ہے۔

اس مکتوب میں حضرت مولانا نے دو حدیثوں کے مضمون میں مطابقت پیدا کی ہے جن میں بظاہر تضاد پایا جاتا ہے۔

۱۔ پہلی حدیث یہ ہے جسکو امام ابو داؤد نے روایت کیا کہ مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جبتک کہ اس پر کتابت کا ایک درہم بھی باقی رہے۔

۲۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ جب مکاتب کسی حد کو پہنچے یا کسی میراث کو تو آزادی کے مطابق ہوگا۔ (ابو داؤد) مترجم

مکتوب یازدہم

(بنام مولانا احمد حسن صاحب امروہوی شاگرد رشید قاسم العلوم)

در تطبیق حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ من مکاتبتہ درھم (رواہ ابو داؤد)

مکاتب غلام اس وقت تک غلام رہتا ہے جبتک کہ بدل کتابت میں سے اسکے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے

وحدیث

اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثا ورث بحساب ما عتق (رواہ ابوداؤد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ سیدنا محمد سید المرسلین وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین۔

بعد حمد وصلوٰۃ بندہ ہیچمداں محمد قاسم بخدمت سراپا کمال عزیز از جان مولوی سید احمد حسن سلمہ اللہ تعالیٰ وابقاہ واوصلہ الیٰ ماتمناہ

پس از سلام مسنون وشوق مکنون می نگارد کہ خطوط چند از آں طرف رسید بوجوہ چند کہ یک دو از اں از مکتوب گرامی مصحوب جناب حکیم[1] صاحب مدظلہ دریافتہ باشی از جواب آنہا مقصر ماندم اکنوں وقت فرصت دیدہ بنام خدا قلم بدست گرفتہ نشستم تا ہر چہ از خاطر بالا فرود ریزند جز نگارش گرداں زیرا کہ دفع شبہات خصوصاً شبہات علما بجز آنکہ اول مبادی ومقدمات مطالب ذکر کردہ شود ممکن نیست لہٰذا حسب عادت قدیم دریں ہم اول سخنی چند گذارش میکنم بطور دیدہ اول بر صفحہ خاطر صفت نقش باید بست۔ وپس ازاں جمہور مطالب اصل مقصود متفرع باید نشست

سخن اولیں آنکہ سخن کہ قابل گذارش است ایں است کہ علت وموجب ملک قبض است ونیز ...

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ سید محمد سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین۔

حمد وصلوٰۃ کے بعد بندۂ ناچیز محمد قاسم سراپا کمال عزیز از جان مولوی سید احمد حسن سلمہ اللہ تعالیٰ وابقاہ واوصلہ الیٰ ماتمناہ اور خدا اسکو سلامت رکھے اور باقی رکھے اور مراد کو پہنچائے۔ کی خدمت میں سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد لکھتا ہے کہ چند خطوط آپ کی طرف سے پہنچے چند وجوہات کی وجہ سے کہ ایک دو وجہ جناب حکیم[1] صاحب مدظلہ کے بدست ارسال کردہ گرامی نامے سے معلوم ہوئی ہوگی آپکے خطوط کے جواب میں کوتاہی ہو گئی اب فرصت کا وقت پا کر خدا کے نام پر قلم لیکر بیٹھا ہوں کہ خدا کریم جو کچھ میرے دل پر القا کریں وہ میں لکھ دوں اور اگر آپ جانتے ہیں کہ شبہات اور خاص طور پر علماء کے شبہات کی بیخ کنی اس کے بغیر کہ پہلے مطالب کے مقدمات اور ابتدائی امور کا ذکر کیا جائے ممکن نہیں ہے اس لئے میں پرانی عادت کے مطابق اس خط میں بھی اول چند باتیں گذارش کرتا ہوں غور سے پڑھئے اور ان مقدمات کو اپنے دل پر نقش کر لیجئے اور پھر اپنے اصل مقصد کے مطالب کا انتظار کیجئے۔

پہلی بات پہلی بات جو گذارش کے قابل ہے یہ ہے کہ ملک کا موجب اور اس کی علت صرف قبضہ ہے۔ ...

[1] حکیم صاحب سے مراد حکیم ... صاحب ... ہیں جو کہ ... کے شاگرد تھے۔ (اردو مترجم)

و آنچه تهمت ملک بنام بیع و شراء و ہبہ و میراث زدہ اند از تلبیسات بداہت وہم و مغالطہائے نظر بالائی است۔ ایں ہمہ چنانکہ از تقریرات سابقہ دریافتہ اسباب استحصال قبض اند نہ موجبات ملک۔ مگر واضح باد کہ قبض تام ہماں است کہ دیگراں را بدستاویز حقی تعلق آویزش نباشد ورنہ قبض ایں دستعیر ہم موجب ملک گردیدی اندریں صورت قبضیکہ بعوض حاصل کردہ باشند تا وقتیکہ عوض را در ملک او حقیقۃً یا حکماً وجودی وشہودی نبود خیال ملک نباید بست کہ ایں خیال خام است و غلط۔ چہ ایں ملک از تفریعات قبض است کہ بر معاوضہ متفرع شدہ ہیں تا وقتیکہ معاوضۂ ملک متحقق نشود ملک را چہ یارا کہ تحقق پذیرد۔ و میدانی کہ معاوضہ اضافی است و اضافات کہ بے تحقق حاشیتین وجودش محال۔ وجود حقیقی خود ہمیں است کہ عاقد ثانی بدست دارد اما وجود حکمی را شاید ہنوز نفہمیدہ باشی۔ آں اینست در عالم موجود باشد و اسباب تحصیلش ہمہ فراہم ہیں سبب بدست آوردنش ممکن بود محال نباشد۔ ہاں اگر از عوضین یا از احد العوضین در عالم نامی و نشانی نیست یا اسباب تحصیل آں ہمہ مفقود۔ آں وقت نتواں گفت کہ معاوضہ را وجودے است حقیقی یا حکمی۔ از ینجا است آنکہ در سلم وجود مسلم فیہ در بازار شرط کردہ اند و نہی بیع ما لیس عندک[1] وبیع معدوم نیز از ہمیں جہت است۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در سلم قبض موجل خواستہ اند بالفعل عدم مسلم

وہ جو بیع و شراء اور ہبہ و میراث کے نام پر فقہاء نے ملکیت کی تہمت[1] لگائی ہے تو یہ صاف وہم کا فریب اور سرسری نظر کا مغالطہ ہے یہ سب (بیع و شراء ہبہ و میراث) جیسا کہ پہلی تقریروں سے آپکو معلوم ہو چکا ہے قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہیں نہ کہ موجب ملکیت۔ مگر واضح رہے کہ مکمل قبضہ وہی ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو کسی حق کی دستاویز کے باعث نزاع کی گنجائش نہ رہے ورنہ امین اور مستعیر[2] کا قبضہ بھی ملکیت کا موجب بن جاتا اس صورت میں وہ قبضہ جو عوض میں حاصل کیا ہو تا وقتیکہ عوض کا حقیقۃً یا حکماً اسکی ملکیت میں وجود و ظہور نہ ہو۔ . . . . . . ملکیت کا خیال دماغ میں نہیں لانا چاہیئے کہ یہ خیال خام ہے اور غلط ہے۔ کیونکہ یہ ملکیت قبضے کی فرع تو اس حیثیت سے ہے کہ معاوضہ پر پیدا ہوتی ہے لہٰذا جب تک کہ ملک کا معاوضہ متحقق نہیں ہو جاتا اس وقت تک ملکیت کی کیا طاقت ہے کہ وجود میں آ جائے اور تمہیں معلوم ہے کہ معاوضہ نسبتوں میں سے ایک قسم کی نسبت ہے کہ دونوں اطراف کے وجود میں آئے بغیر اس کا وجود محال ہے۔ حقیقی وجود تو خود یہی ہے کہ دوسرا سودا کرنے والا قبضے میں رکھے لیکن حکمی وجود کو شاید آپ نے ابھی نہیں پہچانا وہ یہ ہے کہ دنیا میں موجود ہو اور اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب فراہم ہوں اس سبب سے اس کا حاصل کرنا ممکن ہو محال نہ ہو۔ ہاں اگر عوضین میں سے یا عوضین میں سے ایک کا دنیا میں کوئی نام و نشان نہیں یا اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہوں تو اس وقت نہیں کہہ سکتے کہ معاوضے کا کوئی حقیقی یا حکمی وجود ہے اسی سبب سے بات

---

[1] یعنی ملکیت کا موجب و اصل قبضہ ملک کا ہوتا ہے لیکن بیع و شراء اور ہبہ و میراث کو زیر جو فقہاء نے ملک ہونا قرار دیا ہے وہ اصل وہ موجب نہیں ہیں [illegible] مغالطہ ہے کیونکہ بیع و شراء ہبہ اور میراث کی ہر دو میں بھی قبضے کے اسباب ہیں حاصل ہوتا ہے۔ مترجم

[2] جو چیز امانت کے طور پر کسی کے پاس رکھی جائے اسے امانت اور جو مستعار لی جائے [illegible] مستعیر کہتے ہیں [illegible] مترجم

[illegible] ایک نسبت با تعلق ہے۔ مترجم

نیہ بدست بائع منہ نیفتاد، و اینجا قبض مجمل مطلوب است۔ اگر بالفعل بدست بائع نیست تسلیم از کجا خواہد کرد پس اگر شخصے بوجہ عقد معاوضہ بر چیزے قابض شد و عوض ثانی را ہنوز نہ وجود است نہ نمودیست اما اسباب استحصالش بر منقود آں قبض را موجب ملک نباید پنداشت بلکہ آں عقد را باطل یا ناتمام باید انگاشت اگر عوض مذکور از ذوات القیم است بیع باطل است ورنہ ناتمام کہ از عوضین را نہ وجود حقیقی است نہ حکمی۔ اگر در خارج معدوم است دعویم بدیہی است واگر در خارج موجود است اما در احاطہ ملک عاقد نیست تاہم ہماں آتش در کاسہ چہ معاوضہ الملک ہماں است کہ باہم مملوکات یک دیگر را بستانند و اینجا وجود ملک حقیقی خود ظاہر است کہ نیست۔ باقی ماند ملکی بدیدۂ عقل اگر بنگر ند از انہم نشانی نیست۔

ابھی یہ ہے کہ ان کا اسٹم میں مسلم فیہ جس کے متعلق بیع سلم کی گئی ہے کہ بازار میں پائے جانے کی قید لگانے شرط لگائی ہے اور اس چیز کا بیع جو تمہارے پاس موجود نہیں اور معدوم کو بیع میں اسکو پہنچنی ہے اگر کوئی فرق ہے تو اتنا ہی ہے کہ سلم میں قبضہ ایک مدت مقرر پر مطلوب ہوتا ہے سلم فیہ کا بالفعل بائع کے ہاتھ میں ہونا ضروری نہیں ہوتا اور یہاں جلد قبضہ مطلوب ہے اگر بالفعل بائع کے پاس نہیں ہے تو وہ خریدار کو کہاں سے سپرد کرے گا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص عقد معاوضہ کی وجہ سے کسی چیز پر قابض ہو گیا اور عوض ثانی کا ابھی وجود ہی اور نہ نمود ہے یا اگر ہے لیکن اسکے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہیں تو اسکے قبضے کو ملکیت کا موجب خیال کرنا چاہیے بلکہ اس عقد کو باطل یا ناتمام خیال کرنا چاہیے اگر عوض مذکور ذوات القیم میں سے ہے تو بیع باطل ہے ورنہ ناتمام ہے کہ عوضین میں سے کسی کا نہ حقیقی وجود ہے اور نہ حکمی اگر خارج میں معدوم ہے تو میرا دعویٰ واضح ہے اور اگر خارج میں موجود لیکن بیع کا سودا کرنے والے کی ملکیت کے احاطے میں نہیں ہے تو پھر بھی پیالے میں وہی آتش ہے کیونکہ ملک کا معاوضہ وہ ہے جو کہ باہم ایک دوسرے کی مملوکہ چیزوں کو آپس میں لے لیں اور یہاں پر حقیقی ملک خود ظاہر ہے کہ نہیں ہے باقی رہی حکمی ملکیت تو اگر بنگاہ عقل دیکھیں تو اسکا بھی کوئی نام و نشان نہیں۔

شرح معمی شرح این معمی ایں است کہ اشیاء ذوات القیم متاع بی نظیر اند۔ بی مثل بے ہا شندہ نظر بریں ہر کرا بدست افتد عزیز الوجود پنداشتہ حائل گرداں سازد۔ و بی ضرورت از خود جدا نکند اندریں صورت ہرکرا بدست نیست چہ امید کہ بدست تواں آورد۔ اما مثلیات را چنداں قدر و قیمت نباشد کہ برا تیاء دیگر اں

شرح معمی اس چیستاں کی شرح یہ ہے کہ ذوات القیم اشیاء بے نظیر وہ کہلاتی ہیں جن کی نظیر اور مثل نہیں اس بنا پر نظر رکھتے ہوئے جس کسی کو یہ اشیاء حاصل ہو جائیں وہ انکو نادر اور بے مثل سمجھ کر گلے کا ہار بنا لیگا ضرورت کے بغیر اپنے پاس سے جدا نہ کریگا۔ اس صورت میں جس کسی کے پاس وہ چیز نہیں ہیں کیا امید ہے کہ وہ حاصل کر سکیگا۔ ہاں مثلیات کی چنداں قدر و قیمت

[illegible]

سرگراں کہ بہ دست بگشتہ ہر جا بکثرت موجود می باشد. در عالم اگر موجود است باز بدست تواں آورد. پس اگر اسباب استحصال آں فراہم اند چہ اندیشہ. وجود اسباب تحصیل ہماں خود وجود اوست. اندریں صورت اگر تعیین قدر و مدت و دیگر امور بطور نیکو کردہ اند کہ اندیشہ نزاع از میان برخاستہ معاوضہ صحیح خواہد شد۔

بالجملہ جائیکہ ماہیت مقصود و مبیع باشد کار سہل است این شخص اگر بہم نرسید بہ شخصی دیگر میتواں کرد. مگر جائیکہ خود شخص مطلوب و مبیع باشد آنجا چہ تواں کرد. زیرا شخص متعدد نماند تا ازیں فرد رو تافتہ بفرد دیگر آورند.

سخن دوم سخن دوم اینست کہ قبض مذکورہ علی الاطلاق موجب ملک نیست. ہاں اینقدر مسلم کہ ہر چیز را قابل دگر است ملک را نیز ہر چیز برتنہا چیزی باید کہ بوجہ جانی منسوب را بخود کشیدہ بر روئے خود مائل گردانند پس ہرچہ سرمایۂ میلان داشتہ باشد آنرا مال نام نہادہ ایم گو نم کہ اگر احد العوضین مال نیست ملک ہم در آں جانب نیست و چوں ملک نیست معاوضہ الملک نیز متحقق نتواں شد ازیں جاست کہ بیع میتہ و دم و خنزیر را بیع باطل قرار دادند. چہ یکی از جانبین اضافت معلوم مفقود است بلکہ بیشتر از اضافت معاوضہ ملک نیز کہ یکے از اضافات است ہمیں وجہ موجود نشد۔ باضافت معاوضہ کہ مخفی است جہاں چہ رسد و انکہ در حق تمام این قسم اشیاء را اجازت داشتہ اند و جنس دگر است یعنی این

نہیں ہوتی کہ دوسروں کے مانگنے پر سر جھکالیں اور ہاتھ دیدے کھینچ لیں کیونکہ ایسی چیزیں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ اگر دنیا میں موجود ہیں تو پھر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ پس اگر اسکو حاصل کرنے کے اسباب فراہم ہیں تو کیا فکر ہے۔ اسباب تحصیل کا میسر آنا خود اسی چیز کا وجود ہے۔ اس صورت میں اگر چیز کی مقدار اور مدت اور دوسرے معاملات اس طرح طے کر لئے ہیں کہ درمیان سے جھگڑے کا اندیشہ ہی جاتا رہا ہے تو پھر معاوضہ صحیح ہوگا۔

الحاصل جہاں ماہیت مقصود اور مبیع ہو تو کام آسان ہے یہ شخص اگر ہم نہیں پہنچ تو دوسرے شخص سے کام چلایا جا سکتا ہے۔ مگر جہاں خود شخص ہی مطلوب اور مبیع ہو وہاں کیا کر سکتے ہیں کیونکہ شخص متعدد نہیں ہو جاتا ہے کہ اس فرد سے منہ پھیر کر دوسرے فرد کی طرف متوجہ ہو جائیں۔

دوسری بات دوسری بات یہ ہے کہ قبض مذکور مطلقاً ملکیت کا موجب نہیں ہے۔ ہاں اتنی بات مسلم ہے کہ ہر چیز کو دوسرا قبول کرنے والا ہے ہر چیز ملکیت کے قابل نہیں ہوتی کوئی چیز ایسی ہونی چاہئے کہ اپنے بعض وجوہ کی وجہ سے دلوں کو اپنی طرف کھینچ لے اور اپنی طرف متوجہ کرے پس جو چیز کشش کا سامان رکھتی ہوگی اس کا نام مال رکھ کر ہم کہتے ہیں کہ اگر احد العوضین مال نہیں ہے تو ملکیت بھی اس جانب میں نہیں ہے اور جب ملک نہیں ہے تو ملک کا معاوضہ بھی متحقق نہیں ہو سکتا اسی لئے یہ بات نکلتی ہے کہ مردہ جانور اور خون اور خنزیر کی بیع کو فقہائے باطل قرار دیدیا کیونکہ معلوم اضافت کی دونوں جانبوں میں سے ایک مفقود ہے۔ بلکہ معاوضہ کی اضافت سے پہلے ملک بھی جو کہ اضافتوں میں سے ایک اضافت ہے اسی وجہ سے موجود نہیں۔ رہ گئی اضافت معاوضہ بلکہ جو اس پر موقوف ہے کیا رسائی ہو اور یہ بات کہ شارع نے

ملہ و ... [illegible] ... سے گر ٹوٹ گیا ... [illegible] ... اچھا ہے
مثلہ اہل کتاب ... [illegible] ... محقق ... مترجم

استیاء در حق کفار حلال است . و دریں قسمت منافی کہ ظاہری نیست . چہ ممکن است کہ چیزے نوعی را یا صنفی نافع بود . و نوعی یا صنفی دیگر مضر . آب کہ ہر یک قطرہ اش بحر ماہیان آب حیات است . اگر مسکن نوع مردم و حیوانات ہوائی گرداند سامان ممات باشد . بعد قریب فنا شوند و ہوا کہ روح افزا جانوران ہوائی است و غذاء روحانی آنہا اگر تر ملتی ماہیاں و غیرہ جانوران دریائی ما و جشد کثیر ازاں سموم خواہد انباشتہ . پس آب و ہوا ہم چنیں کہ یک نوع آب و ہوا بہ یک نوع یا یک صنف اگر مفید است ، برائے دیگر مضر . آب شور ماہیان دریائی شور را اگر مبارک است ماہیان دریائے شیریں را ہمیں قدر زیاں دارد . و کذلک بر عکس باید پنداشت۔

چوں قضیۂ منافع و مضار ایں چنیں است ممکن است کہ چیزے برائے صنفی حلال باشد و برائے صنفی حلال نباشد . بلکہ وبال باشد . باز چوں خود بکار . بمردم ایں حائیز نبیں . اندریں ناخیرہ تفصیل ایں اجمال اینکہ :

تفصیل اجمال

ایمان را از صفائی قوت علمیہ و نیز قوت عملیہ ناگزیر است چہ علم از مبادی آں از عقاید است کہ دانش ہمیں است و عمل از مقتضیات آں نظر بریں ہر چیز کہ مفسد ایں دو قوت باشد در حق ایں حکم سم خواہد داشت . نافع و حلال بودنش کجا ؟ چنیں حیا شعبۂ عظیم ست از ایماں و حسن اخلاق و طہارت باطن کہ انشراح است از آثار او . احادیث چند

حق میں اس قسم کی چیزوں کی بیع جائز قرار دی ہے اس کی دوسری وجہ ہے یعنی اس لئے کہ یہ چیزیں مردار خون وغیرہ کفار کے حق میں حلال ہیں اور اتنی سی بات تو آپ جانتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی چیز کسی نوع یا صنف کیلئے نافع ہو اور کسی دوسری قسم یا صنف کیلئے مضر پانی جس کا ایک ایک قطرہ مچھلیوں کیلئے آب حیات ہے مگر اس کو انسانوں اور صحرائی حیوانات کا مسکن بنا دیں تو وہ آب حیات موت کا باعث ہو جائیگا . اور سب موت کا شکار ہو جائیں گے اور ہوا کہ صحرائی جانوروں کیلئے روح افزا ہوتی ہے اور ان کی روح کی غذا کو اگر مچھلیوں وغیرہ کا مسکن بنا دیں تو وہ ہوا ان کے لئے جان لیوا بلکہ زہر سے کم نہ ہوگی پھر پانی اور ہوا کو بھی دیکھئے کہ ایک قسم کی آب و ہوا ایک نوع یا ایک صنف کیلئے اگر مفید ہے تو دوسری کیلئے مضر ہے . شور دریا کی مچھلیوں کو اگر آب شور بابرکت ہے تو دریائے شیریں کی مچھلیوں کے لئے کس قدر نقصان دہ ہے اور اسی طرح اس کے برعکس سمجھنا چاہئے۔

جب منافع اور نقصانات کا قصہ اس طرح ہے تو ممکن ہے کہ ایک چیز ایک صنف کیلئے حلال ہو اور دوسری صنف کیلئے حلال نہ ہو بلکہ وبال ہو پھر جب ہم نے غور سے دیکھا تو یہاں پر بھی یہ ہم سے نہ چھپا ، غرض یہاں اس اجمال کی تفصیل یہ ہے :

اجمال کی تفصیل

ایمان کیلئے قوت علمیہ کی صفائی اور قوت عملیہ کی بھی ضرورت ہے کیونکہ علم ایمان ہی کے مبادی میں سے ہے جس کا نام ایمان ہے اور عمل ایمان کے مقتضیات میں سے ہے . نظر بریں جو چیز بھی ان دونوں قوتوں یعنی علمیہ اور عملیہ کی مفسد ہو گی تو وہ ایمان کیلئے زہر قاتل کا حکم رکھے گی . اس کا نافع یا حلال ہونا کہاں . حیا بھی ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے اور حسن اخلاق اور باطنی پاکیزگی ہم انشراح جانا ہے کے آثار ہیں . چند احادیث

ف حدیث میں ہے کہ الحیاء شعبۃ من الایمان (مشکوۃ) مترجم

الحیاء شعبة من الایمان
والمومن حلو
والمومن لاینجس

بریں دعاوی شاهد، و وجدان سلیم بعد ادراک حقیقت ایمانی دریں دعوی هم زبان. این پیداست که بوجه مخالفات و متناقضات، این صفات نیز از معارضات و متناقضات ایمان باشند. میدانیم که از جسم تا روح علاقه ایست پنهانی و سری است وجدانی. چنان که ازاں طرف بایں طرف صدها احکام و آثار نازل می شوند و موجب صدها حس میگردند. ازیں طرف نیز هردم محصول جابجا بجد کاو بالائی روح میرسد از راه حواس و قوائے مدرکه. خزینه علم هردم معلومات تازه فراهم می آیند، و از راه قوائے حافظه از غاذیه و قابضه و آخذه وغیره بر ساعت مصنوعات نو بنو از آثار و کیفیات بدرگاه قوت عملیه گنج می شوند. و چنانکه در جانب علم معلومات مذکوره موجب تعلق علم بمعلومات دیگرے شوند، ایں طرف هم آثاری و کیفیتی باعث صدها عمل تازه میشود.

غرض، تقدیر داده به مادر علم و عمل که دو عنصر روحانی است تاثیری است نمایان، چنانچه جنبی انزال همیه است. بجمله لذت و سرور انبساط قوائے شهوانی وغیره هرکس به رای العینی مشاهده می کند. پس هر غذائی که مورث اختلاق بد باشد یا حیله و جبلت با بتلائی وهمدردی مزاج انسانی زمان حکم سم دارد. مگر چون بمشاهده اجسام خاصه با اخلاق خاصه پی میبریم اگر شکل انسانی است عادات و اخلاقش چنین و چنان تصور کنیم. و دیگر شکل خنزیر و سگ و حماری را مشاهده کنیم عادات و اخلاق چنین و چنان دانیم. تو سل ایں استدلال

"حیا ایمان کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے"
"اور مومن میٹھا ہوتا ہے"
"اور مومن ناپاک نہیں ہوتا"

ان دعووں پر گواہ ہیں اور وجدان سلیم ایمانی حقیقت کو ادراک کرنے کے بعد اس ناچیز کے دعوے کی تائید کرتا ہے۔ اس وجہ سے ان صفات کے خلاف مخالف امور ایمان کے خلاف اور مخالف امور میں سے ہوں گے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ جسم سے لیکر روح تک ایک پوشیدہ علاقہ ہے اور ایک وجدانی راز ہے جیسا کہ اس طرف سے اس طرف صدہا احکام اور آثار نازل ہوتے ہیں اور عمل کے صادر ہونے کا موجب ہوتے ہیں۔ اس طرف سے بھی ہر دم کوئی جدا جدا محصول روح کی بلند بارگاہ میں پہنچتا رہتا ہے اور قوائے مدرکہ اور حواس کے راستے سے علم کے خزانے میں ہر دم تازہ معلومات فراہم ہوتے ہیں اور قوت حافظہ کی راہ سے غاذیہ، قابضہ، آخذہ وغیرہ وغیرہ قوتوں میں سے ہر ساعت نئی نئی مصنوعات آثار اور کیفیات سے قوت عملیہ کی درگاہ میں جمع ہوتی رہتی ہیں اور جیسا کہ علم کی جانب میں مذکورہ معلومات دوسری معلومات کے ساتھ علم کے تعلق کا موجب ہوتی ہیں اسی طرف سے ایک اثر اور کیفیت نئے عمل کے صدور کا باعث ہوتی ہے۔

غرض غذاؤں اور دواؤں کو علم و عمل میں جو کہ دو روحانی عنصر ہیں نمایاں تاثیر ہے چنانچہ ان میں سے جنبی تو بلا دلیل کے واضح ہیں۔ ان میں سے لذت اور خوشی اور شہوانی قوتوں کا ابھرنا وغیرہ ہر شخص آنکھ کے ذریعہ دیکھتا ہے۔ لہذا ہر وہ غذا جو بد اخلاق پیدا کرتی ہے یا حیا اور پاکی کو تباہ کرتی ہے تو وہ ایمان کے لئے تباہی کا حکم رکھتی ہے۔ مگر جب ہم خاص اجسام کو خاص اخلاق کے ساتھ دیکھتے ہیں تو اگر وہ جسم انسانی شکل کا ہے تو اس کے عادات ہم ایسے اور ویسے تصور کرتے ہیں اور اگر خنزیر اور کتے کو اور گدھے کی شکل کو دیکھتے ہیں تو ان کی عادتیں ویسی اور ویسی پاتے ہیں۔ اس استدلال کے ذریعے ہمیں معلوم

دریافتیم کہ مابین این اجسام و آن اخلاق علاقۂ علیت و معلولیت است۔ آن طرف علیت باشد و این طرف معلولیت یا برعکس۔ یا آنکہ ہر دو را بدرگاہ علتی روی نیاز باشد چہ استدلال را ازین علاقہ ناگزیر است۔ مگر چون تولد جسم بشہادت احادیث و ہم بحکم بداہت اول است۔ و نفخ روح بعد ازان۔ ازین قدر محقق شد کہ اگر خود روح معلول جسم نیست باری این ہم چہ کم کہ در ہر جسمی چون آئینہ آتشین کہ حرارت بسبب اشعہ طرفہ دارد قوت انجذاب ارواح خاصہ کہ عبارت از منشاء اخلاق خاصہ باشد نہادہ اند۔

غرض علت فاعلی اگر نیست علت قابلی ضرور است

اگرچہ نظر بتکوین خالق اکبر ہیچ از اسباب مستلزم مسببات نیست بلکہ ہر جا اتصال اتفاقی است۔

الغرض اغذیہ و ادویہ و مجاورت و مصاحبت را تاثیری است در ارواح۔ و اغذیہ محرمہ ہمہ منشاء اخلاق بد اند۔ یا مزیل صفائی قوت علمیہ مثل مسکرات یا مزیل سیر قوت عملیہ مثل مفترات یا مزیل انشراح و نورانیت کہ از طعام پاکیزہ پیدا شود مثل اغذیہ نجسہ و ناپاک۔ و ہم اغذیات پاکیزہ منشاء اخلاق حمیدہ کہ نتیجہ علم صحیح و عمل مستقیم بود

ہو، کہ ان اجسام اور ان اخلاق کے درمیان علیت[1] اور معلولیت کا تعلق ہے۔ اُس طرف علیت ہو اور اِس طرف معلولیت یا اسکے برعکس۔ یا یہ کہ دونوں کا رُخ کسی علت کی دہلیز پر جھکا ہوا ہو کیونکہ استدلال کے لیے اس قسم کے تعلقات کا ہونا ضروری ہے۔ مگر چونکہ جسم کی پیدائش احادیث اور بداہت کی شہادت اور حکم کے مطابق اول ہے اور روح کا پھونکا جانا بعد میں تو اس سے اتنی بات تحقیق ہی ہوگئی کہ اگر خود روح جسم کا معلول نہیں ہے لیکن اس سے بھی کیا کم کہ آتشیں شیشے کی مانند کرنیں ڈالنے والی شعاعوں کے جذب کی قوت رکھتا ہے ہر جسم میں خاص روحوں کے کھینچنے کی قوت جس کا مطلب خاص اخلاق کی نشوونما ہے، قدرت نے رکھی ہے۔

غرض علت فاعلی[2] گر نہیں ہے تو نہ سہی، علت قابلی[3] تو موجود ہے

اگرچہ خالق اکبر کی تکوین کی طرف نظر ڈالتے ہوئے اسباب میں سے کوئی سبب مسببات کیلئے موجب نہیں ہے بلکہ ہر جا اتفاقی اتصال ہے۔

غرض یہ کہ غذاؤں اور دواؤں اور قرب اور مصاحبت کو ارواح میں کوئی نہ کوئی تاثیر ہے اور حرام غذائیں تمام کی تمام برے اخلاق پیدا کرتی ہیں یا قوت علمیہ کی صفائی کو زائل کرتی ہیں جیسے نشہ آور چیزیں یا قوت عملیہ کی چستی کو دور کرتی ہیں مثلاً سستی پیدا کرنے والی چیزیں یا دل کے انشراح اور نورانیت کو زائل کرتی ہیں جو نشاط اور نور پاکیزہ طعامات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور

[1] علت سے علیت یعنی علت ہونا اور معلول سے معلولیت یعنی معلول ہونا ہے۔ [illegible]

[illegible]

مثل گوشت درندگان یا خود مفسد مزاج و سرمایۂ زندگانی مثل سمیات۔

نظر بریں اہل ایمان را ایں قسم اغذیہ مضر باشند نہ نافع پس مالیت کہ مدارش بر منافع بود کجا باشد آری در حق کفار ہیچ مضرتی نیست۔ چہ باعتبار ظاہر منافع چندے در چند در آغوش دارند۔ و باعتبار باطن اگر مضرتی متصور بود باعتبار معارضہ مبادی یا آثار ایمانی بود۔ آں خود از پیشتر نصیب اعادی شدہ نظر بریں در حق اوشاں اگر مال قرار دہیم چہ بعید۔ مگر ہمیں طور اگر چیزے در حق یکے نافع بود و در حق دیگراں احتمال نفع نداشتہ باشد قبضہ ایں در حق آں موجب ملک باید پنداشت مگر اختیار بیع آں بدیگراں نخواہد بود۔ چہ در حق دیگراں مال نیست تا ملک اوشاں بداں متعلق و یا واسطۂ عوض معاوضۃ الملک بالملک متعلق شود۔

سخن سوم سخن سوم اینکہ تعلق ملک مستلزم صحت بیع و خرید نیست۔ چنانکہ فرمودہ اند

مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ[1]

تحقق ملک اول خود از الفاظ حدیث ہویدا است۔ و دوم حریت را کہ بعد از تحقق ملک فرمایند زوال ملک ضروری است مگر در ہیچ صورت تحقق حریۃ بزوال ملک بائع نتواں گفت

ناپاک اور نجس غذائیں یا ناپاکیاں پیدا کرنے والی اور اخلاق حمیدہ کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً درندوں کا گوشت یا مزاج اور سرمایۂ زندگی کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً سمیات زہریلی چیزیں۔

اس اصول کے پیش نظر ایمان والوں کیلئے تو اس قسم کی غذائیں مضر ہیں نہ کہ نفع بخش۔ پس وہ مالیت کہ اس کا دارومدار منافع پر ہو کہاں ہوگی۔ ہاں کفار کے حق میں کوئی مضرت نہیں ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے چند در چند منافع اپنے پہلو میں وہ غذائیں رکھتی ہیں اور باطن کے اعتبار سے اگر کوئی نقصان خیال میں آسکتا ہے تو مبادی ایمان یا آثار ایمان کے مقابلے کے اعتبار سے ہوگا تو وہ ایمان کی خرابی پہلے ہی سے دشمنان اسلام کے حصے میں ہے نظر بریں اگر مردار جانور یا خون وغیرہ کو اہل کتاب کے حق میں مال قرار دیں تو کیا مضائقہ ہے مگر اسی طرح اگر کوئی چیز ایک آدمی کے حق میں نفع بخش ہو اور دوسروں کے لئے نفع کا احتمال اس میں نہ ہو تو اس پر قبضہ اس شخص کے حق میں موجب ملک خیال کرنا چاہئے لیکن دوسروں کے ہاتھوں اس کے بیچنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ دوسروں کیلئے وہ مال نہیں ہے کہ انکی ملکیت اس سے متعلق ہو یا عوض کے ادا کرنے سے ملک کا تبادلہ ملک کے ساتھ ہو جائے۔

تیسری بات تیسری بات یہ ہے کہ ملک کا تعلق بیع اور خرید کی صحت کیلئے ضروری نہیں ہے جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے:

"جو ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ مملوک آزاد ہے"

ملک کا تحقق اول تو خود حدیث کے الفاظ سے واضح ہے۔ دوسرے حریت کے لئے جو کہ بر تحقیق غلامی کے بعد ظاہر ہوتی ہے ملکیت کا زائل ہونا ضروری ہے مگر ان جیسی صورتوں میں بائع کی ملکیت کے

[1] ذو رحم محرم رشتہ دار یعنی جو ایک دوسرے کے پیوند سے پیدا ہونے کی وجہ سے محرم ہو جاتے ہیں مثلاً کسی کا بھائی کسی کا غلام تھا اور اس نے اپنے بھائی کو خرید لیا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ مترجم

منفعت داده وغیره همه راجع بسوی او باشد ناچار بعنوان ملک مشتری گفته شود۔

چهارم چهارم اینکه تحقق ملک را ضرور نیست که ملک را قدرت بر تسلیم چنان بود که موجبات بطلان و فساد بیع را گنجائش مداخلت نبود۔ اگرچه مبیع متعین و ممتاز و موجود بود۔ نه بینی که چوب سقف موجود و متعین است و بالضرور مملوک صاحب خانه۔ مگر چون تسلیم او مستلزم موجبات بطلان است قبل از جدا کردن بیع صحیح نشود۔

سخن پنجم پنجم اینکه چنانکه قبل وجود طرفین اضافت حقه متحقق نتوان شد بعد زوال و انعدام یکی یا هر دو نیز عقد حقه منحل شود۔ وقت افلاس چون مشتری خالی دست ماند و مبیع موجود بود عقد بیع کان لم یکن شود۔ از بخاری و مسلم در مشکوٰة شریف وارد است۔

ایما امرء افلس فوجد رجل ماله بعینه۔
فهو احق به من غیره او کما قال۔

این حدیث را بر عاریت و مغصوبات فرود آوردن صریح مخالف سیاق است۔ در استحقاق صیرورت مغصوب منه کدام خفا بود که این طور آگاه فرمودند۔ لا محمل این حدیث همین معامله بیع است۔

باقی ماند اینکه درین صورت می باید که غرماء دیگر شریک وی نباید در مبیع موجود نباشند۔ امام ابو حنیفہ بکدام حجت مخالفت حدیث کردند۔

زوال سے حریت کا تحقق نہیں کر سکتے ورنہ ولایت وغیرہ تمام امور اسکی طرف راجع ہونگے ناچار خریدار کی ملکیت کے زائل ہونے پر حریت کا تحقق مانا جائے گا۔

چوتھی بات چوتھی بات یہ ہے کہ ملکیت کے تحقق کے لیے ضروری نہیں ہے کہ مالک کو سپرد کر دینے کی ایسی قدرت ہو کہ بیع کے فساد اور بطلان کے موجبات کو دخل کی گنجائش نہ ہو اگرچہ بیع کی گئی چیز متعین اور ممتاز اور موجود ہو۔ دیکھتے نہیں کہ چھت کی لکڑی موجود اور متعین ہے اور یقیناً گھر کے مالک کی ملکیت میں بھی ہے لیکن چونکہ خریدار کو اس لکڑی کا سپرد کرنا موجبات بطلان کو مستلزم ہے اس لئے لکڑی کو چھت سے جدا کرنے سے پہلے بیع صحیح نہ ہوگی۔

پانچویں بات پانچویں بات یہ ہے کہ جیسا کہ بائع اور مشتری کے وجود سے پہلے عقد بیع کا تعلق متحقق نہیں ہو سکتا ان میں سے ایک یا دونوں کے زوال اور انعدام سے بھی بیع ختم ہوگی افلاس کے وقت جب مشتری خالی ہاتھ رہ جائے اور مبیع موجود ہو تو بیع کا معاملہ ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہوا ہی نہ ہو۔ بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ شریف میں وارد ہے:

جو کوئی شخص مفلس ہو گیا اور دوسرے شخص نے اپنا مال بعینہ اسکے پاس پایا تو وہ زیادہ حقدار ہے دوسروں کی بہ نسبت۔ او کما قال۔

اس حدیث کو مانگی ہوئی چیز اور زبردستی چھینی ہوئی چیزوں پر وارد کرنا صاف صریح سیاق کے مخالف ہے۔ عاریت پر دینے والے اور جس سے وہ چیز زبردستی چھینی گئی ہے ان دونوں کے استحقاق میں کونسی پوشیدگی کی بات تھی کہ اسکو اس طریقے سے آگاہ فرمایا۔ نہیں اس حدیث کا محمل یہی بیع کا معاملہ ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں چاہیئے کہ دوسرے قرضدار بائع کے ساتھ مبیع میں شریک اور حصہ دار موجود نہ ہوں امام ابو حنیفہؒ نے کس دلیل سے حدیث کی مخالفت کی۔

جواب جوابش آں است کہ لفظ احق خود بر تحقق حقوق دیگراں دلالت دارد و ورنہ صیغۂ افعل التفضیل راچسپاں کردن دشوار است و از آں تکلف کہ افعل التفضیل بمعنی فاعل گیرند ایں بہتر است کہ مخاطب ایں کلام غرما را قرار دہند و ایں حکم را حکم استحبابی دانند و وجہ عدم وجوب خود تحقق حقوق ایشاں باشد و وجہ استحباب اینکہ مال دیگراں فنا شد و ہلاک گردید۔ بدیں سبب عوض اینکہ قیمت باشد بذمہ مشتری لازم شد و توسط قیمت حقوق ایشاں نزول کردہ بمال موجود تعلق گرفت مگر ہمیں طور حق صاحب مال نیز از قیمت نزول کردہ بمال موجود آویخت۔ و نخواہی دانست ان شاء اللہ کہ در ملک جزئی قیمت ہمیں سبب ملک ہر شرکا و محیط مال موجود بود ہمیں طور احاطہ ملک صاحب مال را تصور باید فرمود۔

اقالہ مگر دانی کہ از قیمت باز باصل مال آمدن اقالہ باشد و در اقالہ زیادہ ازیں چہ باشد۔ آرے ازاں جا کہ اقالہ در حق ثالث بیع بود مانع تعلق حقوق دیگراں نباشد و ایں را ہم بگذار۔ در صورت افلاس ازدو امر چارہ نیست یا مال موجود ہمہ ازاں صاحب مال گویند و حدیث را بر ظاہر خود گذارند یا گویند کہ صاحب مال ہم اسْوَةُ الْغُرَمَاءِ بود و ہم دیگر اہل حقوق بقدر حق شریک و سہیم۔ اگر اول است فبہا ورنہ ازیں چہ کم کہ مدیون را اکنوں اختیار مال خود نماند بالاضطرار بیع آں مال را لازم آمد و امکان ایں قسم بیوع را اول ہمیں حدیث ماخذ باشد۔ دوم نظائر

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ احق خود دوسروں کے حقوق کے تحقق پر دلالت رکھتا ہے ورنہ افعل التفضیل کے صیغہ کو چسپاں کرنا دشوار ہے اور اس تکلف سے کہ افعل التفضیل فاعل کے معنی میں لیں یہ بہتر ہے کہ اس کلام کا مخاطب غرما کو قرار دیں اور اس حکم کو استحبابی حکم رکھیں اور خود عدم وجوب کی وجہ انکے حقوق کا تحقق ہے اور استحباب کی وجہ یہ ہے کہ دوسروں کا مال فنا اور ہلاک ہو گیا۔ اسی سبب سے اس کا عوض جو کہ قیمت ہے مشتری کے ذمہ لازم ہو گیا اور قیمت کے ذریعہ انکے حقوق نے نیچے اتر کر موجود مال سے تعلق پیدا کر لیا مگر اسی طور صاحب مال کا حق بھی قیمت سے نیچے اتر کر مال موجود کے ساتھ وابستہ ہو گیا اور آپ ان شاء اللہ جان لیں گے کہ ملک میں جزئی تقسیم نہیں ہے۔ اس لئے تمام شرکا کی ملک موجود مال کو محیط ہو گی اسی طریقے سے صاحب مال کی ملکیت کے احاطے کو تسلیم کرنا چاہئے۔

اقالہ مگر تمہیں معلوم ہے کہ قیمت سے پھر اصل مال کی طرف آنا اقالہ ہے۔ اقالہ میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔ ہاں اس وجہ سے کہ اقالہ تیسرے شخص کے حق میں بیع ہوتا ہے اس لئے دوسروں کے حقوق کے تعلق کو مانع نہیں ہوگا۔ اور اسے بھی چھوڑیئے۔ افلاس کی صورت میں دو باتوں کے سوا چارہ نہیں ہے یا تو موجود تمام مال کو صاحب مال کی ملکیت کہیں اور حدیث کو اپنے ظاہر پر چھوڑ دیں یا کہیں کہ صاحب مال بھی دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہے اور دوسرے حقداروں کی مانند بقدر حق خود شریک اور سہیم ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے کیا کم کہ مدیون کو اب اپنے مال کا اختیار نہ رہا۔ مجبوراً اس مال کی بیع اسکو ضروری ہو گی اور اس قسم کی بیوع کے

ملہ استحبابی حکم ایسا حکم ہوتا ہے جس پر عمل نہ کرنے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ اس حکم کے ذریعہ کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ مترجم

ملہ بیچنے والا اور خریدنے والا فروخت شدہ چیز کو واپس لیکر اس کی اصل قیمت واپس کر دینے کا نام اقالہ ہے۔ مترجم

دیگر انشاء اللہ خواہی شنید. مگر در صورتیکہ تنہا
صاحب مال غریم او بود کسی دیگر مزاحم حالش نہ بود
آں وقت بجز اینکہ بانفساخ عقد قائل شوند چارۂ
دیگر نیست و اگر ایں ہم دریغ است تسلیم عقد ثانی بہماں قیمت
ضروری است و اگر ہم نگویند بلکہ عقد ثانی بقیمت مناسب
جدید باشد۔ آنجا کہ کمی و بیشی قیمت فائدہ نبخشد و نہ
ثمن گفتن سودے دہد چشم ایں چنیں تکلفات زیادہ بیہودہ
سری چہ باشد۔ غرض ما را ہر طور گنجا است و ثمرہ
ایں مقدمہ انشاء اللہ در آخر کلام خواہی دریافت۔

سخن ششم

ششم اینکہ در بعض مواقع بالاضطرار ہم بیع متحقق شود و ادائے قیمت بذمہ مشتری
بہ ناچار لازم آید۔ اگر مأخذ بودن عادی حدیث عتق بعض
مال دیگر باعتاق حصۂ خود قیمت حصۂ دیگران بذمہ خود
لازم آید و ایں لزوم بلاشبہ متحقق بیع قبل اعتاق و اداء
شدن نمی تواند تا بدل و مبدل بعد ہر دو بیک
مالک واحد مجتمع نشوند۔

سخن ہفتم

ہفتم اینکہ قبض چیزی دیگر است و جبر و اکراہ چیزی دیگر است۔ بسا اوقات، جبر و
اکراہ متحقق شود و قبض تواں گفت و نہ بہ ثبوت ملک
اعتراف تواں کرد الجاء و اکراہ در اعلی مراتب شدہ
قبض فقط در از ظاہر باشد نہ غیر با ایں ہمہ کوئیم اگر
کافراں را در قلعہ محصور کردہ آں آب و دانہ تنگ سازیم
ہنوز ملک تواں گفت کہ احراز متحقق نشد۔ و قبض نخستین
صورت نیافت۔ ممکن است کہ دروازہ قلعہ کشادہ

کہ یہی حدیث اول مأخذ شرعی ہے دوسری اور فقلیہ بیانشاء اللہ
آپ سنیں گے۔ مگر اس صورت میں کہ تنہا صاحب مال اس کا قرضخواہ
ہو اور کوئی اس کے حال کا مزاحم نہ ہو اس وقت اس کے سوا
کہ عقد کے منسوخ ہونے کے قائل ہوں اور کوئی چارہ نہیں ہے اور اگر
اس سے بھی دریغ ہے تو دوسرے عقد کا اسی قیمت پر تسلیم کرنا
ضروری ہے اور اگر یہ بھی نہ کہیں بلکہ عقد ثانی نئی مناسب قیمت
پر ہو تو وہاں قیمت کی کمی اور زیادتی کچھ فائدہ نہیں دے گی
اور نہ ثمن کا کہنا کوئی نفع دیگا۔ اس قسم کے تکلفات زیادہ بیہودہ
سری سے زیادہ اور کیا ہونگے۔ غرض ہمیں ہر طرح پر گنجائش ہے اور
اس مقدمے کا پھل آپ کو کلام کے آخر میں ملے گا۔

چھٹی بات

چھٹی بات یہ ہے کہ بعض مواقع میں مجبوراً بھی بیع متحقق ہو جاتی ہے اور خریدار کے
ذمے قیمت کی ادائگی بچارو ناچار لازم آتی ہے۔ اگر تمہیں دلائل
یٹنے کی مأخذ کی ہوس ہے تو عتق بعض کی حدیث کو یاد میں
لاؤ کہ اپنے حصے کو آزاد کر دینے کی صورت میں دوسروں کے
حصے کی قیمت اپنے ذمے لازم آتی ہے اور اس قیمت کے
لازم آنے کے سبب سے ضروری طور پر آزاد کرنے سے پہلے
بیع کا متحقق ہونا لازمی ہے تاکہ بدل اور مبدل
دونوں (جس سے تبادلہ کیا گیا) دونوں ایک مالک کی ملکیت میں جمع ہو جائیں۔

ساتویں بات

ساتویں بات یہ ہے کہ قبضہ دوسری چیز ہے اور جبر اور زبردستی کرنا دوسری چیز ہے
بسا اوقات زبردستی کرنا اور مجبور کرنا متحقق ہوتا ہے اور اس کو
قبضہ نہیں کہہ سکتے اور نہ ملکیت کے ثبوت کا اقرار کر سکتے ہیں
الجاء اور اکراہ اعلیٰ درجے کا ہو اور قبضہ
صرف ظاہر ہو (خلاصہ یہ ہے) ہم پھر یہ کہتے ہیں
کہ اگر کافروں کو قلعہ میں محصور کر کے آب و دانہ سے
ہم انہیں تنگ کر دیں تو تب بھی ان پر ملکیت کا ہونا نہیں

بگیرند مالی اسباب وزن و فرزند را ہمراہ ببرند چنانچہ بسا اوقات ہمیں ساں باشد لیکن دریں ہم شک نیست کہ اگر اکراہ متحقق شدہ و ایجاد بوجود آمدہ پس اگر بہرہ ای یا بہرمالی بر کسی اکراہ کنند مکرہ را مقبوض نتواں شناخت تا بشرط قابلیت ملک مملوک پندارند و زیادہ توانی اگر شرح ایں امر می طلبی بشنو کہ

تعریف قبضہ قبض بہر چیزی بدست آوردنش باشد خواہ حقیقۃ باشد چنانچہ در اشیاء صغیرہ کہ مساحت دست ما محیط او تواں شدن باشد یا حکما یعنی تصرفات دست کاری ما دراں تواں کرد مثلاً مکان و جانوراں و بنی آدم اگر پیش ما بطوری باشد کہ مکان را بنا کنیم یا منہدم توانیم ساخت و جانوراں را قطع و قتل و ذبح و از جای بجای بردن توانیم آں وقت مصداق قبض متحقق شدہ اگر مانعی و مزاحمی نیست آں ہم قبض مالکانہ باشد ورنہ قبض غصب یا ودیعت وغیرہ بالجملہ قبض نام ایں کیفیت است کہ بقرب معلوم متحقق شود۔ خواہ ایں قرب خود قابض را میسر آید بذات خود یا بواسطہ نواب و خلفاء و بطرف او منسوب باشد۔ باقی حرمت بعضی تصرفات مثل قطع اطراف ارقاء یا قتل ایشاں قادح امکان ایں تصرفات نیست بلکہ خود مصحح آں است ورنہ ممانعت چہ معنی داشتی و در اکراہ ایں قسم قرب و احاطہ تصرف ضرور نیست۔

سخن ہشتم ہشتم اینکہ بعض وقائع مبادی بعض افعال موجب بعضی اعمال باشند مگر بوجہ خفائی کہ در ثبوت آنہا باشد بوجہ احتیاط بہ نسبت بعض

کر سکتے کیونکہ اموال قبضے میں لینا اختیاری نہیں ہے اور قبضہ نے صورت اختیار نہیں کی۔ ممکن ہے کہ قلعے کا دروازہ کھول کر بھاگ جائیں اور مال و اسباب بیوی بچے ساتھ لیجائیں چنانچہ اکثر اوقات ایسی حرکت ہی کرتے ہیں لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس صورت میں اگر اکراہ متحقق ہو گیا اور ایجاد وجود میں آ گیا پس اگر کسی کام کے لئے یا کسی مال کیلئے کسی پر جبر کریں تو جبر کئے ہوئے کو مقبوض نہیں کہہ سکتے تاکہ بشرط قابلیت ملک اسے مملوک خیال کریں اور اگر اس سے زیادہ اس امر کی توضیح آپ کو مطلوب ہے تو سنئے :

تعریف قبض کسی چیز پر قبضہ اس کو ماتحت میں لانا ہوتا ہے خواہ حقیقت کے طور پر جیسے کہ چھوٹی چیزوں میں کہ ہمارے ہاتھ کی چوڑائی ان چیزوں کو اپنے اندر سموئے یا حکماً قبضہ ہو کہ ہمارے ہاتھوں کو ان کے تصرف کا حق ہو۔ مثلاً مکان اور جانور اور انسان اگر ہمارے سامنے اس طرح ہو جائیں کہ ہم مکان کو بنا سکیں یا گرا سکیں اور جانوروں کو قطع و قتل و ذبح کر سکیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجا سکیں تو اس وقت قبضے کے معنے متحقق ہو گئے۔ اگر کوئی مانع اور مزاحم نہیں ہے تو یہی مالکانہ قبضہ ہوگا ورنہ غصب کے طور پر قبضہ یا امانت وغیرہ کے طور پر۔ بالجملہ قبضہ اس کیفیت کا نام ہے کہ قرب معلوم کے ذریعہ متحقق ہو۔ خواہ یہ قرب خود قبضہ کرنے والے کو بذات خود میسر آئے یا نائبین اور خلفاء کے ذریعہ اس کی طرف منسوب ہو باقی بعض تصرفات کا حرام ہونا مثلاً غلام کے ہاتھ پاؤں کو کاٹ ڈالنا یا ان کو قتل کرنا اس قسم کے تصرفات کے امکان کیلئے مانع نہیں ہے بلکہ اس کیلئے مصحح ہے ورنہ ممانعت کے کیا معنی ہیں اور جبر میں اس قسم کے قرب اور تصرف کا احاطہ ضروری نہیں ہے

آٹھویں بات آٹھویں بات یہ ہے کہ بعض واقعات بعض افعال کے بادی و بعض اعمال کے مستوجب ہوتے ہیں مگر ان پوشیدگی کی وجہ سے جو ان اعمال کے

اعمال و افعال ثابت و متحقق انگارند و نسبت بعض دیگر
معدوم و غیر ثابت۔ نظیر ایں کلیہ در احادیث قصۂ منازعت
و مخاصمت حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ و عبد بن
زمعہ است در ابن ولیدۂ زمعہ چہ طروق نطفۂ کسی مستلزم انتساب
نسب ولد باوست۔ اگرچہ میراث و دیگر منافع بوجہ حرمت
در زنا ازو باز دارند لیکن انتساب واقعی ازیں قدر غلط نتوان
شمرد چوں ثبوت کامل نبود و ایں طرف زنا خود امرے است
کہ طبائع سلیمہ باو رغبت نکنند و مجتنب باشند۔

دعوی حضرت سعد بن ابی وقاص در دائرۂ استحقاق فراش
نشد۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمودند۔
اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ
مگر نظر بشباہت عتبہ بن ابی وقاص نسبت حضرت
سودہ رضی اللہ عنہا ارشاد رفت اِحْتَجِبِیْ مِنْہُ یَا سَوْدَۃُ۔

ثبوت میں ہوتی ہے۔ بعض اعمال اور افعال کی نسبت ان مبادی
کو ثابت اور متحقق مانتے ہیں اور بعض دوسروں کی نسبت معدوم
اور غیر ثابت مانتے ہیں۔ اس کلیہ کی نظیر حضرت سعد بن ابی وقاص
رضی اللہ عنہ اور عبد بن زمعہ کے درمیان ابن ولیدۂ زمعہ کے
بارے میں تنازع اور جھگڑے کا قصہ احادیث میں ہے کیوں کہ
کسی کے نطفے کا شبہ جانا لڑکے کے نسب کا اس باپ کی طرف منسوب
کرنے کو لازم قرار دیتا ہے۔ اگرچہ میراث اور دوسرے منافع کو
زنا کے حرام ہونے کی وجہ سے اس سے الگ کر دیں لیکن واقعی طور پر
اس لڑکے کو اس کی طرف منسوب کرنے کی بات غلط نہیں ہو سکتی لیکن چونکہ ثبوت مکمل نہ تھا
اور اس طرف زنا خود ایک ایسا معاملہ ہے کہ سلیم طبیعتیں اس کی طرف
رغبت نہیں کرتیں بلکہ پرہیز کرتی ہیں۔

حضرت سعد بن ابی وقاص کا دعوی فراش کے حقدار ہونے
کا دائرہ نہ تھا حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ[1]
لیکن عتبہ بن ابی وقاص کے ساتھ صورت کی مشابہت پر نظر رکھتے ہوئے
حضرت سودہ[2] رضی اللہ عنہا کے متعلق ارشاد ہوا کہ اے سودہ اس سے پردہ کرو

---

[1] الولد للفراش ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا سے بخاری اور مسلم وغیرہ نے روایت کی ہے۔ عتبہ کا اقرار تھا اس نے زمعہ کی لونڈی سے زنا کیا۔ عتبہ نے مرتے وقت اپنے بھائی سعد بن ابی وقاص کو وصیت کی کہ زمعہ کی لونڈی سے جو لڑکا ہے وہ میرا ہے [illegible] فتح مکہ کے موقع پر سعد بن ابی وقاص نے اس کو لے لیا کہ میرا بھتیجا ہے۔ زمعہ کا ایک لڑکا تھا عبد بن زمعہ اس نے کہا یہ میرا بھائی ہے میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے۔ دونوں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس یہ مقدمہ لے گئے۔ سعد بن ابی وقاص نے اپنے بھائی کی وصیت بیان کی اور کہا کہ میرے بھائی نے کہا تھا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ عبد بن زمعہ نے کہا کہ یہ میرا بھائی ہے کہ میرے باپ کے بستر پر اس کی لونڈی سے جنا گیا ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عبد بن زمعہ وہ لڑکا تیرا ہے یعنی یہ تیرا بھائی ہے کیونکہ الولد للفراش بچہ بچھونے والے کا ہے جس کے بچھونے پر پیدا ہوا ہے۔ وللعاہر الحجر اور زانی کے لئے پتھر یعنی محرومی چاہئے [illegible] ۔ بخاری و مسلم۔ مترجم۔

[2] زمعہ حضرت سودہ کے والد تھے جو آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زوجہ مطہرہ تھیں [illegible] حضرت سودہ کے باپ زمعہ کا بیٹا ہونے کی وجہ سے آنحضرت سودہ کا بھائی ہونے کے باعث [illegible] کی صورت دیکھی مگر حضور نے حضرت سودہ کو فرمایا کہ اس سے پردہ کرو [illegible] کا اشکال پیدا تھا [illegible] اس کو نہیں دیکھا۔ مترجم

غرض قرینۂ فراش مثبت انتساب نسب زمعہ شد، گو
در بارۂ بے حجابی حضرت سودہ مفید نگردید و قرینۂ شباہت
ظاہرہ اگرچہ موجب تورع از بے حجابی گردید، مگر
دافع حقوق نسبی از میراث وغیرہ نشد، و ہمچنیں شہادت
عدل واحد در بارہ ثبوت حق اگر مفید نیست ایں ہم نیست
کہ بوجہ عدم اثبات حق از پایۂ اعتبار ساقط شود و
عدالت مبدل بفسق وفجور شدہ شود، در فروع مسئلہ
است کہ در حق مال خود زندہ باشد و در حق دیگراں مردہ
مالش بخیال موت میراث نبرند و مال دیگر اموات
باحتمال حیاتش میراث باو ندہند۔

سخن نہم | نہم اینکہ حقائق ممکنہ کہ ہیئات حاصلہ
از اقتران وجود و عدم باشند از اقسام
کیف اند، نہ کم ورنہ لازم بود کہ ہیئات و اشکال منقسم شدہ
بر اقسام خود صادق آمدی۔ چہ وجود مقسم در اقسام و
اطلاق آں بر اقسام خود ضروری است و میدانی کہ در
ہیئات و اشکال خیال ایں امر خیال محال است میدانی
کہ اشکال ہندسی مثل مثلث و مربع و مخمس وغیرہ کہ ہیئتی
است حاصل باقتران خطوط معلومہ کہ باقتران وجود سطوح
معلومہ و اعدام آں پیدا می شوند، قابل آں نیستند کہ تقسیم
کردہ مثلث ہا و مربع ہا و مخمس ہا بر آرند و آنچہ در
بادی النظر خلاف ایں دعوی بنظر می آید از تقلید
اطلاقات عرفی است۔ ایں تقسیم کہ مبنی بر سطوح معلومہ
واقع می شود، نہ براں ہیئات و کلام ما در ہیئات است

فرض فراش کا قرینہ زمعہ کے نسب کے انتساب کا مثبت
ہوا۔ اگر حضرت سودہ کی بے حجابی کے بارے میں مفید نہیں ہوا۔ اور
ظاہری مشابہت کا قرینہ اگرچہ بے حجابی سے بچنے کا موجب
ہوا مگر میراث وغیرہ کے متعلق حقوق نسبی کو روک نہ سکا اور اسی
طرح ایک عادل شخص کی شہادت حق کے ثبوت کے بارے میں اگر مفید نہیں
ہے تو یہ بھی نہیں ہے کہ حق کو ثابت نہ کر سکنے کی وجہ سے اعتبار
کے مقام سے گر جائے اور عدالت (عادل ہونا) فسق وفجور سے
بدل جائے (چنانچہ) گمشدہ آدمی کے مسئلے کی جزئیات میں ہے کہ
(وہ مفقود آدمی) اپنے مال کے حق میں زندہ ہوتا ہے اور دوسروں
کے حق میں مردہ ہوتا ہے۔ اس کے مال کو موت کے خیال سے میراث بنا
کر نہیں لیا جا سکتے اور دوسرے مرنے والوں کا مال بطور میراث کے اس مفقود
کی زندگی کے احتمال پر گمشدہ شخص کو نہیں دے سکتے۔

نویں بات | نویں بات یہ ہے کہ حقائق ممکنہ جو کہ وجود اور
عدم کے ملنے سے حاصل ہونے والی ہیئات
(شکلوں) کا نام ہے، تو وہ حقائق ممکنہ کیف کی قسم سے ہیں
نہ کہ کم کی۔ ورنہ لازم آتا کہ ہیئتیں اور شکلیں تقسیم ہو کر اپنی
قسموں پر صادق آتیں کیونکہ مقسم (تقسیم کی گئی چیز) کا وجود اپنے
اقسام میں اور اس کا اطلاق اپنے اقسام پر ضروری ہے۔ اور
تمہیں معلوم ہے کہ ہیئتوں اور شکلوں میں اس بات کا خیال محال
بات کا خیال کرنا ہے۔ تمہیں معلوم نہیں کہ جیومیٹری کی شکلیں مثلاً
مثلث △ اور مربع □ اور مخمس ⬠ وغیرہ ایک ہیئت ہی ہو کہ
معلوم خطوط کے ملانے سے جو خطوط کہ معلوم سطحوں کے وجود اور
ان کے عدم کے ملانے سے پیدا ہوتی ہیں اس قابل نہیں ہیں کہ ان
کو تقسیم کر کے مثلثوں اور مربعوں اور مخمسوں کو نکال لیں اور جو کچھ
ظاہر نظر میں اس دعوے کے خلاف نظر آتا ہے وہ عرفی اطلاقات کی تقلید

لہ عدم سے وجود میں منتقل اشیا حقائق ممکنہ کہلاتی ہیں۔ مترجم

نہ در ذوات و صفات حقیقت، اینجا مسلم است. غرض
آن ہیئت کہ بر سطوح مذکورہ عارض می شود و حقیقت
آن جز خطوط مستقیم چیزی نیست و نہ آن نیست کہ منقسم
شود و اقسام بنام خود از زیر پردہ ہا بر آیند چون
حقائق ممکنہ نیز چنین است آنہا را نیز قابل قسمت نباید
دانست زیادہ اگر شرح مطلب جستجو شود بیشتر بارہا
بشنیدہ کہ وجود و عدم از حقائق مذکورہ بیرون است
و نہ ضرورت و امتناع ہر دو از ذاتیات آنہا
بود چہ۔

الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ

و میدانی کہ حمل وجود بر وجود ضروری است کہ حمل اولی است
و حمل وجود بر عدم ممتنع کہ اجتماع نقیضین است بنا بر این
جنس کہ مادۂ انواع است در جملہ انواع و نوع کہ مادہ
افراد است در جملہ افراد و اشخاص مشترک است لا بالتمیز
اگر باشد فصل باشد یا تشخص پس اختلاف حقیقت لاجرم
از فصل و تشخص باشد نہ در مرتبہ جنس و نوع جملہ انواع
و افراد متحد باشند۔ فقط پس حیوان نہ حقیقت انسانی کہ ممتاز
نہ فرس وغیرہ انواع است و انسان را حقیقت زید کہ
ممتاز از حقیقت عمرو و بکر است خارج بود و ہمچنین تا وجود
کہ منقسم جملہ انواع و اجناس است و جملہ جنبت و فصل
قیاس کن و آنچہ دعوی مشہور [illegible]
را اصطلاحی دادہ ایم و حمل [illegible] لا مشاحۃ
فی الاصطلاحات حقیقت معنی را بہ [illegible] چنین است
کہ گفتیم چون امکان مقابل وجوب و امتناع افتادہ
لاجرم وجود و عدم را از حقیقت خارج باید انگاشت
و نہ از تقابل دست باید شست۔

کی وجہ سے ہے یہ تقسیم جو تم دیکھتے ہو خطوط مستقیم پر عارض ہوتی
ہے نہ کہ ان شکلوں پر اور ہماری بحث شکلوں میں ہے نہ کہ
شکل والوں میں اور سطحوں کی مذکورہ صفات [illegible] میں۔ غرض
وہ ہیئت کہ مذکورہ سطوح پر عارض ہوتی ہے اور اس کی حقیقت
باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس قابل نہیں ہے کہ وہ
تقسیم ہو جائے اور اپنے بنام اقسام اسکے پردہ کے نیچے سے نکلیں
تو جب حقائق ممکنہ کا حال بھی اسی طرح ہے ان کو بھی قابل تقسیم نہ
جاننا چاہئے۔ اگر زیادہ تشریح چاہتے ہو تو سنو اور پہلے بھی بارہا
سن چکے ہو گے وجود و عدم حقائق مذکورہ سے بیرون ہوتے ہیں۔
و نہ ضرورت اور امتناع ہر دو ان کا ذاتیات سے ہو سکیں گو کہ
کوئی چیز جب ثابت ہوتی ہے تو اپنے لوازم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے
اور تم جانتے ہو کہ وجود کا حمل وجود پر ضروری ہے کہ
حمل اولی ہے اور وجود کا حمل عدم پر ناممکن ہے کہ اجتماع نقیضین
ہے بنا بریں جنس جو کہ مادۂ انواع ہے تمام نوعوں میں اور نوع جو کہ
افراد کا مادہ ہے تمام افراد و اشخاص میں مشترک ہے اور وہ
چیز جس سے ایک دوسری سے جدا کی جائے اگر ہو گی تو
فصل ہو گی یا تشخص پس لا محالہ حقیقت کا اختلاف ضروری طور پہ
فصل اور تشخص کا نتیجہ ہو گا۔ ورنہ جنس اور نوع کے مرتبہ میں
تمام انواع اور افراد متحد ہونگے۔ فقط پس حیوان انسانی حقیقت
سے جو کہ فرس وغیرہ انواع سے ممتاز اور انسان زید کی حقیقت
سے جو کہ عمرو اور بکر کی حقیقت سے ممتاز ہے خارج ہونگے۔ اور اسی
طرح وجود تک جو کہ تمام انواع و اجسام کا مقسم ہے [illegible] باقی سب
اسی طرح پر نسبت [illegible] پر قیاس کرتے چلے جاؤ اور یہ مشہور دعوی
جو [illegible] دعوی کو نقصان نہیں پہنچاتا ہم نے ہر ایک کی [illegible] کر دیا
ہے اور حمل بحسب اصطلاحات کو نام دے رکھا ہے کوئی جھگڑا
نہیں لہذا حقیقت [illegible] جو کہ
ہم نے بیان کی جبکہ امکان وجوب و امتناع کے مقابل [illegible] لہذا

سخن دہم

دہم اینکہ ملک از اضافیات است. چہ یک طرف مالک مزد است و یک طرف مملوک و اوصاف انتزاعیہ اتصافیہ قابل تقسیم نباشند آری اوصاف انضمامیہ گو بذات خود مورد قسمت نباشند ولا بتقسیم مقسم و انقسام آں منقسم شوند. آب را اگر تقسیم کنند حرارت و برودتش ہم باتقسیم منقسم شود. اما فوقیت و تحتیت وغیرہ اوصاف اضافیہ از انقسام آب منقسم نشوند پس اگر تہ سقفی بود و نصف آب را از آوند گرفتہ با وند دیگر اندازند و بیروں برند تاہم تحتیت سابق بما نطور بتمامہا بنصف باقی منتسب شود و نصفیکہ بیروں بردہ اند عاری از وصف تحتیت بیروں آید.

الغرض اگر تغیری بجانب موصوف پدید آید اوصاف اضافیات اعنی انتزاعیہ بحال خود باشند و اوصاف انضمامیہ از تغیر لاحق بموصوفات متغیر شوند. از حرکت تحت تحتیت منتقل نشود و از انتقال حار حرارت منتقل گردد. و دریں بارہ اوصاف انضمامیہ مشابہ زمان و زمانیات اعنی حرکات اند کہ بانتقال و حرکت ظرف یعنی زمان مظروف اعنی حرکات منتقل و متحرک شود. و اوصاف انتزاعیہ مشابہ مکان و مکانیت کہ بانتقال مظروف ظرف از جائے بجائے نرود و سر ایں سخن ایں است کہ حقیقت

ضروری طور پر وجود اور وہم کو اسکی حقیقت سے خارج خیال کرنا چاہئے اور دکھاوے سے ہاتھ اٹھا لینے چاہئیں۔

دسویں بات

دسویں تمہید یہ ہے کہ ملک اضافی امور میں سے ہے اس کے ایک طرف ضروری طور پر مالک ہے اور ایک طرف مملوک ہے اور انتزاعیہ اتصافیہ اوصاف تقسیم کے قابل نہیں ہوتے مگر ہاں انضمامیہ اوصاف گو بذات خود مورد تقسیم نہیں ہوتے لیکن مقسم کے تقسیم کرنے اور اس کے تقسیم ہو جانے کی وجہ سے منقسم ہوتے ہیں۔ پانی کو اگر تقسیم کریں تو اسکی حرارت (اگر وہ گرم ہے) اور اسکی برودت (اگر وہ ٹھنڈا ہے) تقسیم ہو جاتی ہے لیکن فوقیت اور تحتیت وغیرہ اضافی اوصاف اس پانی کی تقسیم سے تقسیم نہیں ہوتے مثلاً اگر پانی چھت کے نیچے ہو اور آدھے پانی کو برتن سے لے کر دوسرے برتن میں ڈالدیں اور باہر لے جائیں تو پھر پہلی تحتیت اسی طرح پوری کی پوری باقی نصف پانی کے ساتھ منتسب ہو جائیگی اور نصف پانی جو باہر لے گئے ہیں تحتیت کی صفت سے بالکل خالی ہو جائیگا الغرض اگر کوئی تغیر موصوف کی جانب ظاہر ہوگا تو انتزاعی اور اضافی اوصاف اسی طرح اپنے حال پر ہونگے اور انضمامی اوصاف موصوفات کو لاحق ہونے والے تغیر سے متغیر ہو جائیں گے۔ تحت کی حرکت سے تحتیت منتقل نہیں ہوتی اور گرم چیز کے منتقل ہونے سے حرارت منتقل ہو جاتی ہے اس بارے میں انضمامی اوصاف زمانہ اور زمانیات (چیزوں) یعنی حرکات کے مشابہ ہیں کہ ظرف یعنی زمانہ کی حرکت اور انتقال سے مظروف یعنی حرکتیں منتقل اور متحرک ہو جاتی ہیں اور انتزاعی اوصاف مکان اور مکان والی چیزوں کے مانند ہوتے ہیں کیونکہ مظروف کے انتقال کی وجہ سے ظرف ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں چلا جاتا ہے اور اس بات میں

۱؎ انتزاعیہ وہ صفت ہے جو کسی شے کے حاشیے میں بیان کی گئی ہے وہ امور ہوتے ہیں جو دو یا کئی چیزوں کے تعلق سے پیدا ہوتی ہیں مثلاً فوقیت جیسے سکندر کا بلندی اور پستی پیدا ہونا ۔ مترجم

اوصاف انضمامیہ اوصاف حال وقائم و ذو مرتبہ فوقیت وتحتیت لولا بالذات بعد لحاظ طرف ثانی صفت غیر سقف وفرش و زمین و آسمان است نہ صفت سقف وغیرہ ۔ تا از حرکت و انتقال آں حرکت و انتقال آں حرکت و انتقال اوصاف و از تغیر آں تغیر اوصاف لازم آید ۔ و غرضم از چیز فرش وغیرہ بعد مجرد است نہ سطح حاوی کہ آں خود در تغیر و حرکت تابع حاوی است وہمیں سبب نتواں گفت کہ ایں ہم اوصاف انا اوصاف ذاتیہ یا لوازم وجود اوست ۔ لیکن با ایں ہمہ ایں قدر باید داشت کہ بعد مذکور را نیز موصوف ایں اوصاف بحیثیت ذات نتواں گفت ۔ بلکہ در اصل ایں قسم اوصاف بتوسط چیزی کہ چیز را حاوی باشد لاحق می شود ۔ و مقابلش بعد تجرید نظر ہماں سطح حاوی می برآید اگر فرق است ہمیں قدر است کہ دیگراں جسم را حاوی گویند و ما مکان جسم حاوی را در اصل حاوی دانیم کہ احتواء و حواء کہ مرادف ظرفیت است صفت مکان باشد نہ مکین ۔ گو در بادی النظر صفت مکین ہم معلوم شود ۔

چوں عدم انقسام حقائق ممکنہ و اوصاف انتزاعیہ اضافیہ بوضوح پیوست ایں ہم واضح شدہ باشد کہ موصوفات اوصاف انتزاعیہ اضافیہ اگر از قسم حقائق ممکنہ باشد لا جرم جز وصف ہمہ موصوف منتسب شود ۔ الغرض صورت اگر پیدا ایں قسم باعتبار حقائق مختلفہ موصوف اوصاف متضادہ گر باشد مثل فوقیت و تحتیت چنانکہ ما یا قبہ را میں فرقیم با مسافہ آسمان تحت بود وصف

ماز یہ ہے کہ حقیقت میں انضمامیہ اوصاف حال و مقام و مرتبہ نہیں اور انتزاعیہ اوصاف حال اور مقام اور مرتبہ ہیں نہ کہ حال اور قائم ہوتے ہیں ۔ اور انتزاعیہ اوصاف حال اور مقام اور مرتبہ ہیں ۔ ذکر حال اور مقام اور مرتبہ والے کا وصف ۔ اولا فوقیت اور تحتیت بالذات طرف ثانی کے لحاظ کے بعد زمین آسمان فرش اور سقف کے جز کی صفت ہیں نہ کہ سقف وغیرہ کی صفت کہ ان کے منتقل ہونے اور حرکت کرنے سے اوصاف کا انتقال اور حرکت اور ان کے تغیر سے اوصاف کا تغیر لازم آئے اور میری غرض فرش وغیرہ کے چیز سے بعد مجرد ہے نہ کہ سطح حاوی کہ وہ خود تغیر اور حرکت میں تابع حاوی ہے اور اسی سبب سے نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے اوصاف ذاتی اوصاف یا اس کے وجود کے لوازم میں سے ہیں ۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود اس قدر یاد رکھنا چاہئے کہ بعد مذکور کو بھی ذات کی حیثیت سے ان اوصاف سے موصوف نہیں کہہ سکتے بلکہ اصل میں اس قسم کے اوصاف اس چیز کے ذریعہ سے جو کہ یہ کو حاوی ہو تو لاحق ہوتے ہیں اور اس کا مقابل تجرید نظر کرنے پر حاوی سطح نکلتا ہے ۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ دوسرے لوگ جسم کو حاوی کہتے ہیں اور ہم جسم حاوی کے مکان کو اصل میں حاوی جانتے ہیں ۔ کیونکہ احتواء اور حواء جو کہ ظرفیت کے مرادف ہے مکان کی صفت ہے نہ کہ مکین کی ۔ گو بادی النظر میں مکین کی صفت بھی معلوم ہوتی ہے ۔

جب حقائق ممکنہ اور اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کا تقسیم نہ ہونا واضح ہو گیا تو یہ بھی واضح ہو گیا ہو گا کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کے موصوفات اگر ممکنہ حقائق کی قسم سے ہوں گے تو ضرور وصف پورا موصوف کے ساتھ متعلق ہوگا ۔ اس صورت میں اگر اس قسم کی کوئی چیز دو مختلف اعتبارات سے فوقیت اور تحتیت جیسے متضاد اوصاف سے موصوف ہو جیسا کہ ہم نیچے کا قبہ اوپر والے کے اعتبار سے نیچے اور دوسرے متضاد اوصاف تمام کے تمام اس تمام

[illegible]

متضائف بتمامہا ہمہ آں موصوف لاحق شود۔ ایں نیست کہ یکی بیک نصف و دیگری بیک نصف۔ چوں از مشاہدۂ احوال خویش خود ظاہر است کہ ما اگر فوقیم ہمہ تن فوقیم و اگر تحتیم ہمہ تن تحت۔ حاجت زیادہ قلم فرسائی نیست۔

الغرض یک موضوع بہر ہزار قضیہ موضوع تواں شد و ہمچنیں یک محمول بہر ہزار قضیہ محمول تواں شد۔ وحدت موضوع مانع تعدد محمول نیست۔ و وحدت محمول مانع تعدد موضوع نی۔ اگر چنیں در یک قضیہ زیادہ از یک نسبت نباشد چنانچہ بدیہی است۔

اعتراض و اگر کسے را ذکی الطبع ما بحل آید کہ قضیہ کلیہ یک قضیہ باشد و بالتعدد افراد موضوع نسب متعددہ از جاں یک نسبت نیاید اگر دراں قضیہ یلہ از یک نسبت نباشد ایں تعدد نسبت را وجہی نیست۔ و اگر نسب متعددہ دراں کلیہ بودند دعوی وحدت نسبت سراسر غلط باشد۔ در جوابش اگر چہ امثال معترض را می رسد کہ گوید نمی پذیریم کہ قضیہ کلیہ چنانکہ بظاہر واحد است ہمچناں بالمعنی ہم واحد است۔ والعبرت للمعانی۔

جواب مگر آنکہ جواب است ایں است کہ موصوف باوصاف اضافیہ انتزاعیہ ہیاکل و ہیئات باشد نہ خود ہیئت۔ ورنہ لازم آید کہ با انقسام موصوف منقسم شود کہ اتصاف را جز تبعیت موصوف چارۂ دگر نیست۔ الغرض لازم است کہ وصف تابع موصوف باشد۔ اگر او واحد است ایں ہم واحد باشد و اگر او متعدد و منقسم است ایں ہم

کیساتھ لاحق ہونگے۔ یہ نہیں ہے کہ ایک ایک نصف کیساتھ دوسرا ایک نصف کیساتھ لاحق ہو یہ بات خود اپنے مشاہدے سے ظاہر ہے کہ ہم اگر فوق ہیں تو تمام جسم کے اعتبار سے فوق ہیں اور اگر تحت ہیں تو ہمہ تن تحت ہیں۔ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

الغرض ہزاروں قضیوں کے لئے ایک موضوع موضوع ہو سکتا ہے اور اسی طرح ایک محمول ہزاروں قضیوں کے لئے محمول ہو سکتا ہے۔ موضوع کا ایک ہونا محمول کے کئی ہونے کو مانع نہیں ہے اور محمول کا ایک ہونا کئی موضوع ہونے کو مانع نہیں مگر اسی طرح ایک قضیہ میں ایک نسبت سے زیادہ نسبت نہ ہوگی جیسا کہ واضح ہے۔

اعتراض اور اگر کسی کی طبیعت ہوشیار آدمی کے دل میں یہ بات پیدا ہو کہ قضیہ کلیہ ایک قضیہ ہوتا ہے اور پھر موضوع کے افراد کے بقدر متعدد نسبتیں اسی ایک نسبت سے پیدا ہوتی ہیں اگر اس قضیے میں ایک زیادہ نسبت نہ ہوتو اتنی نسبت کے کئی ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر متعدد نسبتیں اس کلیہ میں تھیں تو نسبت کے ایک ہونے کا دعوی سراسر غلط ہوگا اس کے جواب میں اگر چہ معترض جیسے لوگوں کو حق پہنچتا ہے کہ وہ کہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ قضیہ کلیہ جیسا کہ ظاہر میں ایک ہے اسی طرح معنی میں بھی ایک ہے اور اعتبار معانی کا ہے۔

جواب مگر جو جواب ہے وہ یہ ہے کہ اضافیہ انتزاعیہ اوصاف کے مجموعہ شکلیں اور ہیئتیں ہوتی ہیں نہ کہ شکل ورنہ لازم آئیگا کہ موصوف کے تقسیم ہونے سے وہ اوصاف بھی تقسیم ہو جائیں۔ کیونکہ اتصاف کیلئے موصوف کے تابع ہونے کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہے۔ الغرض ضروری ہے کہ صفت موصوف کے تابع ہو۔ اگر موصوف ایک ہے تو یہ بھی واحد ہوگی اور اگر موصوف کئی اور

لہ قضیہ کلیہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں موضوع کے تمام افراد پر حکم کیا جاتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان کہ یہ قضیہ کلیہ ہے اس میں انسان موضوع ہے جس کے ہر ہر فرد پر حیوان ہونے کا اطلاق ہے۔ مترجم

متعدد و منقسم باشد ورنہ موصوف گفتن و دعوئ اتصاف
غلط باشد۔ آری اگر مورد اوصاف اضافیہ انتزاعیہ فقط
ہیاکل باشند و محل اوصاف انضمامیہ فقط ذو ہیئت کہ در
آغوش ہیاکل و ہیئت باشد، قصد تبعیت اوصاف و تبعیت
موصوفات بر صحیح گردد۔ چہ ذو ہیئت کہ ہمانا کلی طبعی است قابل
انقسام است، حصص متباینہ کثیرہ کہ ہماں افراد باشند فرد ہمیں
اقسام است۔ پس می باید کہ اوصاف ایں قسم موصوفات
باتصافہا منقسم شوند۔

تکثر ہیاکل و ہیاکل را دانی کہ ازیں قسم تکثر انقسامی تکثر برکراں داشتہ اند۔ اوصافش نیز ازیں قسم
تکثر و تعدد بہرہ ندارند۔

تکثر انطباعی آری تکثری است دیگر کہ آنرا باصطلاح
خود بہ تکثر انطباعی و تعدد انعکاسی و
کثرت جلوہ تعبیر کنیم۔ آں چیست تعدد مرایا و مظاہر شی لیس
اگر چیزی واحد در مظاہر کثیرہ منطبع شود ایں تعدد دیگر را وجہ
کثرت انطباعات بنام آوردہ اند تعددی دیگر باشد
ایں قسم تعدد در جزئیات ہم باشد۔ شکل من و تو در آں
واحد بآئینہ ہائے کثیرہ منطبع تواں شد۔ بلکہ سوائے جزئیات
در چیزی دیگر نبود۔ ایں تکثر خود دلیل آنست کہ ایں ہیاکل را
تکثر انقسامی نیست۔ ورنہ ہماں آتش در کار باشد چہ اگر
مورد تکثر انطباعی مورد تکثر انقسامی ہم بود لازم آید کہ
اوصاف انتزاعیہ اضافیہ بانقسام موصوف
منقسم شوند ورنہ قصد اتصاف غلط باشد چناں چہ جنسی
نمر مثال کلی طبعی مشار الیہ کہ جزئی باشد آں دیگر است۔ آں
غیر قابل التقسیم است کہ بحساب کلی طبعی جزء لایتجزی باشد
و ایں جزئیت کہ اوصاف ہیاکل و ہیئات است ایں

منقسم ہیں تو صفات بھی متعدد اور منقسم ہوں گی ورنہ موصوف کو
موصوف کہنا اور متصف کرنے کا دعویٰ غلط ہوگا۔ ہاں اگر اضافیہ
انتزاعیہ کے اوصاف کے وارد ہونے کی جگہ فقط شکلیں ہوں اور
انضمامیہ اوصاف کا محل فقط شکل والا ہو جو کہ شکلوں اور
ہیئتوں کے آغوش میں ہو تو پھر اوصاف کے تابع ہونے اور موصوفات
کے متبوع ہونے کا قصد صحیح ہوگا کیونکہ ہیئت والی کہ جو کلی طبعی ہے
انقسام کے قابل ہے ایک دوسرے کے مغائر حصے جو کہ افراد ہیں
بہت سے ہیں وہ اسی انقسام کا نتیجہ ہیں لہٰذا چاہیئے کہ اس قسم کے
موصوفات کے اوصاف تابع ہو کر منقسم ہو جائیں۔

اور شکلوں سے متعلق آپ جانتے ہیں کہ اس قسم کے تکثر
میں تقسیم کی وجہ سے تکثر یعنی شکلوں کو علیحدہ رکھا ہے ان کے
اوصاف بھی اس قسم کے تکثر اور تعدد سے کوئی حصہ نہیں رکھتے۔

تکثر انطباعی ہاں ایک اور تکثر ہے کہ اس کو اپنی اصطلاح
میں تکثر انطباعی اور تعدد انعکاسی اور
کثرت جلوہ کے نام سے ہم تعبیر کرتے ہیں۔ وہ (تکثر انطباعی) کیا ہے
تعدد مرایا اور مظاہر شے ہے۔ پس اگر ایک چیز مظاہر کثیرہ میں منعکس
ہو گی تو یہ تعدد جو انطباعات کی کثرت کی وجہ سے جس کا ہم نے
نام تجویز کیا ہے ایک دوسرا تعدد ہوگا اس قسم کا تعدد جزئیات
میں بھی ہو سکتا ہے۔ ہماری اور تمہاری شکلیں بہت سے آئینوں میں
آن واحد میں منعکس ہو سکتی ہیں بلکہ جزئیات کے سوا کسی دوسری
چیز میں نہیں ہو سکتیں یہ تکثر خود اس بات کی دلیل ہے کہ ہیاکل
پر تکثر انقسامی کی گنجائش نہیں ہے۔ ورنہ معاملہ یوں کا توں
رہیگا کیونکہ اگر تکثر انطباعی کا محل تکثر انقسامی کا محل بھی ہو
تو لازم آتا ہے کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ موصوف کے منقسم
ہونے کے ساتھ تقسیم ہو جائیں ورنہ اتصاف کا قصد غلط ہوگا
جیسا کہ تم نے سن لیا لیکن کلی طبعی مذکورہ کی مقابل جو کہ جزئی ہے
وہ اور ہے۔ وہ ناقابل تقسیم حصہ ہے جو کلی طبعی کے حساب

دگر است مگر اینجا که سوای وجود مطلق همه را تحدیدی معنوی است که با قتران وجود و عدم پیدا شود و مراد من از هیئت و هیاکل همین است. از زیر تا بالا سوای وجود مطلق همه در آغوش هیکل باشند اما چون بالا از وجود مطلق نیز چیزی است. زیرا که از تحدیدش لازم آید که بالائی مفهومی و مصداقی است لیکن انسان تراشیده تا مش وجود نهاده اند. و این عموم مفهوم از وجود که در بادی النظر قادح در این قول است جوابش خود گفته ام.

فرضم: مصداق متحقق احتراز از همین قسم مفهومات معنویه مثل انتزاعات پیشه و وهم مفترض است. چه در این عموم حکم بکار رفته عموم حقیقی نیست. آری این است که چیزی موجود در جمیع افراد ساری باشد پس تو دیگر بیابید که آن کدام موجود است که در وجود و عدم هم سرایت کرده باشد.

بالجمله اطلاق حقیقی نصیب وجود مطلق است باقی همه حقائق و مفهومات ازین اطلاق بے بهره اند. اگر باعتبار حقائق چند عام اند باعتبار حقیقی دگر خاص هم باشند مگر ظاهر است که درین چنین مواضع خصوص از آثار آن هیئت و تحدید باشد و عموم از آثار ذو هیئت و محدود و حیثیکه قطع نظر از حد مذکور کنند.

پس از استماع این تقریر معلوم گذشته من اینکه اوصاف انتزاعیه اضافیه اوصاف کل و عام اند مگر

سے جزو [1] لا یتجزی ہوگا اور یہ جزئیت جو کہ ہیاکل اور ہیئات کے اوصاف سے ہے یہ دوسری جزئیت ہے گو وجود مطلق کے سوا سب کیلئے حد بندی ضروری ہے جو وجود اور عدم کے ملنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور میری مراد ہیئات اور اشکال سے یہی ہے نیچے سے لیکر اوپر تک وجود مطلق کے سوا تمام کے تمام ہیکل کی آغوش میں ہیں لیکن چونکہ وجود مطلق سے اوپر کوئی ایسا مفہوم جسکا مصداق متحقق ہو نہیں ہے اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ وجود مطلق بھی محدود ہے کیونکہ اس کی حد بندی سے لازم آتا ہے کہ اس کے اوپر بھی کوئی مفہوم اور مصداق ہو لیکن ایک صورت جس کو انسان نے تراشا اور وجود کا نام دیا ہے اور وجود کا یہ عام مفہوم جو بظاہر نظر میں اس دعوی کیلئے مضر ہے اس کا جواب میں نے خود دیدیا ہے۔

میری غرض متحقق ہونے والے مصداق سے انہی مفہومات سے بچنا ہے جو فرض کرنے والے وہم اور انتزاع کرنے والی عقل کے من گھڑت ہیں کیونکہ اس عموم میں حکم کا اصل ہونا اس کی وجہ سے عموم حقیقی نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی موجود جو تمام افراد میں سرایت کر رہی ہو لہٰذا آپ خود فرمائیں کہ وہ کونسا موجود ہے کہ وجود و عدم تمام میں سرایت کئے ہوئے ہو۔

بالجملہ وجود کا حقیقی اطلاق تو وجود مطلق یعنی خداوند تعالی کے حصہ میں ہے باقی تمام حقائق اور مفہومات اس اطلاق سے بے بہرہ ہیں اگر چند حقائق کے اعتبار سے عام ہیں تو کسی دوسری حقیقت کے اعتبار سے خاص بھی ہیں مگر ظاہر ہے کہ ان جیسے مقامات میں خصوصیت اس ہیئت اور تحدید کے آثار میں سے ہوگی اور عمومیت ذو ہیئت اور محدود کے آثار میں سے ہوگی مگر اس وقت جبکہ مذکورہ حد سے قطع نظر کریں۔

اس تقریر کو سننے کے بعد گذشتہ سوال بھی یعنی یہ کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ ہیئت و ہیکل کا واسطے سے کل اور عام کے اوصاف

[1] جزو لا یتجزی وہ [illegible] جس کے حصے نہ ہو سکیں۔ مترجم

بواسطۂ ہیئت و بینل نیز منحل شدہ باشد، بالجملہ از ہر ہر پہلو مطلب ما واضح است۔

اکنوں میگویم کہ در آغوش ہیئت مذکور کہ جزئیتش خوب دانستی گاہی مادہ کلاں باشد گاہی خورد و نہایت خوردی تا بایں است کہ انقسام را قبول نکند پس اگر در ہیئت جزئی مادہ ہم جزئی است آں را از ہر طرف کہ ببینند جزئی باشد۔ آری تکثر انطباعی در نظر ظاہر پرستاں وہم کلیت افگند۔ مگر ما را چہ زیاں۔ اگر ایں تکثر انطباعی ما نیز کہ ازانحا کلیت قرار دہند ما نیز بسو چشم نہیم۔ چہ آں را کہ جنس گویند یعنی اطلاقش بر قلیل و کثیر روا داشتہ اند و اکثر کلیش گویند خود ما از ہمیں قسم است زیرا کہ مظہر را صفیر گردانند یا کبیر ہیئت و شکل ہماں باشد کہ بود و ازیں جا است کہ تصویر مرد دراز بالا اگر بر کاغذ کوتاہ کشند صورت ہماں باشد۔

غرض ایں کہ اگر چہ بادی النظر لاحق ہیئت باشد اما نظر بازاں رسائی دانستہ باشند کہ صورت ہماں یک است ۂ ورنہ شناختن ذی تصویر از تصویر محال بود۔ البتہ ذی صورت متعدد شد۔ والعاقل یکفیہ الاشارہ۔

خلش دیگر | ازیں تقریر شاید خلشی دیگر بدل کسی زاید باشد و آں ایں است کہ اضافات را بحضرت رفیع الدرجات ہم رسائی است۔ اگر مورد آں عین ہیئات باشند بہر آں ذات پاک ہیئت از کجا باید آورد۔ مگر آں کہ بمایہ ی عقل بے راہ خود دانستہ باشد کہ ذات بحت از اضافات و انتزاعات ورای الوراء ثم وراء الوراء است وچوں نباشد و غنی عن العالمین است و اضافت را محتاج

بھی حل ہوگیا ہوگا۔ بہر حال ہر پہلو سے ہمارا مطلب واضح ہے۔

اب میں کہتا ہوں کہ ہیئت مذکورہ کی آغوش میں جس کی جزئیت کو آپنے خوب جان لیا کبھی ایک بڑا مادہ ہوتا ہے اور کبھی چھوٹا اور اسکی انتہائی چھوٹائی اس حد تک ہے کہ تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتی پس اگر جزئی کی ہیئت میں مادہ بھی جزئی ہے تو اس کو جس طرف سے دیکھیں گے وہ جزئی ہی ہوگی ہاں تکثر انطباعی ظاہر نظر رکھنے والوں کی نگاہ میں کلیت کا وہم پیدا کرتی ہے لیکن ہمارا کیا نقصان۔ اگر اس تکثر انطباعی کو بھی کلیت کے اقسام میں سے ایک قسم قرار دیں تو ہم بھی اس بات کو بسروچشم قبول کریں گے کیونکہ جس کو جنس کہتے ہیں کہ جس کا اطلاق قلیل و کثیر سب پر درست ہے اور اکثر اسکو کلی کہتے ہیں تو وہ ہمارے نزدیک اسی قسم سے ہے کیونکہ مظہر کو چھوٹا کر دیں یا بڑا اس کی ہیئت و شکل وہی ہوگی جو کہ تھی اور یہیں سے ثابت ہے کہ اگر لمبے آدمی کی تصویر کسی چھوٹے کاغذ پر کھینچیں تو صورت وہی ہوگی جو کہ ہے۔

غرض کہ یہ تکثر اگر چہ ظاہر کے لحاظ سے ہیئت کو لاحق ہوتا ہے لیکن حقیقتوں کو جاننے والے جانتے ہیں کہ صورت وہی ایک ہے ورنہ تصویر والے کو تصویر سے پہچاننا محال ہو جاتا۔ البتہ تصویر والا شخص متعدد ہوگیا اور عقلمند کو اشارہ ہی کافی ہے۔

دوسری خلش | اس تقریر سے شاید کسی کے دل میں دوسری خلش پیدا ہوئی ہو اور وہ یہ ہے کہ اضافتوں کی رفیع الدرجات (خدا) کی بارگاہ میں بھی رسائی ہے تو اگر ان اضافتوں کا محل یہی ہیئتیں ہوں تو اس خدا کی پاک ذات کے لئے ہیئت کہاں سے آئیگی لیکن جو شخص عقل کو ساتھ لیکر چلتا ہے وہ خود جانتا ہے کہ ذات خداوندی اضافات اور انتزاعات سے وراء الوراء ثم وراء الوراء ہے اور کیونکر نہ ہو وہ تمام جہانوں

ۂ یعنی شناسنی (؟) وغیرہ کی نسبت ماتحتی کے ساتھ اور خلق کی نسبت خالق کے ساتھ وغیرہ وغیرہ مترجم

با مضاف الیه باید و هر یکی از این روی احتیاج سوی دیگر دارد۔ غرض او فرومنش است۔ اما فقت کہ از ابتکار ترکیب است تا جناب او تعالی چه یابد اگر برسد۔ زیاده این چگونه بود زیر تحریم می ترسم۔ گر معالہ یاں عزیز است با دیگران چه کار۔

خلاصۂ مطلب

اکنوں وقت آنست کہ از خلاصۂ مطلب گفتہ از نتیجہ این تطویل لا طائل آگاه باشم۔

اینکہ کلی جاتی بر خود صادق می آید این از جہاں تکثر بالطبع می آں حیثیت است کہ گرچہ کلی طبعی گردیده۔ و بر ہر حصہ آنان جان خود نثاری کند و انبالہ بزیر می افتد کلی طبعی اگرچہ در خارج موجود باشد چنانچہ تحقق افراد در خارج نشانی آنان است مگر نہ بایں معنی کہ ہمہ آں در ہمہ افراد است۔ ورنہ تعدد و تباین باطلت از کجا آید و نہ بایں معنی کہ منحصر در افراد خارجی است ورنہ افراد متعددہ را گنجائش نباشد کہ حصص چند بقدر تعداد افراد باشد و بار ہم یک قاعدہ زاویہ غیر متناہی باشد۔ حصص غیر متناہیہ باقی باشد و ازیں وجہ گنجائش افراد غیر متناہیہ ہماں سان باشد کہ بود۔ اندریں صورت اطلاق کلی بر جزئی باعتبار کلی طبعی نباشد ورنہ بہر جزئی در کلی و افراد او وحدت باشد بلکہ چنیں از افراد ہم تباین بر خاستی چہ مفاد حمل ہُوَ ہُوَ کہ در اطلاق باشد وحدت است و ایں ممکن نیست کہ باعتبار کلی طبعی وحدت باشد و باعتبار حیثیت اعنی کلی جنسی اختلاف و تباین بود۔ نہ کہ حیثیت در ہر وجود از ضروریات کلی طبعی است ہر جا کہ او ست حیثیت نیز ہماں جاست و علاوہ وجود مطلق حیثیت را مساعی نیست پس ہر جا کہ وجود باشد ہماں

سے سمجھ لو۔ بہر حال اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ دونوں درکار ہیں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے۔ وہ خداوند تعالیٰ تو صرف فرد ہے اور اضافت چونکہ ترکیب کے آثار میں سے ہے اس کی خداوند تعالیٰ کی بارگاہ تک رسائی کہاں۔ اس سے زیادہ میں اور کیا کہوں اور اتنا کہنے سے بھی میں ڈرتا ہوں مگر بہر حال آپ کے ساتھ معاملہ ہے دوسروں سے کیا مطلب (البتہ یہ خوف ہو کہ کہہ دیا)

خلاصۂ مطلب

اب ہم اس مقام پر پہنچ چکے ہیں کہ مطلب کا خلاصہ بیان کریں اور اس طویل لا طائل کے نتیجہ سے آپ کو آگاہ کریں۔

یہ بات کہ کلی اپنے افراد پر صادق آتی ہے تو یہ اس حیثیت کے اس تکثر انطباعی کی وجہ سے ہے جو کہ کلی طبعی کے گرد گھومتا ہے اور اس کے ہر ہر حصہ پر جان چھڑکتا ہے اور اوپر سے نیچے گرتا ہے۔ کلی طبعی اگرچہ خارج میں موجود ہوتی ہے چنانچہ افراد کا تحقق خارج اس کی نشانی ہے مگر نہ اس معنی میں موجود ہے کہ تمام کی تمام کلی طبعی تمام افراد میں ہے ورنہ تعدد اور تباین کے لئے طاقت کہاں سے آئے گی اور نہ اس معنی میں کہ کلی طبعی افراد خارجی میں منحصر ہے ورنہ افراد متعددہ کے لئے گنجائش نہ ہوگی بلکہ چند حصے افراد کی تعداد کے بقدر افراد میں ہوں گے اور پھر بھی غیر متناہی الساقین زاویہ کی طرح کہ دو طرف سے حد بندی کے باوجود تیسری طرف سے غیر متناہی ہوتا ہے غیر متناہی حصے باقی رہتے ہیں اور اس وجہ سے غیر متناہی افراد کی گنجائش کی وجہ اسی طرح رہے گی جیسی کہ تھی اس صورت میں کلی کا جزئیات پر اطلاق کلی طبعی کے اعتبار سے نہ ہوگا ورنہ ہر صورت میں کلی اور اس کے افراد میں وحدت ہوتی۔ اسی طرح افراد سے بھی تباین ختم ہو جاتا کیونکہ ہو ہو کے حمل کا مفاد جو کہ اطلاق میں ہوتا ہے وحدت ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کلی طبعی کے اعتبار سے وحدت ہو اور حیثیت یعنی کلی جنسی کے اعتبار سے اختلاف اور تباین ہو کیونکہ وجود کے علاوہ حیثیت کلی طبعی کا [illegible]

اطلاق باشد و ازیں جاست که او انسان نوع گویند و زید را نوع نتوان گفت، زیرا که نوعیت از عوارض مجموعه حسی کلی طبعی است. جائیکه فقط یک حصه باشد اطلاق این قسم القاب درست نبود۔ آری اگر گویند که اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی جنسی انهیٰ هیئت کلی طبعی است، روا باشد چنانکه از تعلیل دیگر بحث نیست، زیرا که حصه که ماده و شخصیه اوست در وی کمی نباید بالجمله چاره دیگر این نیست که تکثر انقسامی و اوصاف انضمامی را بجز کلی طبعی و اجزاء او که ماده و تکثر انطباعی و اوصاف انتزاعی اضافی را بجز هیئت و کلی جنسی و تعیزات او گردانند و ازیں جا فهمیده باشی که اگر مجموعه ماده و صورت را گیرند باز هر دو تکثر متحقق خواهد بود ماده را مانع تکثر انطباعی بود و صورت را مانع تکثر انقسامی باشد لیکن وقتی که این اجتماع بلا ملاحظه نسبت انضمام یکی بدیگری متصور نیست۔ اندریں صورت این تمیز و خصوصیت که اصلا قصود را حال و گنجائش نماند، در نظر باید به نیز بیشتر این نسبت فیما بین بود که اشاره بدان کرده نظر بریں ضرور است که نسبت نسبت بعدم تکثر و امتناع آن از هر قسم که باشد اعتراف کنیم و گرچه که بذات خود نسبت نه قابل این است نه قابل آن و این قول مخالف آن نیست که نسبت را اگر ارتباط است با هیئت کلی است که تعلق بعنوان است نه بعنوان اصلی بحیثیت مجموعی گرفته اند و نه تعلق بعنوان است نه بعنوان اصلی بحیثیت مجموعی گرفته اند و نه آنکه یک نسبت بحیثیت تکثر محال بود، مگر اگر نسبت فیما بین جدا گانه بود چنانکه در صورت وحدت موضوع و محمول وحدت نسبت ضروری است بجنبه از تکثر انطباعی موضوع و محمول تکثر انطباعی آن و از تکثر انطباعی یکی تکثر انطباعی یک طرفش ضرور است یعنی از حیثیت موضوع را اختلاف تقسیم گشته باشد و حیثیت بالائی جدا جدا و هم خود را خواهد

سے ہے۔ جہاں صاحب ہیئت بھی اس پر ہے اور وجود خارجی تک ہیئت کی رسائی نہیں ہے پس جس جگہ وجود ہو گا اسی اطلاق پر ہو گا اور یہی وجہ ہے کہ انسان کو نوع کہتے ہیں اور زید نوع نہیں کہ سکتے کیونکہ نوعیت کلی طبعی کے حصوں کے مجموعے کے عوارض سے ہے مگر فقط ایک حصہ ہو گا وہاں اس قسم کے القاب کا اطلاق درست نہ ہو گا۔ ہاں کہا جائے کہ جزئیات پر کلی کا بولا جانا کلی جنسی یعنی کلی طبعی کی ہیئت کے اعتبار سے ہے تو درست ہو گا کیونکہ اسکو تعلیل دیگر سے کچھ نہیں ہے کہ حصہ کی کمی سے جو کہ اسکا مادہ اور مظہر ہے اس میں کمی نہیں آ سکتی بالجملہ اسکے سوا چارہ نہیں ہے کہ تکثر انقسامی اور اوصاف انضمامی کو کلی طبعی اور اس کے اجزاء کے لئے رکھیں اور تکثر انطباعی اور صفات انضمامی کو کلی جنسی اور اس کے اجزاء کے لئے رکھیں اور تکثر انطباعی اور اوصاف انتزاعی اضافی کو ہیئت اور کلی جنسی اور اس کے تعینات کیلئے سمجھیں اور یہیں سے آپ نے سمجھ لیا ہو گا کہ اگر مادے اور صورت مجموعے کو لیں تو پھر دونوں تکثر متحقق ہو جائیں گے مادہ تکثر انطباعی کیلئے مانع ہو گا اور صورت تکثر انقسامی کے لئے مانع ہوگی لیکن تب جبکہ ہم کریں۔ بجائے ایک کی دوسرے کیساتھ نسبت انضمام کے لحاظ کے بغیر متصور نہیں ہے اس صورت میں یہ تمیز اور خصوصیت کہ قصود کو اس میں بالکل دخل نہ رہا اور گنجائش نہ رہی۔ بہر حال یہ نظر میں رہنا چاہئے کہ نسبت کا شمول ہو گا جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے کہ نسبت کے بارے میں ضرور ہے کہ عدم تکثر اور اس کے ہر قسم کے امتناع کی نسبت سے متعلق ہم اقرار کریں اور لیں کہ بذات خود نسبت نہ اسکے قابل ہے اور نہ اسکے قابل۔ اور یہ قول اس کے مخالف نہیں ہے کہ نسبت کو اگر ارتباط ہے تو وہ ہیئت کلی کے ساتھ ہے کیونکہ عنوان کیساتھ تعلق ہے نہ کہ معنون کیساتھ مجموعی حیثیت سے لیا ہے ورنہ تکثر کی حیثیت ایک نسبت کا تحقق محال ہو جائے گی مگر دونوں کے درمیان نسبت ہو تو جیسے کہ وحدت موضوع اور محمول کی صورت میں وحدت نسبت ضروری ہے اسی طرح موضوع و محمول کے تکثر انطباعی سے اس نسبت کا تکثر انطباعی ضروری ہوا ایک

فرمود۔ بدیں سبب در یک جانب نسبت تکثر نمایان خواہد گردید۔ مگر طرف ثانی ہماں ساں بر وحدت خود باشد۔ وایں ضیق وحدت یک طرف و وسعت تکثر جانب دیگر بعینہ وحدت راس مخروط و وسعت قاعدہ مخروط مانند نظر بریں اگر از طرفی کہ وحدت است بر کند و قطع نمایند باعتبار ہمہ اجزاء متکثرہ منقطع و منقطع گردد و ایں چناں مانند کردہ کس چوبی را از یک طرف گرفتہ طرف ثانیش بر زمین نصب کنند یا بدیوار محکم چسپانیدہ باشند و بازاں جدا کنند آں چوب بحساب ہمہ گیرندگاں جدا گشتہ۔ جدا کنندہ اش یک کس از وشاں باشد یا ہمہ کساں باشند یا کس دیگر۔ اکنوں وقت آمست کہ از نتیجہ ایں تقریر ہم آگاہ شوی۔

پس از مقدمات دہ گانہ

عزیز من چوں ایں مقدمات دہ گانہ ممہد شدند بشنو

کہ ملک بر مالی اگر عارض شود دفعۃ عارض شود۔ ایں نیست کہ مثل سفیدی و سیاہی و حرارت و برودت شیئاً فشیئاً مال را در گیرد۔ البتہ ایں چنیں باشد کہ مالی گر فتند و باز مالی دگر را زیر تصرف آوردند۔ ہمچنیں اموال کثیرہ را بتجدد و تدریج مالک شوند۔ اما مال واحد و قلیلہ مملوک شود دفعۃ واحدۃ مملوک شود و وجہش ہماں است کہ ایں وصف از اوصاف انتزاعی است و اوصاف انتزاعی اضافی را تجسس کردہ بنگر کہ ہمہ را ہمیں شان است اگر عارض شوند یک دفعہ عارض شوند و اگر زائل شوند یک دفعہ زائل شوند۔ فوقیت، تحتیت، قدامیت، خلفیت ہمہ را ہمیں حال است و سرش ہمیں است کہ ایں اوصاف

انضمامی تکثر ہے اس کے ایک طرف کا انضمامی تکثر ضرور ہے یعنی موضوع کی ہیئت کے مادہ کو اگر ہم تقسیم کریں تو ضرور ہے کہ اجزاء پر بالاتی ہیئت نزول کریگی۔ اس سبب نسبت کی ایک جانب میں تکثر نمایاں ہوگا۔ مگر دوسری طرف اسی طرح اپنی وحدت پر رہیگی اور یہ وحدت کی تنگی ایک طرف اور تکثر کی وسعت دوسری جانب مخروطی شکل کے سر کی وحدت کی تنگی اور مخروط جیسی چیز کی چوڑی سطح کے مشابہ ہوگی اس کے مطابق اگر ایک طرف سے کہ جس طرف وحدت ہے اسکو اکھاڑ ڈالیں اور کاٹ دیں تو تمام کثیر اجزا کے اعتبار سے اکھڑ جائیگی اور کٹ جائیگی وہ ایسی مثال ایسی ہے کہ جس طرح کوئی ایک لکڑی کو ایک طرف سے پکڑ کر اس کی دوسری طرف زمین میں گاڑ دیں یا دیوار پر چسپاں کر دیں اور پھر اس سے جدا کریں تو وہ لکڑی تمام پکڑنے والوں کے حساب سے جدا ہو جائیگی حالانکہ اس کا جدا کرنے والا ان میں سے ایک ہوگا یا تمام ہونگے یا اور کوئی شخص۔ اب وقت آن پہنچا ہے کہ اس تقریر کے نتیجہ سے تم آگاہ ہو جاؤ۔

دس مقدمات کے بعد

میرے عزیز جب یہ دس مقدمات تمہیدی طور پہلے بیان ہو گئے تو سنو کہ

اگر کسی مال پر ملکیت عارض ہوگی تو اچانک عارض ہوگی یہ نہیں کہ سفیدی و سیاہی اور حرارت و برودت کی طرح تھوڑا تھوڑا کر کے مال کا احاطہ کرے بلکہ اس طرح ہو کہ ایک مال کو لیا اور پھر دوسرے مال کو تصرف میں لائے اسی طرح بہت سے اموال کے تھوڑے تھوڑے عرصہ بعد جدا مالک ہوں لیکن ایک مال میں وقت کہ مملوک بنے گا تو ایک ہی دفعہ مملوک بنیگا اور اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ وصف انتزاعی اوصاف میں سے ہے اور انتزاعی اضافی اوصاف کو تجسس کر کے دیکھئے کہ تمام کی یہی شان ہے۔ اگر وہ اوصاف انتزاعی عارض ہوتے ہیں تو دفعۃ عارض ہوتے ہیں اور اگر زائل ہوتے ہیں تو ایک دفعہ ہی زائل ہوتے ہیں۔ فوقیت، تحتیت، قدامیت ہونا، خلفیت یعنی پیچھے ہونا تمام کا یہی حال ہے اور اس کا راز یہی ہے

قابل انقسام نبوند و ازیں جاست کہ بس از موت یک
ملک کہ نسبت عروض شمول او ملک دیگر نبود اگر باشد مگر لا
تحدد بہ اعتبار ازاں بر دیگر انتقال بود۔ مثلاً ملک باری تعالی
و ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ املاک دیگراں حلال
ملک باری جل مجدہ و ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اند ملک
او تعالی و نبی او صلی اللہ علیہ وسلم بملک دیگراں و ملک
دیگراں بملک او تعالی و ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جمع است۔ آری ایں امر ممکن است کہ دو کس کم و زیادہ یک
دفعہ بہ مال دست اندازند چنانچہ در غنیمت باشد لیکن
دریں صورت مجموعہ چند نفر را موجب ملک بود نہ ہر ہر نفر
و مقصود گو اندریں انتساب ملک بکل مجموعی بود نہ افرادی
تا تحدد لازم آید۔ باقی ماند تکثر املاک در شئی کہ بس از موت
مورث آں خود ظاہر است کہ ایں ہمہ مقام مقام آں یک
ملک شدہ چنیں مشتریان متعدد را کہ از یک بائع بخرند
تمام مقام آں یک دال۔ و از اینجا کہ دانستی کہ اوصاف
منتزعہ را دست بدامان محل و مقام و حیثیت آں است
زحال و قائم۔ اگر محل و مقام بحال خود است اوصاف
مذکورہ نیز بحال خود باشند در حال و قائم وحدت ماند
[illegible] باشد اگر سنگ زیر سائبانی بر فرش
باشد و او را برداشتہ بجائش سنگ دیگر نہند تحتیت
و فوقیت باعتبار فرش و سائبان ہماں باشد اگرچہ معروض
دیگر است۔ و ہمچنیں اگر فرش مذکور را از زیر سنگ چناں
بکشند کہ سنگ را از جا خود حرکتی لاحق نشود و فرش دیگر
زیر او گسترانند یا سائبان را از بالا بکشند و نہادہ سائبانی
دیگر ہم بجا او اند فوقیت سائبان و تحتیت فرش ہماں
است کہ بود۔ ہمچنیں اگر سائبان و فرش اول یک پارچہ
عریض و طویل بود و سائبان و فرش ثانی را اتیان پہلو

کریا اوصاف تقسیم ہوتے قبول نہیں کرتے ...... اور
یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ ایک ملکیت کے عارض ہونے کے بعد
اس جیسی دوسری ملک کے عارض ہونے کی گنجائش نہیں رہتی۔ اگر
ہوتی ہے تو اس سے بالاتر یا مرتبے سے کمتر حیثیت کی ہوگی۔ مثلاً
باری تعالی کی ملکیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت
یہ تو ہر کوئی دوسروں کی ملکیتیں باری تعالی جل مجدہ اور نبی صلی اللہ
علیہ وسلم کی ملکیتوں کے سامنے ہیں۔ اس اللہ تعالی اور اس کے نبی صلی اللہ
علیہ وسلم کی ملک دوسروں کی ملک کے ساتھ اور دوسروں کی ملک اللہ تعالی کی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک کے ساتھ اکٹھی ہیں۔ ہاں یہ بات
ممکن ہے کہ اگر دس آدمی یا کم اور زیادہ ایک ہی دفعہ میں کسی مال
پر دست اندازی کریں جیسا کہ غنیمت میں ہوتا ہے لیکن اس صورت
تمام نفوس کا مجموعہ ملک کا موجب ہوگا نہ کہ ہر ہر فرد الگ الگ۔ مقصد
آپکو معلوم ہے کہ اس صورت میں ملک کا تعلق مجموعی کل کی طرف ہوگا
نہ کہ افراد کی کل کی طرف کہ اس سے ملک کا تعدد لازم آئے۔ باقی رہا مورث
کے مرنے کے بعد کثیر وارثوں کے املاک کا کثیر ہونا تو وہ خود ظاہر ہے کہ
یہ تمام ورثہ اس ایک مالک کے قائم مقام ہیں اسی طرح متعدد خریدار
کہ ایک ہی بیچنے والے سے خریدتے ہیں اس ایک بائع کے قائم مقام ہیں
اور گذشتہ بیان سے آپکو معلوم ہو چکا ہے کہ انتزاعی اوصاف
کا ہاتھ محل اور مقام اور اس کی حیثیت کے دامن سے وابستہ ہے مثلاً حال اور
قائم کے۔ اگر محل اور مقام اپنے حال پر ہے تو اوصاف مذکورہ بھی
اپنے حال پر ہوں گے۔ حال اور قائم میں وحدت رہے گی آخر بات
ظہور میں آئی تو خود تم نے سمجھ لیا ہوگا اگر ایک پتھر کسی سائبان
کے نیچے کسی فرش پر ہو اور اسکو اٹھا لیں اور اس کی جگہ دوسرا پتھر
رکھیں تو تحتیت اور فوقیت فرش اور سائبان کے اعتبار سے وہی
ہوگی اگرچہ اس کا معروض (پتھر) دوسرا ہوگیا ہے اور اسی طرح
اگر فرش مذکور کو پتھر کے نیچے سے اس طرح کھینچ لیں کہ پتھر کو اپنی
جگہ سے کوئی حرکت پیش نہ آئے اور اس کے نیچے دوسرا فرش بچھا دیں

چند ساخته با آن مقدار رسانیده باشند یا بعکس تاہم
اضافت [illegible] وجه بقائے چیز و محل بحال خود چنان
باشد که بودند. چون وجه این بقائے الاضافة همان
است که اوصاف انتزاعیه ذاتی اضافیه را ربط محل و
مقام است نه چو اوصاف انضمامیه بحال و قائم و در
ملک نیز همین قدر ملحوظ خاطر باید داشت. از تبدیل
[illegible] ملک تبدیل نشود. آری تبدیل مرایا و مظاہر موجب
[illegible] می شود و چنین از تعدد مالکان که در صورت
میراث و اشتراک کثیر از واحد تحلیل است ملک متعدد نشود
پیشتر در مقام واحد قائم چیز واحد بود. و اکنون مقام
واحد است. اما قائمان چند بهم پیوسته آن مقام را
پر کرده اند. و وقت تقسیم باعتبار تنزل و تکثر انطباق هم
تبعیت ملک [illegible] قائم می شوند. [illegible] است
پس اگر یکی از مالکان طرف ثانی نسبت و اضافت ملک را
که جانب [illegible] است [illegible] گروه مملوک را
از محل مملوکیت بر اندیا نسبت ملک [illegible] مالکیت
را بهم زند به هر طور که خواهی بگو. و این طرف مملوک قابل
[illegible] انطباق [illegible] در افراد و اجزاء آن نبود
[illegible] نسبت ملک [illegible] شود. چنانچه
پیدا است. چون [illegible] مملوکیت بنی آدم نسبت
بنی آدم [illegible] است [illegible] جمله
[illegible] لازم آید [illegible]
[illegible] مالکیت بود نه محل مملوکیت. زیرا که [illegible]
مملوکیت چنان واحد است که [illegible] بهم [illegible]
است [illegible] است که تقسیم تواں کرد.

[illegible] سائبان کو اور [illegible] سائبان [illegible]
تو سائبان کی فوقیت اور فرش کی تحتیت [illegible]
[illegible] پہلا سائبان اور فرش ایک [illegible]
[illegible] سائبان اور فرش کو [illegible] سے [illegible]
کو [illegible] دیا جائے یا اس کے برعکس [illegible] پھر بھی اوصاف [illegible]
[illegible] اور محل کے [illegible] کی وجہ سے اپنے حال پر [illegible] رہیں گے
جیسے کہ پہلے تھے [illegible] اوصاف کے [illegible]
اوصاف انتزاعیہ کی یعنی اوصاف اضافیہ کا محل [illegible]
[illegible] اوصاف انضمامیہ کی [illegible]
ساتھ [illegible] ملک میں بھی [illegible] قاعدہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے [illegible]
[illegible] ملک نہیں بدلتی [illegible] اور مظاہر کا تبدیل [illegible]
[illegible]
آدمی [illegible] میراث اور خرید کی صورت میں
[illegible] ملک متعدد نہیں ہو جاتی پہلے ایک مقام میں قائم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] نسبت ملک کے تعلق اور نسبت کو [illegible]
[illegible]
[illegible] مالکیت کے تعلق کو [illegible]
[illegible] طرف مملوک [illegible]
کے قابل ہو اور اس کا [illegible] انطباق اس کے اجزا اور افراد میں نہ ہو تو
ضروری [illegible] کامل [illegible] کی ملک کی نسبت [illegible]
ہو جائے گا چنانچہ [illegible] بنی آدم کی نسبت بنی آدم کی مالکیت
اور مملوکیت [illegible]

[illegible] حقیقت میں [illegible] مالکیت [illegible]
[illegible] مملوکیت کا محل [illegible] مملوکیت کی جگہ [illegible]

[illegible]

دو شبہات

الحال دو شبہ قابل لحاظ باقی است یکی آنکہ این چہ حکم است کہ از احتمال خاص چشم پوشیدہ میرود اگر کسی گوید کہ در حق یک حصہ از حصص چند مالک حصہ مذکور از آن مقام بی خبر و نہ طرف نسبت ما از مملوک جدا می سازد و نہ نسبت ما می شکند و نہ مقام مالکیت بالملوکیت ما بہم می زند و نہ ملوک ما از مقاصش [illegible] ماند چہ باشد۔

دیگر اینکہ عدم انقسام منحصر در امکان نیست [illegible] و مقام نیز قابل تقسیم نباشد مایہ الاشتباہ نیست کہ این حکم خصوص بہر [illegible] نام [illegible] نکردہ

جواب اول

جواب اول این است کہ چون مالک از مقام مالکیت خود مستلزم احتمالات سابق است۔ چنانکہ احتمالات باقی باہم مستلزم یکدیگر اند۔ اگر فرق است ہمین قدر است کہ [illegible] حق [illegible] خاص یک [illegible] استلزام حق جملہ [illegible]

شرح معما

شرح این معما بطرز مختصر این است کہ حقیقت حق [illegible] است کہ [illegible] ذات کہ ہیئت مادہ وجود [illegible] ذہنی باشد یا خارجی از خود ہیئت چارہ نیست [illegible] ذو ہیئت [illegible] اقسام قابل [illegible] انگاشتہ [illegible] جملہ [illegible] و تحقیق [illegible] و انتقال [illegible] آثار آن

ہے اور یہی مطلب ہے کہ اس کو تقسیم نہیں کر سکتے۔

دو شبہے

اب دو شبہات قابل غور باقی ہیں۔ اول۔ ایک تو یہ کہ یہ کیا حکم ہے کہ ایک خاص احتمال سے آنکھ بند کر لی جاتی ہو اگر کوئی کہے کہ چند مالکوں کے حصوں میں سے ایک حصے کا [illegible] حصہ [illegible] مقام [illegible] نسبت [illegible] تمام [illegible] کیا ہے

دوسرا شبہ۔ دوسرا شبہ یہ ہے کہ تقسیم [illegible] منحصر نہیں ہے [illegible] قابل [illegible] خاص [illegible] نہیں ہوتا۔

پہلا جواب

اول کا جواب تو یہ ہے کہ مقام مالکیت سے مالک کا گذر ہے جو باقی احتمالات کو مستلزم ہے جیسا کہ باقی احتمالات آپس میں ایک دوسرے کو مستلزم ہیں۔ گو فرق ہے تو صرف [illegible] احتمالات میں تمام حصوں [illegible] میں [illegible] تمام حصوں [illegible] نہیں [illegible]۔

معمے کا حل

اس معمے کی شرح مختصر طور پر یہ ہے کہ مقام [illegible] حقیقت جیسا کہ آپکو معلوم ہو چکا ہے [illegible] ہیئت [illegible] اپنے وجود میں خواہ وہ وجود ذہن میں ہو یا ذہن سے باہر ہیئت [illegible] ہیئت [illegible] قابل [illegible] اقسام قبول [illegible] قابل [illegible]

مقام است از خود نه علت بطلان و انعدام آن مقام. و اگر از اقسام مقبولات است یا از اقسام کیفی است معدوم و منفی گردد است قیام از آن مقام موجب بطلان و انعدام آن مقام باشد اول از شکل این اقسام حق کرده به نتیجه این تیره مثل نمی کرد. با مثل سبو وغیره آورده باشد هیئت است که حرکت این و قابل تحرک دیار او بعد یا فرشته چیمک جد. و بعدی نشده خارج یا در وهم هیئت است ذاتی از آن غیر متحرک. و اینه او مثال نیز از اقسام قبلی است و تحرک باقی آب وغیره و اشیاء کرده آورده باشد فرد هیئت است. مگر از اقسام معقول.

بنو. مقبول و قابل قار الذات نیز تحرک و حتی مکان و به قار الذات متحرک اعنی زمان انفصال اجزاء و وجود منفی نیست. اگر بفرض یک جزو را معدوم یا خارج از مقام تصور کنیم که یک جزو را معدوم یا خارج تصور کنیم اگر به بعضی اما اجزاء این قسم چنان کرده نداده اند که گشاید. و دو وجود آنجا چنان که چیست که گسسته باشد قبول ثانی متحرک قار الذات حاصل آورده و جز در قسم انفصال اجزاء یک اندیگر خود مشهور است

و این هم تحقیق که بخروج جزوی از اجزاء هیئت اجتماعی از وجود به عدم رود. و از تحقق بطلان منقلب شود. شکل انسانی و دیگر اشکال را بنگر که از انعدام یک جزو یا انفصال آن هیئت اول بالکلیه مرتفع شود و رخت به عدم کشد چون بکشد که تحقق و بطلان آن جزو موقوف بر تحقق و بطلان ماده معین است. غرض تحقق و بطلان شکل

جا سکتا ہے کہ اس مقام سے نکل جانا یا ہے اس مقام سے ہٹ جانا اس کے زوال کا موجب ہے نہ کہ اس مقام کے معدوم ہونے اور باطل ہو جانے کی علت ہے اور اگر مقبولات کے اقسام میں سے ہے یا اقسام کیفی میں سے ہے مگر حرکت کی جگہ نہیں ہے تو اس مقام سے علیحدہ ہو جانا اس مقام کے معدوم اور باطل ہونے کا موجب ہوگا اول ان قسموں کی مثالیں بیان کرنے اور تمیز کرنے سے اطلاع ہو گی۔

سبو وغیرہ جن کے اندر کی جگہ ایک سمت میں محدود ہے قابل حرکت ہیں اور ایسی ہیئت سے اجزائی بعد کے بغیر بعد کا خارج وہم میں لا دو ہو جو ہیئتیں ہیں اور اقسام قارالذات غیر متحرک ہیں ان میں سے جنہ و جو قسم کو آپ سے بیان متحرک ہیں یعنی وغیرہ کی ہیئتیں جو غیر متحرک ہیں وہ بھی فرد ہیئت ہیں مگر اقسام مقبولات ہیں۔

جیسے کہ قابل قار الذات غیر متحرک یعنی مکان ہیں اور غیر قار الذات متحرک یعنی زمان ہیں ان کے اجزاء کے جدا ہونا آپ خود جانتے ہیں کہ ممکن نہیں ہے۔ اگر بالفرض ایک جزو کو معدوم یا اپنے مقام سے خارج تصور کر لیں تو پھر جاننے کہ تمام کو معدوم یا خارج تصور کرتے ہو کیونکہ اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح سے بندھے ہیں کہ کسی ایک ان کا جدا ہونا ایسا ممکن ہے کہ جوڑ جانے باقی رہے یہ تصور نہیں ہو سکتا مگر قار الذات متحرک ہو تو اس قسم میں ایک کے اجزاء کا دوسرے سے جدا ہونا خود آنکھوں کے سامنے ہے۔

اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اجزاء میں سے ایک جز کے نکل جانے سے وجود کی مجموعی شکل ختم ہو جاتی ہے اور وجود سے نیستی میں بدل جاتی ہے انسان کی شکل اور دوسری شکلوں کو دیکھئے کہ ان شکلوں کے ایک جز کے معدوم ہو جانے یا علیحدہ ہو جانے سے شکل کی پہلی حالت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور کچھ بھی نہیں رہتی اور کیونکہ شکل ہو جاتی ہے۔ ...

را از تحقق و بطلان ماده چاره نیست. تحقق آن دفعةً واحدةً متحقق شود و بطلان یکی هم از اینها و ماده دفعةً واحدةً منعدم گردد. از این تحقق و بطلان وضوح گرد صریح بر توقف مذکور دلالت دارد خوبی برده باشی که حال مالکیت بی آوده و مملوکیت ایشان چیست

چون مالک و مملوک که معروض مقام مالکیت و مملوکیت هستند نه اقسام مقبول نه نیز از اقسام قابل، ورنه مقبول بهر ایشان می بایست، و باید انحصار یک جزو از ماده مالکیت و مملوکیت اعنی حق یک حصه مسلم ورنه اختصاص را چه مقام بود. خود هر کس را اقرار این امر ضروری است که از حق یک حصه از حصص حقیقی مقام مالکیت و مملوکیت بهم خود ده رخت بجای کشیده. غرض انتفاء مقام مالکیت و مملوکیت اینطور که باشد و چنین انقطاع و انتقاض نسبت فیما بین و سبب بی جوهر که باشد و خروج یکی ازیں او از مقام خود موجب حق جمله اجزاء است و این بدان ماند که خس و خاشاک فرش را ... روبنده و جاروب کشیده و جدول انگشت ازیں جانب کشی هر چند مقصود صفائی فرش و انفکاک نسبت فوقیت آن از فرش باشد لیکن نسبت تحتیت که با اشیاء داشت آن هم همراه او بعدم می رود. و با بطلان نسبت اولی زائل می شود

خلش خطره | و اگر ازیں تقریر بدرت ہی خطره بخاطر گذرد که صحت می بایست که در اشیاء قابل تقسیم هرگز از تقسیم خود بیرون آید که ... فرق قابل تجزی نیست.

اور یہ اس توقف و اسطہ مادہ کے باطل ہونے اور وجود میں آنے پر موقوف ہے یعنی یونکہ کلموں کے بگڑنے اور بننے کے لئے مادے کے باطل ہو جانے ... کہ تحقق کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے مادے کے پائے جانے کے غرض شکل ... موجود ہوتی ہے اور اس مادے کے اجزاء میں سے ایک جزو کے ختم ہو جانے سے شکل بیکار اور ختم ہو جاتی ہے مادہ کے اس فوری باطل جانے اور وجود میں آنے سے کہ صاف طور پر مذکور وقف پر دلالت رکھتا ہے آپ اس نتیجہ پر پہنچ گئے ہوں گے کہ انسانوں کی مالکیت اور مملوکیت کا کیا حال ہے۔

جب مالک اور مملوک جن کی مالکیت اور مملوکیت کا مقام عارض ہے اور وہ مالک اور مملوک مذکورہ میں مقبولوں کی قسم سے ہیں نہ قابل کی ورنہ ان کے لئے کوئی مقبول ہونا چاہئے تھا اور کچھ نہ نہیں مالکیت کے مادے سے ایک جز کا جدا ہو جانا یعنی ایک حصے کا آزاد ہو جانا مسلم ہو گیا ورنہ اختصاص کوئی ہو تو ہو سکتا ہے تو پھر شخص کو اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ کسی صورت میں ہے کہ ... کے آزاد ہو جانے سے مالکیت اور مملوکیت کا مقام جڑ سمیت ... نہیں رہتا ... اور یہ کہ مالک اور مملوک ہونیکا مقام جس طریقے سے بھی ختم ہو جائے خواہ مالک اور مملوک کے آپس میں مالکیت کے تعلق کا بھی تعلق ختم اور جاتے رہنے ہی سے ہو ... دونوں مالک اور مملوک کا اپنے مقام سے نکل جانا ... اجزاء کے آزاد ہونے کا موجب ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ فرش سے کوڑا کرکٹ کو صاف کریں اور جھاڑو دیں ... تو اس جھاڑو دینے سے ہر چند فرش کی صفائی مقصود ہے اور فرش کے اوپر کوڑا ... کی فوقیت کے تعلق کو دور کرنا ہے اس کے ساتھ کوڑے کی اشیاء کے نیچے کی تحتیت بھی ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے اور کوڑے کی پہلی نسبت یعنی فوقیت کے ساتھ دوسری نسبت یعنی تحتیت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

خطرے کا کھٹکا | اور اگر اس تقریر سے آپ کے دل میں یہ کھٹکا گزرے کہ اس صورت میں چاہئے تھا کہ قابل تقسیم اشیاء میں ہر تقسیم ... نہ ہو ... خود ...

واز انفصال یک جزء ابطال هم اعنی ابطال مقام مالکیت و مملوکیت ضروری است۔

جواب جوابش این است که ملک در پیدا کردن قید دانستن که قابل انقسام نیست۔ اگرچه از حرف خود سے تقسیم الزام بذمه ما بود ما این سخن از خانۂ خود نیاوردہ ایم زانکہ بوم این ہمہ خیالات بر ایں بیست ساله اوہام و تخمینات کہ دوایں حرف تعلق ملکہ بجز بیان کل متصور نیست و حال آں این است باقی ماند این انقسام بظاہر اگرچہ انقسام ملک و مقام مذکور راست اما آنکہ دیدہ ور در دل انصاف دارد بعونت تقریر گزشته خود خواہد گفت کہ این انقسام مادہ مقام مالکیت و مقام مملوکیت باشد نہ نفسِ او بعین محل و مقام حلول اجزاء مادہ نہ این انضمام ہیئت جسم مادہ باشد چنانکہ اطلاق جنس بر قلیل و کثیر درہم قسم باشد تکثیر انقسامی پیدا آید لیکن مے دانی کہ در تکثر انقسامی انقسام و انفصال اجزاء از یک دیگر نباشد چہ تکثر انقسامی مقابل تکثر انقسامی است۔ در یک مادہ اجتماع آں محال باشد اندریں صورت چطور درست کہ بہ اجتماع آں ہیئت سے ارکان آنہا فراہم باشند بار چون خوب دیدہ بودیم در تقسیم ہمیں است مدعا ما تفہیم

شرح معنا شرح این معنا این است کہ قبول تقسیم ہمہ اجزاء یعنی ہر ہر جزو مکانی وغیرہ اشیاء قابل تقسیم مملوک ہر ہر کس از ما رکان بود این بتوان گفت کہ این از ان این است و آن از آن آں کہ این خود تقسیم باشد بلکہ حاجت تقسیم نیست و نہ یک احتمال حاصل این است کہ نسبت ہر شریک جدا است این معلوم نیست کہ حصہ او کدام است و حصہ این کدام۔ چہ این ہا نیز موجب جدا است۔ آں کدام امر است کہ باعث انقسام گردیدہ تا جمل نسبت و جواب ...

کے قابل نہیں ہے نہ ایک جزو کے علیحدہ ہونے سے تمام یا بطلان یعنی مالکیت اور مملوکیت کے مقام کا بطلان ضروری ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ملکیت اور ملکیت سے متعلق قید دونوں سے آپ نے جان لیا ہے کہ وہ تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہیں۔ اگر یہ بات ہم اپنی طرف سے کہتے تو یہ الزام ہم پر تھا مگر ہم یہ بات اپنے گھر سے نہیں لائے ہیں۔ ان تمام خیالات کے پیدا ہونے کی جگہ دونوں دلائل ہیں جو کہ میرے تخمینے اور اوہام۔ اور اس طرف کا تعلق اور اس کا حاصل یہ ہے کہ کل شکل کے سوا متصور نہیں ہوتی ہے باقی رہا یہ تقسیم ہونا تو بظاہر یہ اگرچہ ملک اور مذکورہ مقام کی تقسیم ہے لیکن جو شخص آنکھ رکھتا ہے اور دل میں انصاف رکھتا ہے وہ گزشتہ تقریر کی روشنی میں خود پکار اٹھے گا کہ یہ تقسیم مادہ یعنی مالکیت اور مملوکیت کا مقام ہے نہ بعینہ محل اور مقام کا انقسام۔ جب مادے کے اجزاء تمام مادے کی شکل نہ ہونے کے قابل ہو جیسا کہ جنس قلیل و کثیر پر بولی جاتی ہے تو قسم میں داخل ہے تو تکثر انقسامی بھی ہوگا مگر یہ معلوم ہے کہ تکثر انقسامی میں اجزاء کا ایک دوسرے سے جدا ہونا اور تقسیم ہونا نہیں ہوتا ہے کیونکہ تکثر انقسامی تکثر انقسامی کے مقابلے میں ہے۔ ایک مادہ میں اس کا اجتماع محال ہوگا۔ اس صورت میں یہ کیونکر درست ہے کہ ہیئت کے تمام اجزاء جمع ہوں اور اس کے ارکان فراہم ہوں۔ پھر جب غور کیا تو ہم نے تقسیم میں یہی معاملہ پایا۔

معمے کی تفصیل اس معمے کی تشریح یہ ہے کہ تقسیم ہوتے ہیں تمام اجزاء یعنی مکان وغیرہ اشیاء قابل تقسیم ہیں ہر جز اگر ان میں سے ہر ہر آدمی مملوک تھا یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اس کی ملکیت ہے اور وہ اس کی ملکیت ہے کیونکہ ایسا کہنا خود تقسیم ہے بلکہ تقسیم کی ضرورت ہی نہیں اور اس احتمال کی گنجائش ہے کہ ہر شریک کی ملکیت جدا ہے لیکن معلوم نہیں ہے کہ اس کا حصہ کونسا ہے اور اس کا حصہ کونسا کیونکہ اس قسم سے ہر شخص الگ الگ ہوا ہے۔ پھر وہ کونسا امر ہے جو تقسیم ہونے کا باعث ہوا

تقسیم ثانی است. نہ بلکہ اشتراک داخل ہر سہ است

۱- یکی امتیاز یا تخصیص جملہ شرکا یک دل نہ
۲- دوم اشتراک چند کس از یک باغ
۳- سوم استحقاق ورثہ چند از یک تنہ

در جملہ صور بجز آنچہ نسبت برابر باشد انفرادی ہست خواہیم یافت ہم غرض این امر ضرور است کہ فیما بین شرکا و مبادلہ در ہیچ وقت تقسیم واقع می شود. یک شریک مالکیت خود را کہ بنسبت یک جز پیداشت بمالکیت شریک ثانی کہ در جز دیگر بود. خرید این سبب ہر دو شریک را در ہر جز دو قسم مالکیت فراہم آمدہ بود مالکیت خود را از پیشتر پیداشت دوم ملکیت شریک ثانی کہ اکنون خرید. مطلب این مقام مالکیت و مملوکیت بجمیع اجزا فراہم آمدہ بود مالکیت و مملوکیت بیشتر بود و اکنون کوتاہ شد. لیکن بیشتر تقسیم کہ این صغر و کبر در کثرت القلیل صغر نزول تصویر کہ داشت کہ ہمہ ہیچ چہ قدر کوتاہ است و بہ ہمہ صورت حال است.

الغرض عشق را بر تقسیم و تقدیم را بر عشق قیاس نتوان کرد اکنون جواب شبہ ثانی ہم بشنو۔

جواب شبہ ثانی رگ و دم او بریدہ عشق کردن تو اینم چہ حقیقت عشق این است کہ عشق بسیف مقتول بطور خود جسم خود تصرف کند و این جا مقصود است کہ ملک تصرف و مالکیت بہم داشتہ شد. پس چیزے کہ از اصل ملک مالکیت داشت و بوجہ مملوکیت بود چنان عارض شد کہ آب از آس باز است اما بوجہ معروض حرارت گردد قابلیت عشق دارد دیگر اشیا و قابل الملک قابلیت عشق ندارند گوئیم کہ فدا

لیکن جانات یا صورت حرکات دو مرے قسم کا باعث نہیں بلکہ شرکت کی کل میں صورتیں ہیں۔
۱- ایک تو تمام شرکا ہو کہ ایک دل کر باہم کہتے اور جمع کرنا۔
۲- دوسرے یہ کہ چند آدمیوں کا خریدنا۔
۳- تیسرے ایک مال سے چند وارثوں کا حق دار ہونا۔

تا ہم تینوں صورتوں میں تمام کی تمام نسبت برابر ہوگی۔ اور صحت تقسیم چاہے ہر حال ہیں۔ بات تو اتنی ضروری ہے کہ حصہ داروں میں تبادلہ اور بیع تقسیم کے وقت واقع ہو گویا ایک حصہ دار اپنی ملکیت کو جو اس کے جز کی نسبت تھا دوسرے شریک کی ملکیت کو جو کہ دوسرے جز میں رکھتا تھا خرید لیا اور اس سبب دونوں حصہ داروں کو ہر جز میں دو طرح کی ملکیت حاصل ہوگئی ایک اپنی ملکیت جو پہلے سے حاصل تھی دوسرے شریک کی ملکیت جس کو اب خرید لیا۔ اس مقام کو نظر رکھ کر بہت ملکیت اور مملوکیت اس کے تمام اجزا کو بہت حاصل ہوگئی ہاں ملکیت اور مملوکیت کا دو پہلے تھا اب چھوٹا ہو گیا لیکن ہم چنانچہ چکے ہیں کہ یہ چھوٹائی اور بڑائی شمار الطہی کی کو نقصان نہیں دیتی اور دیکھو یا کہ تصور کو دیکھے کر دیہ پر کتنی چھوٹی ہے لیکن اسکے باوجود صورت وہی ہے۔
غرض یہ ہے کہ عشق (غلام) کو تقسیم پر اور تقسیم کو عشق پر قیاس نہیں کر سکتے اب دوسرے شبہ کا جواب بھی سنئے۔

دوسرے شبہ کا جواب یہی چکی اور حمام اور کنوئیں کو ہم آزاد نہیں کر سکتے کیونکہ عشق کی حقیقت یہ ہے کہ عشق مقتول کے پیسے کے ساتھ اپنے بدن اپنے جسم پر تصرف کرتا ہے اور اس جگہ یہ مقصود ہے کہ تصرف و مالکیت کا لگا نہیں رکھتا ہو پس جو چیز کہ اصل سے مالکیت کا لگا کبھی نہیں رکھتی اور کبھی وجود سے اس پر مملوکیت بھی عارض ہو جیسے کہ پانی اصل میں ٹھنڈا لیکن کسی وجہ سے گرم ہے اس پر عارض ہو جاتی ہے تو بھی گرمیت کی قابلیت رکھتی ہے اور دوسری اشیا حقیقت میں ایسی قابلیت نہیں رکھتیں

پیز را اگر یک کس از شرکاء از ملک خود بیروں خواہد کرد و آزاد خواہد نمود از ملک شرکاء دیگر ہم بیروں خواہد شد و آزاد خواہد گردید۔

غرض ایں جا نفی از ملک بطور یکہ مشارکت باشد خود مقصود نیست تا خروج از ملک بسبب آزادی بخروج از ملک یک شریک لازم آید و اگر بالفرض تسلیم ہم کنیم تا وقتیکہ شرکاء باقی دست از ملک باز نداشتہ اند نتواں گفت کہ آں ہمہ آزاد شد بلکہ اندریں صورت آں چیز یک بار از ملک ہمہ شرکاء خارج شدہ باز بملک جدید در ملک متصرفاں کہ دست باز نداشتہ اند آمد زیرا کہ علت ملک کہ قبضہ بود موجود است و مانعی درمیان نے۔ اگر مملوک و شاں تکلیم چہ گفتہ شکر صورت ملک ابتداء را بجز یک صورت دیگر ... کہ از ... باشد صورت دیگر نیست تا گوئیم کہ یک بار از ملک خارج شدہ بود و از بعد ثانی باز بتصرف دیگراں آمد۔

چوں ایں غرض شد ... و ... عدم تجزی ملک و عتق متحقق شد و تجزی اعتاق نیز واضح گردید چہ قصد معتق تعلق بحصہ خود می شود و تصرف فقط در آں میکند گرچہ بالتبع عتق ہمہ لازم آید لازم آں است کہ پیشتر مدعیم و از ... نمودہ بوداریم۔

تعریف عتق | ... نیز ... ابہام است ... و ... عتق ... ... باشد ... ... ابتداء عتق اعتاق است ... مقام مملوکیت ... دیگر ... ... باشد ... ...

ہمیں یا ... کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ اگر فلاں چیز کو شرکاء میں سے ایک شریک اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دیگا اور آزاد کر دیگا تو دوسرے دوسرے شرکاء کی ملکیت سے بھی نکل جائیگی اور آزاد ہو جائے گی۔

غرض یہاں پر ملکیت سے اس طرح نکل جانا کہ مالک کے شریک ہو جانے خود مقصود نہیں ہے تاکہ ایک شریک کی ملکیت سے نکل جانے کی وجہ سے تمام شرکاء کی ملکیت سے نکل جانا لازم آجائے۔ اور اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں لیکن پھر بھی جب تک کہ دوسرے حصہ دار اپنے ہاتھ نہ اٹھائیں نہیں کہہ سکتے کہ وہ تمام آزاد ہو گیا بلکہ اس صورت میں وہ چیز ایک دفعہ ... دونوں کی ملکیت سے نکل کر پھر جدید ملکیت ہو کر ان تصرف کرنے والوں کی ملکیت میں ... نے ... ملکیت سے ہاتھ نہیں اٹھایا ہے کیونکہ ملکیت کی علت ... کہ قبضہ تھا موجود ہے اور کوئی مانع درمیان میں نہیں ہے۔ اگر ہم ان کی ملوک ... کہیں ... تو کیا کہیں ... ملکیت کے پیدا ہونے ... صرف یہ صورت یعنی دار الحرب سے کافر ... کے ... کوئی دوسری صورت نہیں ہے ... کہیں کہ ایک بار ملکیت سے خارج ہو گیا تھا لیکن پھر دوسروں کے تصرف کی وجہ سے ملک ثانی میں آ گیا۔

جب اس غرض سے ... ہو گیا تو ... ملک اور عتق میں تقسیم ہونا ثابت ہو گیا اور اعتاق کی تجزی بھی واضح ہو گئی کیونکہ ... آزاد کرنے والا اپنے حصے سے متعلق ہوتا ہے اور وہ صرف اپنے حصے میں ہی تصرف کرتا ہے۔ اگرچہ بالتبع تمام حصے کا عتق لازم آتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ ہم ... پہلے ... ادھیں ... اشارہ کر دیں۔

عتق کی تعریف | ... ابہام ... کے اعتبار سے ... ... اگر ابتداء اور آغاز میں ... تو عتق کی ابتداء ... کسی دوسرے ... ملکیت ... ...

است، اینجا بوجہ شرایط مکاتب بندہ و جمل کتابت
بدن و جسم خود می گردد و منفعت آنکہ خود میکند
و آنجا محل خالی یافتہ قابض می شود و مالک می گردد۔ پس
سخن ما اگرچہ در اول امر کسی را در تمرد گر بعض از عقلا
جبین فرخ عرض کردہ بودیم قبضہ روح بر بدن بدیہی است
و باز نافی بودن بدن ہم بدیہی است۔ چہ منافع بدن انسانی
سوی از چہ منافع بالا است۔ و دائم ثبوت رقیت ارواح بہر تقدیر
دلیل است روشن۔ آری تقاضا زنگیر مردحق حیات اند
طرف روح متصور نیست۔ گر زین قدر قبضہ بر روح ثابت
نشود تا گویند کہ محل رقیت روح است۔ زیرا کہ چہ بارواح
جز خالق ارواح کسی را رسائی نیست تصرفات و دستوری را
بجز خالق او از کسی در ارواح متصور نیست۔ آری البتہ
و اگر دو فنا باشد نسبت بدن روح را ہمیں می گردانند۔
از تکلیف جسمانی بہ۔ و تاید و از دہ ایثار حرکات حرکی
جسم را الغرض و تعذیب باز دارد۔

مگر در صورت روح قائل تمام است و در حق دیگراں
ایں تکلم ہیچ نمی شود۔ خود از قبضہ بیرون است و
جسم او در رقیت اوشاں ما سوا خود مملوک اوشاں نیست
مالک خود توانی شاگرد قبضہ او در تصرف شاں خبیث نیست
ملک دیگر الا تسلط آں ست کہ رسید ہر جسم کو کا نیست
مہو در مملوک او منند گو قبضہ دیگراں نیز بطوریکہ
نفع دیں مو قوف بر قبضہ او ست۔ نظر بریں مالکیت
او نسبت جسم بدو اولیٰ باشد چنانچہ در کلام اللہ نیز

لا اَمْلِکُ اِلَّا نَفْسِیْ وَ اَخِیْ

ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے اور کتابت کا آغاز خرید و فروخت
ہے۔ کیونکہ بیچ میں خرید نے کی وجہ سے مکاتب غلام کتابت کا روپیہ
ادا کرنے کے بعد پہنچ جاتا ہے اور جسم کا خود مالک بن جاتا ہے اور تاظہر
خواہ ارکان تصرفات کرتا ہے اور وہاں محل کو خالی پا کر قابض ہو جاتا
ہے اور مالک بن جاتا ہے اس بات کو اگرچہ ابتدائی امر میں کوئی باور
نہیں کرے مگر بعض حضرات ہم نے (آغاز کتاب میں) اسی غرض سے
عرض کئے تھے روح کا جسم پر قبضہ واضح ہے اور جسم کا نافع ہونا
بھی ظاہر ہے کیونکہ انسانی جسم کے منافع روح کو تمام منافع سے بالا ہیں۔
دائمی طور سے علاوہ روح کی غلامی کا ثبوت آنحضرت کے لئے روشن دلیل ہے۔ اس
روح کی طرف سے زندگی کی حاجت ہونے سے پہلے نفع حاصل کرنے کا
تصور بھی نہیں ہو سکتا اور روح پر اگر کسی بات سے قبضہ ثابت نہیں
ہوتا تاکہ کہیں کہ غلامی کا محل روح ہے۔ بہ سبب کہ ارواح پر سوائے خالق ارواح
کے کوئی کسی کو رسائی حاصل نہیں ہے خدا تعالیٰ کے سوا ارواح میں کسی کیلئے
تصرفات اور دستوری قسم نہیں بھی یہ امر جب روح پر ہی ہو تو وہ
جسم کو بھی ہے روح کو دلیل مرتبہ جاتا ہے جسم کو تکلیف سے روح کر بچی اور
بچاتا ہے اور فنا سے جسمانی تکالیف سے ارشاد کو اور سب جسم کو سزا اور تکلیف
دینے سے روکتی ہے۔

لیکن صرف روح کے حق میں جسم مکمل طور پر نفع بخش ہے اور
دوسروں کے حق میں زبردستی کی وجہ سے نافع ہو تو ہے خود روح
بھی ہو سکے قبضے سے خود ہے ۔ دوسروں کا جسم ان کی قید میں ہے
خود ان کا مملوک نہیں ہے اپنا مالک بھی نہیں ہو سکے گا اور مالکیت
کی دونوں جانب و نسبت کے باعث متحقق ہونے کا معاملہ اس کی
مالکیت سے نفع ہے اس کا ہاتھ جسم سے کام نہیں بنا آتا۔ روح
ملکیت دو صورت میں ثابت ہے جیسا کہ بدن کا قبضہ بھی بر ہو۔
یہ حقیقت کے قبضہ پر موقوف ہے اس نظر سے کہ اس کی ملکیت جسم
کی نسبت اولیٰ ہے جیسا کہ چنانچہ کلام الٰہی میں ہے۔
"نہیں مالک ہوں میں مگر اپنے نفس اور اپنے بھائی کا"

اشارہ بدیں جانب کردہ شد

باقی از اقربیت و لطف الٰہی از جانب یدرمت کہ اینجا مشغول

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ

چون نجاست فعلی ست بذات خود میان و منع از ادنی بر وصفی از اوصاف خمر است و خمر مشتاہ ربیت خود درگہ خبیثہ خود نجاست ظاہری او حکم فرموده‌اند و در انصاب و ازلام و میسر با تمادیات نجاستی نیست بالبداہت چہ این ہمہ اجسام اند پاک و صاف مثل دیگر اجسام نجاست نجاست فعلی شد کہ این اشیاء آلہ آن باشند و مبادی کہ افعال و منشاء آن از خلاق واقع اند در خود نجاست تواند شد نظر برین نجاست انصاب وغیرہ مشابہ نجاست بول و براز نشد ہمچنین و بہ ملکیت فرعون قبضہ برتن خویشتن است و وجہ مالکیت برادر طاعت ہوشان بوجہ معلوم۔

باقی الٰہی کے لطف اور اتصال کی وجہ سے پیشوائیت سے غرض نہیں ہونی چاہیے کہ اس جگہ

سوائے اس کے نہیں کہ شراب جوا اور بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر ناپاکی شیطان کے کام سے ہیں۔

چونکہ ناپاک پن خود ایک جہت فعل ہے اور اس سے منع کرنا خمر کے اوصاف میں سے ایک وصف پر مبنی ہے اس لئے خمر و شراب میں اس ناپاکی کا حکم دیا تھا تو خمر کی ذات میں بھی اس کی ظاہری نجاست کا حکم دیا اور بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر اور جوئے میں ان کی اپنی ذات کے اعتبار سے بظاہر کوئی نجاست نہیں ہے یہ تو دوسرے جسموں کی طرح پاک اور صاف ہیں اصل نجاست تو شیطان کا عمل ہے کہ یہ چیزیں اس فعل کا ذریعہ ہیں اور سبب جانتے ہیں کہ افعال اور ان کا منشاء یعنی خلاق و عقائد ظاہری نجاست سے لاحق نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر انصاب وغیرہ کی نجاست پیشاب پاخانے کی نجاست کی طرح نہ ہوئی۔ اس طرح اپنی مالکیت کی وجہ اپنے جسم پر قبضہ ہے اور رب کی (حضرت موسیٰ علیہ السلام) کی مالکیت کی وجہ معلوم کے سبب ان کے بھائی کی اطاعت ہے۔

بالجملہ قبضہ روح بر بدن خود از ہمہ قبضہا بالا است مارا بر خس و خاشاک و دیگر جمادات و نباتات ہم آنچنان قبضہ حاصل نیست کہ روح را بر بدن بلکہ چنانکہ قبضہ ارواح بر ابدان خود از ہمہ قبضہا برتر است قبضہ دیگران بر ابدان از ہمہ قبضہا کمتر است بجز آنکہ قبضہ بوجہ تعلق قبضہ روان است۔ چہ بوجہ نہ روح ضعیف خود ضعیف شود چنانچہ از تعرض حرارت و برودت و ظلمت

بالجملہ روح کا اپنے بدن پر قبضہ تمام قبضوں سے بالا ہے ہمیں گھاس پھونس اور دوسرے نباتات اور جمادات پر بھی اس جیسا قبضہ حاصل نہیں ہے جیسا کہ روح کو بدن پر حاصل ہے بلکہ جیسا کہ روحوں کا قبضہ اپنے جسموں پر تمام قبضوں سے برتر ہے دوسروں کا ان جسموں پر قبضہ تمام قبضوں سے کم تر ہے۔ جیسا کہ قبضے کی تابعداری کے قبضے کے تعلق سے کیونکہ اگر روح اپنی ضعف سے ضعیف ہو جائے جیسے حرارت اور برودت کی

[1] جب کے تمام اور کمزوری کا اختیار ہو جائے

ہویدا است کہ جسم حق پیدا نشدہ باشی و اگر ایں تضاد ہنوز نفہمیدہ باشی تضاد حرکت معاہدہ و رابطہ پیش نظر کردہ مطابق فرما

چوں ایں قدر متحقق شد کہ جسم مقبوض و مملوک است و لیکن روح مقبوض و مملوک نیست بلکہ خود بہمہ الوجوہ بمیدان خود قابض و مالک است [illegible] نسبت [illegible] شیء [illegible] باشد [illegible] و [illegible] بطوریکہ بے صورت [illegible] روح از آں منقطع [illegible] قدر [illegible] کہ تعلق روح بہ بدن [illegible] بدن عنصری جیفہ بیکار است کہ مالیت [illegible] است کہ بیع میتہ ممنوع شد و بیع خود روح ما از آں ہم ممنوع تر [illegible] است [illegible] کہ بہ تحقیق ما غیبی متحقق [illegible] و حاصل بطلان بیع [illegible] متحقق است۔ بیع میتہ [illegible] بود [illegible] باطل بود یعنی بوجہ فقدان مالیت [illegible] کہ حقیقت بیع است متحقق نمی شود۔ باعتبار [illegible] خود چہ بعد از نسبت [illegible] او ہمہ موجود [illegible] خود [illegible] است کہ بظاہر [illegible] اطراف [illegible] باقی [illegible] کہ بیع خود نباشد بلکہ بیع بدن بشرط امانت روح باشد۔

جواب [illegible] ایں است کہ بیع بالشرط النفع احد المتعاقدین اگر [illegible] یا باطل نیز شد [illegible] افساد [illegible] کرد [illegible] بیع بدن بشرط امانت روح [illegible] ایں ہمہ [illegible] امانت خود [illegible] شرط [illegible] خود است پیش نظر دیگراں کہ بالیقین حرام است و [illegible] است [illegible] ہم حرام شد غرض [illegible] حقیقت

[illegible] نور اور ظلمت کی ایک دوسرے کے تعاون کی وجہ سے ظاہر ہے آزادی کی [illegible] کو آپ نے سمجھ لیا ہوگا اور اگر اس تضاد کو ابھی نہیں سمجھا تو معاہدہ [illegible] کو جنم ہونے والی اور رابطہ رکھنے کو جاننے والی حرکت [illegible] تضاد کو پیش نظر رکھ کر مطابقت کیجئے

جب اتنی بات ثابت ہو گئی کہ جسم مقبوض اور مملوک ہے اور روح مقبوض اور مملوک نہیں ہے بلکہ خود تو [illegible] کے ساتھ اپنے [illegible] قابض ہے [illegible] کے جسموں کی بہ نسبت مالک ہو [illegible] باقی [illegible] ہو [illegible] جسم [illegible] کو [illegible] روح [illegible] بغیر [illegible] نفع حاصل کر سکیں تو نہیں کر سکتے کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ روح کے بدن سے تعلق [illegible] روح کے جسم کو حرکت میں لانے سے قطع نظر بدن جسم بیکار [illegible] ہے جو مالیت کے لائق نہیں [illegible] وجہ ہے کہ مردار جانور کی بیع ممنوع [illegible] روح کی بیع خود بھی اس سے بھی زیادہ ممنوع ہے کیونکہ بیع کے معنی [illegible] ہیں کہ بائع اور مشتری اپنے [illegible] کے بغیر ثابت نہیں [illegible] بطلان [illegible] نتیجہ [illegible] بیع اگر باطل ہو [illegible] تو [illegible] باطل ہوتی ہے یعنی مال کے بے مال [illegible] ہونے کی وجہ سے جو کہ بیع کی حقیقت ہے ثابت نہیں ہوتی [illegible] ہو [illegible] بائع اور مشتری سب موجود تھے اور بیع میں خود ظاہر ہے کہ [illegible] اطراف بائع مشتری [illegible] موجود نہیں ہیں [illegible] بات کہ بیع خود نہیں ہوگی بلکہ جسم کی بیع روح کی امانت کی شرط پر ہوگی۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے ایک کیلئے نافع ہونے کی شرط کے ساتھ بیع اگر [illegible] والی یا باطل [illegible] اس کے فساد میں کلام نہیں۔ [illegible] روح کی [illegible] کے ساتھ جسم کی بیع [illegible] کو [illegible] امانت کی شرط [illegible] اپنے ذمہ [illegible] دوسروں کے پیش نظر یقیناً حرام ہے

زیادہ از تذلل نباشد حق خداوند حق است حق دیگراں نیست ونہ اجازت صرف آں بہر دیگراں۔ آری نعماء دیگرا اگر بکار دیگراں کنند موجب مرضات الٰہی باشد ازیں جا دانستہ باشی کہ آبرو فقط بہر خدا است باقی ہر چہ ہست بہر جہان گر چوں صرف آبرو گاہی خدمت جسمانی باشد وگاہی بعد بذل مال بالعرض امور دیگر ہم معروض عبودت می شوند مگر چوں اذلال خویشتن پیش نظر دیگراں بہر دنیا حرام باشد بیع بدن خود بشرط عبادت خود روشن حرام بود و باطل۔ آری نہ خریدن بدن خود از دیگراں محذوری نیست لیکن چنانکہ در دیگر عقود تسلیم ثمن اول مستحب است ودر سلم واجب ہمچنیں آنجا تسلیم مبیع در عقود دیگر موجل باشد اگر واجب نیست در اصل بودن آں کلام ہم نباشد۔ ایں جا نیز معاملہ بتاجیل ثمن می باشد باایں ہمہ ادائے ثمن بر تسلیم مبیع موقوف۔ اگر تسلیم مبیع نکنند خلاف موجب عقد باشد زیرا کہ مقتضائے عقد آں است کہ بین المملوکین مبادلہ متحقق شود وایں جا یک طرف چیزی موجود نیست آری اگر تسلیم مبیع کنند کسب کردہ زر ثمن ادا می تواں کرد۔ لہٰذا ضرور افتاد کہ اول مبیع را تسلیم کنند۔ پس اندریں تفویض اگر موجب ملک مشتری اعنی مکاتب شد ہمہ جملہ مکاسب اول مملوک او باشند وپس ادائے آں بحساب نجوم کتابت مملوک مولی شوند غرض حدوث ملک مکاسب در دست مکاتب باشد بریں مذہب تقسیم معاملہ کتابت بوجہ احسن بظہور پیوست آری بطور حنفیہ وغیرہ ہم یک شبہ قوی بدل می خلد وآں ایں است کہ …

اور یہیں سے یہ بھی سوال بھی حرام ٹھہرا کہ اسمیں فقط اظہار غرض حماجت کرنا کہ اسکی حقیقت تذلل سے زیادہ نہیں خدا ئے حق کا حق ہے دوسروں کا حق نہیں ہے اور نہ دوسروں کیلئے اسکے صرف کی اجازت ہے ہاں اگر دوسری نعمتوں کو دوسروں کے کام میں خرچ کریں تو وہ اللہ کی خوشنودی کا باعث ہونگی یہاں سے آپنے سمجھ لیا ہوگا کہ آبرو فقط اللہ کے لئے ہے باقی جو کچھ ہے دوسروں کیلئے ہے مگر جوں کر کبھی جسم کی خدمت میں بھی صرف ہوتی ہے اور کبھی مال میں بھی تو اسکے طور پر دوسرے امور بھی عبادت کے معروض ہوتے ہیں مگر چونکہ اپنے آپکو دنیا کی خاطر دوسروں کی نظر ولے کے سامنے ذلیل کرنا حرام ہے اس لئے اپنے جسم کا بیع ہونا کے لئے اپنی اعانت کی شرط کیسا تو حرام وباطل ہے۔ ہاں اپنے جسم کو دوسروں سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن جیساکہ دوسرے خرید وفروخت کے معاملوں میں پہلے قیمت کا بائع کو سپرد کر دینا مستحب ہے اور بیع سلم میں واجب اسی طرح ان عقود میں جو درست ہوتے ہیں۔ بیچی گئی چیز کا خریدار کے سپرد کر دینا اگر واجب نہیں ہے تو اسکے اصل ہونے میں کلام بھی نہیں یہاں بھی معاملہ قیمت کی مدت مقرر ہوتا ہو باایں ہمہ قیمت کا ادا کرنا مبیع کے سپرد کرنے پر موقوف ہے اگر مبیع کو خریدار کے سپرد نہ کریں تو عقد کے تقاضے کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ بیع کے منعقد ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں مملوکہ چیزوں میں تبادلہ متحقق ہو جائے اور یہاں پر ایک طرف چیز موجود نہیں ہے ہاں اگر مبیع کو سپرد کر دیں تو قیمت کا روپیہ کما کر ادا کر سکتے ہیں لہٰذا ضروری طور پر یہ بات آن پڑی کہ پہلے مبیع کو سونپ دیں اسکے بعد یہ سپردگی اگر خریدار یعنی مکاتب کی ملکیت کا موجب ہوگئی تو سب سے تمام مکاسب اول اسکی مملوک ہونگے اور اسکے ادا کرنے کے بعد کتابت کی قسطوں کے حساب آقا کے مملوک ہونگے غرض کمائی کی ملک کا پیدا ہونا مکاتب کے ہاتھ میں ہے اس مذہب پر کتابت کے معاملے کی تقسیم احسن طریقے سے ظاہر ہوگئی ہاں مذہب حنفیہ وغیرہم کے مطابق ایک زبردست شبہ دل میں کھٹکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ۔

شبہ قوی | عقد کتابت وتفویض بمقتضائے آں اگر موجب ملک مکاتب است لازم آید بوجہ تفویض وتسلیم مکاتب آزاد شود وانیکہ فقہاء نوشتہ اند کہ بکتابت ملک ید زائل شود اما ملک رقبہ زائل نشود غلط باشد واگر ایں تفویض سرمایہ ملک او نشد واجب است کہ مناسب مکاتب ہم از کتابت نیز بہمچو سابق وبوقت عجز مملوک مولی باشند وہم ایں عقد روا شدہ تواند۔

جواب شبہ | جواب ایں شبہ موافق ایں تقریر اول آنست کہ دریں معاملہ ہمانا کردہ اند کہ در قصہ ولید زمعہ وابن او یعنی نظر بر تسلیم ظاہر وقوائے انتساب بایں خیال کہ در مرسوی ما نحن بادہ، خلاصہ حکم انفا دادہ اند وایں قوا نیز ہمچو مال شدہ اشارہ بتجلی حکم مبادلہ کردہ اند قبض را در حق مکاتب موجب ملک دانند وانجام کار موجب عتق شمرند وباعتبار احتمال عجز وعدم اداء جزء صحت مبادلہ در حصول توقف است خصوصاً نظر بافلاس مکاتب می باید کہ انتظار ادا کنند وبالفعل معاملہ ناتمام دانند اگر ادا کرد وقت ادا تمام شد ومبادلہ ملک بملک متحقق شدہ منفسخ شمارند۔

الغرض در اعانت جانب مکاتب آں است کہ او را آزاد شمارند ورعایت جانب مولی آں است کہ تجدید داخل غلام پندارند مگر ایں جزائی است کہ خود قیاس ہم اگرچہ بیرون از قواعد شرع نباشد۔

جواب دیگر | جواب شبہ دوم ایں است کہ [illegible]

شبہ قوی | کتابت اور تفویض کا معاہدہ اسکے مقتضا کے مطابق اگر مکاتب کی ملک کا موجب ہے تو لازم آتا ہے کہ سپردگی اور تسلیم کے سبب سے مکاتب آزاد ہو جائے اور یہ جو فقہاء نے لکھا ہے کہ کتابت سے آقا کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے لیکن گردن کی ملکیت زائل نہیں ہوتی غلط ہے اور اگر یہ تفویض اسکی ملک کا سامان نہ ہوئی تو واجب ہے کہ مکاتب کی آمدنیاں کتابت کے بعد بھی پہلے کی طرح اور عجز کے وقت بھی آقا کی مملوک رہیں۔ اور اس معاہدہ کا روا ہونا نہ ہو سکے۔

جواب شبہ | اس تقریر کے مطابق اس شبہ کا اول جواب تو یہ ہے کہ اس معاملہ میں اسی طرح کیا ہے جیسا کہ ولید زمعہ اور اسکے بیٹے کے قصہ میں یعنی ظاہر تسلیم کے سبب سلامت جانب اور نسبت کی قوتوں پر نظر کر کے اس خیال سے کہ ماتحن میں درست کو صورت لینے کے اس بات میں حکم کا اجرا کیا ہے اور ان قوتوں کو بھی مال کی طرح خیال کیا ہے جو مبادلے کے حکم کے تحقق کی طرف اشارہ ہے قبضہ کو مکاتب کے حق میں موجب ملک جانتے ہیں اور آخر کار آزادی کا موجب شمار کرتے ہیں اور عاجز ہونے اور ادا نہ کر سکنے کے احتمال کی وجہ سے ابھی مبادلے کی صحت میں توقف ہے خاص طور پر مکاتب کے افلاس پر نظر رکھتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ادا کرنے کا انتظار کریں اور اس وقت معاملہ کو ناتمام سمجھیں اگر مکاتب غلام نے روپیہ ادا کر دیا تو ادا کے وقت معاملہ مکمل ہو گیا اور ملک کا بدلہ ملک کے ساتھ متحقق ہو گیا اور اگر ادا نہ کیا تو معاہدے کو منسوخ سمجھیں۔

الغرض مکاتب کی رعایت یہ ہے کہ اس کو آزاد سمجھیں اور مالک کی رعایت یہ ہے کہ اسکو غلام سمجھیں مگر یہ ایسا جواب ہے جس کو میں خود پسند نہیں کرتا ہوں اگرچہ شریعت کے اصول کے خلاف نہیں ہے۔

دوسرا جواب | دوسرا جواب جو کہ اس سے بہتر ہے یہ ہے کہ کسی

چیزی مستلزم ملکیت منافع و ثمرات و متولدات آن نیست
علت ملک و منافع نسبت اعارہ و ودیعہ فاعلیت
مالک است و نہ اشجار رقبۂ مغصوب و زمین ودیعت ہمہ
مملوک مالک زمین باشند و ہمچنیں صورت اجارہ اراضی ہیچ
نمی بود. [illegible] قیاس ثمرۂ درخت مع کہ حق پاتج داشتند
نیز ہمیں جانب اشارت دارد. [illegible] از زوجیہ
مولود نہ گشتن مگر خبر از شائبہ مالکیت او نسبت اولاد می
دہد. نیز از ہمیں جا است. آری جائیکہ جہت فاعلیت
درخود مالکیت نباشد آنجا جہت قابلیت علت ملک باشد
ازینجا است کہ صاحب نفس مالک بچہ نشود بلکہ مالک خادم
مادہ اوست. [illegible] ہمچنیں اولاد اماء منکوحہ
مملوک موالی اماء باشند چہ مالکیت پدر نسبت اولاد از
مالکیت موالی نسبت اعتبار بہا ضعیف است. موالی
اختیار [illegible] پدر را این اختیار نباشد اندریں
صورت تعلق حق موالی [illegible] تعلق حق پدری قوی تر
بود و میدانی کہ [illegible] انسانی فاعلیت بجانب روح
ست [illegible] زیادہ [illegible] نتوان گفت کہ آن از اوست

جواب دیگر جواب دیگر [illegible] است این
است کہ [illegible] خود [illegible]
[illegible] غلامی حاصل است چہ قبض و تصرف کہ دلیل
مالکیت است [illegible] دانستی موجود بود. غایت
[illegible]
[illegible]
و [illegible] ما لا یعلمون

اصل چیز کا مالک ہوتا اس کے متولدات منافع اور فوائد کے مالک
ہونے کا موجب نہیں ہے بلکہ [illegible] منافع کی علت مالک کا فاعل
ہونا ہے تسلق [illegible] مالک ہونے کی نسبت کو پیدا کرتا ہے ورنہ غصب کی
شئی اور امانت رکھی گئی زمین کے درخت تمام زمین کے مالک کی مملوک ہو
جاتے اور اسی طرح زمین سے متعلق [illegible] صورت باطل ہو جاتی اسی
طرح قیاس نخل کو تیرہ کا پھل جسکو بائع کا حق رکھا ہے وہ بھی اسی
جانب اشارہ کرتا ہے اور اس طرف خاوند بیوی سے پیدا ہونے والے
بچے کو کہنا [illegible] کہ میں اولاد کے متعلق مالک ہونے
کا پتہ دیتا ہے [illegible] جہاں جہاں جگہ فاعلیت
کو پہلو مالکیت کے [illegible] و جہت قابلیت ملک کی علت ہوگی
اور یہیں سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے [illegible] نفس بچہ کا مالک
نہیں ہوتا بلکہ مادہ کے مالک کی جانب اس بچے کی مالکیت کی
نسبت ہوگی [illegible] منکوحہ باندیوں کی اولاد باندیوں کے مالک
کی مملوک ہوگی کیونکہ اولاد کی نسبت باپ کی ملکیت باندیوں کی
بہ نسبت آقا کی ملکیت سے [illegible] بچے کا حقیقی
[illegible] باپ کو اولاد [illegible] نہیں ہے اس صورت
[illegible] آقا کے حق کا تعلق باپ ہونے کی حق کے تعلق سے
زیادہ طاقتور ہوگا اور تم جانتے ہو کہ انسان کے افعال میں [illegible] تعلق
[illegible] کی جانب [illegible] نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اسی کا ہے

دوسرا جواب دوسرا جواب [illegible]
زیادہ [illegible] کہ [illegible]
[illegible] مالکیت ہونے کا تعلق یعنی غلامی کی علامتیں [illegible]
کیونکہ جیسا کہ معلوم ہو چکا قبضہ اور تصرف [illegible] دلیل
ہے [illegible] موجود ہے [illegible]
جسم [illegible] کا بھی مملوک ہوتا ہے [illegible]
غلاموں کو [illegible]

او کما قال ازیں تعبیر ہم میرسد اگرچہ روحانی ہم باں اجنّت تعلق نمیداشت بحوجمادات در موالی ہم بہ طور ماختار بودیم وآنکہ در حق بہائم وارد است۔

یاد رد ابہانقیہا

وازیں ارشاد حق بہائم ہم بطور بہ ثبوت پیوست مخالفت ما نیست۔ ما کے گفتہ ایم کہ در بہائم شائبہ مالکیت نیست اما ضعیف تر در نبی آدم اصل مالکیت است اما بوجہ شبہ بہائم چنانکہ فرمودہ اند۔

اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ

مورد مملوکیت شدہ۔ مالکیت اوشاں بہ طور جواہر مالکیت اہل اسلام است ما مشبہ بود۔ عارض حال اوشاں شدہ مالکیہ۔ اوشاں را پنہاں می پوشند کہ بعدت آب را حرارت نامعنہ یا ظلمت ارض را نور عارض۔ بالجملہ بوجہ قوت مالکیت اوشاں و مساوات آں بمالکیت اہل اسلام در غور عبادنذشدہ درجہ ام ایں قوت وقوای منقود است وچوں نہ شد عقل کہ اصل متصرف است و عاقبہ اگر می باشد ہماں می باشد در بہائم مفقود است وستاید بمطالعہ آب حیات دریافتہ باشی کہ مال معنی ماید الملک۔ ہماں قوت عاقلہ است لیشرطیکہ قوت حافظہ آلہ او باشد۔

الغرض روح را بہ بدن در عین حالت غلامی ہم تصرف حاصل است وآں تصرف ہم چنانکہ دانستی زیادہ از تصرف وقبض دیگراں است بوجہ نہایت نزدیکی او در تصرف بہ بدن مساوی روح معصوم باشد۔ بہر حال خالی ازیں نباشد کہ ملک مشترک باشد و میدانی کہ اشتراک بہ نیہ۔

یا جیسا آنحضرت نے فرمایا اس بات کی خبر دی کہ اگر روحانی بھی ان جسموں کے ساتھ تعلق نہ رکھتا تو جمادات کی طرح غلاموں کے مالکوں کے بارے میں بھی جو بات ہم شمار ہوتے وہ جو چوپاؤں کے حق میں حدیث میں آیا ہے۔

او تشنیول لو اتسامت تھکا ڈکہ قوڈبلی ہوجائیں

اور اس ارشاد سے چوپاؤں کا حق بھی اسی طرح ثابت ہو گیا ہمارے مخالف نہیں ہے ہم نے کب کہا ہے کہ بہائم میں مالک ہونے کا شائبہ نہیں ہے مگر بہت زیادہ ضعیف درجے میں۔ بنی آدم میں اصل مالکیت ہے لیکن بہائم کے مشابہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

کالانعام چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ مملوکیت کا محل بن گئے ہیں۔ انکی مالکیت بطور جواہرات مسلمانوں کی مالکیت کے برابر ہے۔ لیکن مذکورہ مشابہت ان کے حال کو عارض ہوکر انکی مالکیت کو ایسے چھپاتی ہے جیسے کہ عارضی حرارت پانی کی برودت کو یا زمین کی تاریکی کو عارض ہونے والا نور چھپاتا ہے فی الجملہ انکی مالکیت کی قوت اور وجہ سے اور مسلمانوں کی مالکیت کے ساتھ انکی مساوات عبادات کے لائق ہوتی۔ اور جو بازار میں یہ قوت اور مساوات مفقود ہے تو مفقود کیوں نہ ہو عقل جو کہ اصل تصرف کرنے والی ہے اور عاقبہ اگر ہوتی ہے تو وہی ہوتی ہے وہ عقل چوپاؤں میں مفقود ہے اور شاید آب حیات کا مطالعہ کرنے سے تمہیں پتہ چلا ہو گا کہ مالک کے معنی وہی خاص قوت ہے بشرطیکہ قوت حافظہ اس کی آلہ ہو۔

الغرض روح کو جسم پر عین غلامی کی حالت میں بھی تصرف حاصل ہے اور وہ تصرف جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا دوسروں کے اس پر تصرف اور قبضے سے زیادہ ہے۔ زیادہ سے زیادہ روح کا عمل جسم پر ایسے ہی ہے جیسے کہ روح معصوم کا برابر ہوتا ہے بہر حال اس بات سے خالی نہیں کہ ملک مشترک ہو اور آپ جانتے

مملوک مشترک را باحتاد ملک خود داشته اند دریں صورت
منافی و مناسب حالت کتابت اگرچہ ملک مولیٰ بحال خود
باشد ہمہ انسانی مکاتب باشند

اجتہاد بمقابلہ فقہا — غرض دریں صورت ملک رقبہ مستلزم ملک مکاسب نباشد

پس اگر فقہا ایں چنیں گفتہ اند ما نیز بچنیں می گوئیم مگر بہر تسکین
خاطر ناظراں اینقدر زیادہ می گوئیم کہ بہ تہائی و تناوب شرکاء
ہم ہر شریک را نوبت شریک دیگر معطل می ماند ہمچنیں در
کتابت نیز مولیٰ کہ شریک مدبر در ملک بدن است از حق
خود محروم ماند فرق اگر ہست ایں است کہ غلام مشترک
بوجہ احترام شرکاء نوبت بنوبت بکار جملہ شرکاء کمر خدمت
بندد و ایں جا مدبر غلام را احترام نیست تا نوبتی برای
او مقرر کنند مگر اگر گوئیم کہ نوبت بہر او شاں مقرر است
بے حاجب اشد، آخر ایں ہمہ مراعات الاشان کہ کلام اللہ
و حدیث ازاں مملو است اگر نوبت اعنی حق او شاں
نیست دگر چیست۔ اندریں صورت ایں ممانعت بالخصوص
از مکاتب کہ خبر حریت بدے دہد تسلیم حق خود نبود بلکہ اجازت
تصرف در حصہ حق روحانی باشد اگرچہ تصرف در آں حصہ
و حق مانع از تصرف مولیٰ در حق خود بود مگر دانی کہ ایں
استیعاب و منع نہ تنہا مخصوص بایں مقام است در
استخدام و انتفاع جملہ اشیاء مشترکہ خصوصاً غیر قابل
التقسیم ہمچنیں باشد۔
اکنوں فہمیدہ باشی کہ

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

یہی کہ شریک کا شریک مملوک سے خدمت لینا اپنی ملک کے
انتفاع پر موقوف ہے اس صورت میں کتابت کے زمانے کی آمدنیاں
تمام مکاتب کی ملکیت ہوں گی اگرچہ اس پر آقا کی ملکیت اپنے حال
پر قائم رہے۔

فقہا کے مقابلے کی اجتہادی قوت اور مولانا محمد قاسم — غرض اس صورت میں ملک رقبہ ملک مکاسب کی ملکیت کو موجب

نہیں ہے یہی اگر فقہا نے کہا ہے تو ہم بھی یہی کہتے ہیں لیکن ناظرین
کی تسکین خاطر کے لئے اتنا زیادہ کہتے ہیں کہ شرکاء کی کسی چیز میں
باری باری لینے میں ہر شریک، دوسرے شریک کی باری میں معطل رہتا
ہے۔ اسی طرح کتابت میں بھی آقا جو کہ ملکیت بدن میں روح کا
شریک ہے اپنے حق سے محروم رہ جائیگا۔ فرق اگر ہے تو یہ ہے
کہ مشترک غلام تو شرکاء کے احترام کی وجہ سے باری باری تمام
شرکاء کے کام میں کمر خدمت باندھے گا اور یہاں غلام کی
روح کا کوئی احترام نہیں ہے کہ اس کے لئے کوئی باری مقرر
کریں۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ ان کے لئے بھی باری مقرر ہے تو
بے جا نہ ہوگا۔ آخر یہ سب ان کی رعایتیں کہ کلام اللہ اور حدیث
اس سے بھری پڑی ہے اگر نوبت یعنی ان کا حق نہیں ہے تو پھر
کیا ہے۔ اس صورت میں مکاتب سے جو اپنی جبلی کی یعنی نعمت
کہ اللہ کی آزادی کی خبر دیتی ہے اپنے حق کو چھوڑنا نہیں ہے بلکہ
روح کے حق اور حصے میں تصرف کی اجازت ہے اگرچہ اس حصے
اور حق میں تصرف کرنا آقا کے اپنے حق میں تصرف کرنے سے مانع
ہو جائے مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ حق لینا اور ممانعت نہ صرف
اس مقام کے لئے مخصوص ہے بلکہ تمام مشترکہ چیزوں سے نفع حاصل
کرنے اور خدمت لینے میں خصوصاً جن کا تقسیم ہونا ناممکن ہے یہی صورت ہے
اب آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ
مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے

امّا بجہت آنکہ نہ ملک قابل تقسیم است و نہ حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکہ رقیق مشترک بجملہ مملوک ہر یک کس از شرکا باشد مکاتب نیز قبل اداء بدل کتابت ہمچناں بجا شراکت سابق بود چنانکہ تمامہ مملوک رب است ہمچناں تمامہ مملوک مولیٰ باشد و ازیں جا دانستہ باشی کہ بایں تفویض ملک رو حانی قائم مقام ملک مولیٰ نشد۔ و وجہش ایں است کہ تسلیم علی الاطلاق موجب ملک نباشد بلکہ اگر عوض ثانی حقیقۃً یا حکماً بملک بائع یا مشتری باشد در مال معوض ملک قابض متعلق شود۔ و جائیکہ عوض ثانی بملک قابض نیست: حقیقۃً و نہ حکماً ملک او بآں متعلق نشود چناں چہ پیشتر بآں اشارہ کردہ ام۔ و ایں جا میدانی کہ حال ہمیں است۔ قبل کتابت غلام مالک چیزی یا پیشیزی نبود تا مالک حقیقی بنسبت بدل کتابت و ایشم یا مالک حکمی شناسیم یعنی اگر اموال مملوکہ او از جنس بدل کتابت بودی مے گفتیم کہ مالک حقیقی است و اگر اموال مملوکہ مکاتب از جنس دیگر بودی مالک حکمی مے دانستیم الحاصل کہ نہ ایں است نہ آں مبادلۃ الملک بالملک متحقق نشد تا ایں قبض موجب ملک شدی و صد انتقال ملک از مالکی بمالکی دیگر در عقد معاوضہ بعد تحقق وجود عوضین باشد حقیقۃً اگر نباشد حکماً نباشد۔ بنابریں صورت ایں قبض مودع و مستعیر باشد۔

سخن باریک و سخن کہ باریک است ایں است کہ اینجا در حقیقت تسلیم حق خودی باشد بلکہ مقصود بالذات بگذاشتن و اگذاشتن حق مکاتب باشد چناں کہ دانستہ آری و اگذاشتن حق مکاتب مستلزم دفتن در حق مولیٰ باضطرار

یعنی اس سبب سے کہ نہ ملک قابلِ تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم کے قابل ہے۔ اور جیسا کہ مشترک غلام حصّوں میں سے ہر ہر شریک کا مملوک ہوتا ہے مکاتب بھی کتابت کے بدلے کو ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق شرکت پر ہے اور جیسا کہ تمام کا تمام روح کا مملوک ہے، اسی طرح تمام کا تمام مولیٰ کا مملوک ہوگا اور یہیں سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ اس سپردگی سے روحانی ملک مولیٰ کی ملک کے قائم مقام نہیں ہو گئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلق سپردگی ملکیت کی موجب نہیں ہو جاتی بلکہ اگر عوض ثانی حقیقی یا حکمی طور پر بائع یا مشتری کی ملک میں ہو تو سپرد کیے گئے مال میں ملک قابض سے متعلق ہوتی ہے۔ اور جس جگہ عوض ثانی قابض کی ملک میں نہیں ہے۔ نہ حقیقی طور پر اور نہ حکمی طور پر تو اس کی ملک اس سے متعلق نہیں ہوتی چنانچہ اس سے پہلے میں نے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور یہاں آپ کو معلوم ہے کہ حال یہ ہے کہ کتابت سے پہلے غلام کسی چیز یا شے کا مالک نہ تھا تاکہ بدل کتابت کی نسبت سے اسکو حقیقی یا حکمی مالک جانیں یعنی اگر اسکے مملوکہ اموال بدل کتابت کی جنس سے ہوتے تو ہم کہتے کہ مالک حقیقی ہے اور اگر مکاتب کے مملوکہ اموال دوسری جنس سے ہوتے تو ہم اسکو حکمی مالک جانتے اب جبکہ نہ یہ ہے نہ وہ تو ملک کے ساتھ ملک کا تبادلہ متحقق نہ ہوا تاکہ یہ قبضہ ملکیت کا موجب ہوگا اور آپ کو معلوم ہے کہ ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف عقد معاوضہ میں ملک کا انتقال عوضین کے وجود اور تحقق کے بعد ہوتا ہے اگر حقیقی طور پر نہ ہو تو حکمی طور پر انتقال ہوگا اس صورت میں یہ قبضہ مودع (جسکے پاس امانت ہو) اور مستعیر (عاریت پر لینے والے) کے قبضے کے مشابہ ہوگا

دقیق بات اور وہ بات جو دقیق ہے یہ ہے کہ اس جگہ حقیقت میں اپنا حق چھوڑ دینا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بالذات اپنے حق کے چھوڑنے سے مکاتب کے حق کو حاصل کر دینا ہے جیسا کہ آپکو معلوم ہو چکا ہے۔ اور مکاتب کا حق اضطراری

میگردد۔ پس نہ مولی را دادِش مقصود است و نہ مکاتب را ہنوز گرفتنش منظور او فقط۔ برحق خویشتن قابض شدہ البتہ حق مولی از دست او بدیں سبب بدر رفتہ۔ آری اگر مکاتب زیادہ از حق خود گرفتی آنگاہ ایں شبہ بجائے خود بود۔ و خود دانستہ کہ حق مکاتب ہم مثل حق مولی ہمہ جسم اوست کہ قابلِ انقسام نیست کہ حصص اوشان متعین شوند چوں ہمہ غلام مکاتب حق رہن مکاتب بود و او زیادہ ازاں نگرفتہ چگونہ گوئیم کہ حق مولی را گرفت۔ و امثال ایں قسم افعال و امور مدار کار بر نیت باشد و ازیں جہت ایں چناں مانند کہ چار رکعت نماز گذاری، اگر نیت نفل کنی فرض ادا نشود و اگر نیت فرض کنی نفل نباشد و چوں وجہش اینست کہ یک نماز قابلِ انقسام ایں دو وصف نیست۔ اگر یکے را موجود انگاریم دیگرے را معدوم محض انگاریم مگر وجود ایں دو مفہوم در ذات چنانکہ باعتبار نیت است ہمچنیں تحقق قبض حق رو حانی یا قبض حق مولے باعتبار نیت باشد و دانی کہ ایں جا خود مختاری مکاتب قبل ادائے بدل کتابت است و بدل کتابت ما دانی کہ برحق رو حانی لازم آید نہ برحق مولی۔ نظر بریں ایں قبض نیز بغرض اکتساب از حق خود باشد نہ از حق مولی تا ملک مولی در مکاسب لازم آید و شبہ مذکور را گنجائش خلش ماند اندریں صورت تسلیم مبیع از طرف بائع وقتی باشد کہ بدل کتابت ادا شود و از ہمیں دانستہ باشی کہ دریں مسئلہ نیز برخلاف آں اصل نرفتہ اند کہ گفتہ اند کہ اول تسلیم ثمن می باید کرد اگرچہ جوابش باعتبار ظاہر نیز شنیدہ۔ بالجملہ بوجہ تضاد جہتین وقت اکتساب نظر بر یک جہت باشد و حکم

انما الاعمالُ بالنیات

طور پر مولی کے حق کے چلے جانے کو لازم ہو جاتا ہے پس نہ تو مولی کو اس کا دینا مقصود ہے اور نہ مکاتب کو ابھی تک اس کا لینا مطلوب ہے۔ وہ فقط اپنے حق پر قابض ہوا ہے البتہ مولی کا حق اس کے ہاتھ سے اس سبب سے نکل گیا۔ ہاں اگر مکاتب اپنے حق سے زیادہ لیتا تو اس وقت یہ شبہ برمحل تھا۔ اب آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مکاتب کا حق بھی مولی کے حق کی مانند اس کا تمام جسم ہے جو قابلِ تقسیم نہیں ہے کہ اس کے حصے مقرر ہو سکیں، چونکہ مکاتب غلام پورے کا پورا مکاتب کی رہن کا حق ہو تا ہے اور اس نے اس سے زیادہ نہیں لیا تو پھر ہم کس طرح کہیں کہ مولی کے حق کو لے لیا۔ اس قسم کے افعال اور امور میں دارو مدار نیت پر ہوگا اور اس سبب سے یہ اس طرح کی بات ہے کہ آپ چار رکعت نماز ادا کریں۔ اگر نفل کی نیت کریں گے تو فرض ادا نہیں ہوتا اور اگر فرض کی نیت کریں گے تو نفل ادا نہ ہوگا چونکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک نماز ان دو صفتوں کے ساتھ تقسیم کے قابل نہیں ہے۔ اگر ایک کو ہم موجود خیال کریں تو دوسری کو محض معدوم خیال کریں گے۔ مگر ان دو مفہوموں کا ذات میں جیسا کہ نیت کے اعتبار سے ہے اسی طرح روحانی حق کے قبضہ کا تحقق یا مولی کے حق کا قبضہ نیت کے اعتبار سے ہوگا اور آپ کو معلوم ہے کہ یہاں مکاتب کی خود مختاری بدل کتابت کے ادا کرنے سے پہلے بدل کتابت کے ادا کرنے کی غرض سے ہے اور بدل کتابت کو آپ جانتے ہیں کہ روحانی حق پر لازم آتا ہے نہ کہ مولی کے حق پر۔ نظر بریں یہ قبضہ بھی اپنے حق کے حاصل کرنے کی غرض سے ہے نہ کہ مولی کے حق کی غرض سے کہ کسب کی اصلی چیزوں میں مولی کی ملکیت لازم آئے۔ اور مذکورہ شبہ کو خلش کی گنجائش ہے اس صورت میں مبیع کی سپردگی بائع کی طرف سے اس وقت ہوگی جبکہ بدل کتابت ادا ہو جائیگا اور یہیں سے آپ نے جان لیا ہوگا کہ اس مسئلے میں بھی اس قاعدے کے خلاف نہیں گئے ہیں جو کہ فقہاء نے کہا ہے کہ پہلے قیمت ادا کرنی چاہئے۔ اگرچہ اس کا جواب بھی ظاہر کے اعتبار سے

بلکہ قصد مسنونۃ الشہادات قرینہ غرض اکتساب بہ نیت اداء بدل کتابت این نوبت در حسب مکاتب شمردیم

چون ازین قدر فراغت یافتیم بمضمون دیگر اشارہ مے کنم

اشارہ بمضمون دیگر

باداء نجوم کتابت اگر بقدر مودی حصہ مکاتب در بدن خود تمام مے شود یعنی

المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم

نہ باشد کہ مکاتب اگرچہ باداء نجوم کتابت شریک و سہیم مولی در بدن خود شد مگر چون مالک کل حصص و مالک ہزارم حصہ ہم مالک ہمہ مملوک باشند زیرا کہ در ملک و ہم مملوک چنانکہ دانستی تجزی نباشد مالکیت تدریجی کہ مکاتب را بدست می آید او را آزاد نباید فہمید و بر عتق بعض قیاس نباید کرد۔ زیرا کہ اینجا قطع نسبت مالکیت و مملوکیت و بہ ہم زنی این مقامات بود و لاجرم درین صورت از عتق بعض عتق کل لازم آید و اینجا خود تصحیح تحقیق آن مقامہا است و استحکام آن نسبت و اطراف آن است چہ بیع و شرا است کہ بی ابقاء نسبت ملک و مقام مالکیت و مملوکیت متحقق نشود۔ نظر برین چنانکہ در حق از عتق یک حصہ عتق جملہ حصص لازم می آید ہمچنین اینجا از ابقائے یک حصہ از ملک ہم کہ شرائے مکاتب صحیح آن است ابقائے جملہ حصص لازم خواہد آمد و ابقاء ہزارم حصہ نیز از ہزار حصہ بند لہذا می توان گفت۔ الغرض اینست صورت در حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم

آپ سن چکے ہیں کہ ہم دونوں باتوں کے تضاد کو بوجہ اکتساب کے وقت نظر ایک ہی بات ہونے ہے اور بحکم انما الاعمال بالنیات مقاصد کے تحت داخل ہونے کی تمہاری بوجہ ہے بدل کتابت ادا ہو سکی ہے کہ اکتساب کا مقصد اس اعتبار مکاتب کے حساب ہم شمار کرتے ہیں

جب اس بات سے ہم نے فراغت پالی تو دوسرے مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

دوسرے مضمون کی طرف اشارہ

کتابت کی قسطوں کی ادائی کی وجہ سے ادا کی گئی قسط کے بقدر وہ مکاتب حصہ اپنے جسم میں مکمل ہو جاتا ہے۔

مکاتب تم پر جب تک ایک درہم بھی باقی ہے غلام ہے کے معنی یہ ہوئے کہ مکاتب اگرچہ کتابت کی قسطیں ادا کرنے میں اپنے جسم میں مولی کا شریک اور حصہ دار ہو گیا مگر چونکہ کل حصوں کا مالک اور ہزارویں حصہ کا مالک ابھی تک سب پورے مملوک کے مالک ہوتے ہیں اس لئے کہ ملک میں اور مملوک میں جیسا کہ تم نے جانا یہ تجزی نہیں ہے۔ تدریجی مالکیت کی وجہ جو کہ مکاتب کو حاصل ہوئی ہے اس کو آزاد نہیں سمجھنا چاہئے بعض حصے کے عتق پر قیاس نہ کرنا چاہئے کیونکہ وہاں پر مالکیت اور مملوکیت کے تعلق کا خاتمہ اور ان مقامات کا برہم ہو جانا پیدا ہو جاتا ہے اور لازمی طور پر اس صورت میں بعض حصے کی آزادی سے تمام جسم کی آزادی لازم آتی ہے اور اس جگہ خود ان مقامات کو قائم رکھنا اور صحیح رکھنا ہے اور اس نسبت اور اس کے اطراف کو مستحکم بنانا ہے کیونکہ یہ بیع و شراء ہے کہ ملک کی نسبت اور مالکیت اور مملوکیت کے مقام کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔ نظر بریں جیسا کہ عتق میں ایک حصے کے عتق سے تمام حصوں کا عتق لازم آتا ہے اسی طرح یہاں ملک کے ایک حصے کے باقی رہنے سے بھی کہ مکاتب کا خرید لینا اس کے حصے کی صحت پر دلالت کرتا ہے تمام حصوں کا باقی رہنا لازم آئیگا اور اس کے ہر جزو حصوں میں سے ہزارویں حصے کے باقی رہنے سے بھی اس کل کا غلام کہہ سکتے ہیں

و حدیث

اذا اصاب المکاتب حدّا او میراثا

ورث بحساب ما ادی دیة حر

و ہم مذہب حنفی توافق و تعارض و تلازم خواہد بود نہ تخالف چنانکہ ظاہر است۔ الغرض در عتق یکبارہ بر غلام از ملک مولی می بر آید چنانکہ مصرح دانستی پس انتقال قبض ملک بر محل ثانی لازم تو پیدا شود موجب ملک گردد و اینجا ملک از اول امر پیدا می شود۔ یعنی چنانکہ بکسی دیگری فروختند و او بر قدر ثمن قائم مقام او می شد اینجا مکاتب را در حصص منقسمہ قائم مقام خود سے کردانند اگر چنانکہ مجموع ثمن را بمجموع حصص مقابل داشتند بکہ حقہ[علیہ] معاملہ ساختند مکاتب را وقت ادائے جملہ نجوم مالک کویند نہ قبل آں۔ ازیں صورت حاجت توجیہ حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم

نیست۔ البتہ از طرف حدیث

اذا اصاب المکاتب حدّا او میراثا الخ

خلش می ماند مگر ما بیاد ایں احتمال یک مقدمہ عرض کردہ ایم۔ یعنی بعض اوقات اقرار بالبیع بالاضطرار لازم آید چوں ایں جا صورت مسئلہ اینست کہ مکاتب بعد ادائے بعض نجوم و قبل ادائے جملہ نجوم مرد یا کسی او را بکشت دیت او چہ باشد و میراث او بچہ طور۔ دعوی بیع اضطراری بے جا نیست یعنی چوں بجز خود مکاتب معاملہ کتابت را اتمام نکردہ بلکہ در بین ادا بود کہ مبتلاء بلائے ناگہانی شدہ ازیں جہاں برفت بحساب ما ادی بیع گویند

الغرض اس صورت میں حدیث جو امیں

"مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک ایک درہم بھی باقی رہتا ہے"

اور حدیث حسب ذیل ہیں

جبکہ مکاتب کسی حد کو پہنچے یا میراث کو تو وہ دیت حر کے ادا کرنے کے حساب سے وارث ہوگا۔

اور نیز حنفی مذہب میں موافقت یا کچھ تعلق ہوگا نہ کہ مخالفت جیسا کہ واضح ہے۔ الغرض عتق میں تمام غلام یک بار مالکوں کی ملک سے نکل آتا ہے جیسا کہ آپ نے واضح طور پر جان لیا اسی کے بعد ثانی محل پر روح کا قبضہ نئے سرے سے پیدا ہو جاتا ہے اور ملک کا موجب ہو جاتا ہے اور یہاں ملک اول معاملہ سے ہی پیدا ہو جاتی ہے یعنی جیسا کہ کسی دوسرے آدمی کے ہاتھوں فروخت کر دیا اور وہ ثمن کے حصے بانٹنے کے قائم مقام ہو جاتا تھا تو یہاں مکاتب کو مندرجہ حصوں میں اپنے قائم مقام بناتے ہیں اور اگر جیسا کہ تمام قیمت کو تمام حصوں کے مقابل رکھا ہے اور ایک ہی دفعہ میں معاملہ کیا ہے مکاتب کو تمام قسطیں ادا کرنے کے وقت مالک کہیں گے نہ کہ اس سے پہلے۔ اس صورت میں حسب ذیل حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم

کی توجیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ حدیث ذیل

اذا اصاب مکاتب حدّا او میراثا الخ

کی طرف سے خلش باقی رہ جاتی ہے مگر ہم اس احتمال کے پیش نظر عرض کرتے ہیں یعنی بعض اوقات اضطراری طور پر بیع کا اقرار لازم آتا ہے چونکہ یہاں مسئلے کی صورت یہ ہے کہ مکاتب بعض قسطوں کے ادا کرنے کے بعد اور تمام قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے مر گیا یا کسی نے اسکو مار دیا تو اسکی دیت کیا ہوگی اور اسکی میراث کس طرح ہوگی۔ اس صورت میں اضطراری بیع کا دعوی بے جا نہیں ہے یعنی جب اپنی مجبوری کی وجہ سے مکاتب نے کتابت کے معاملے کو اتمام نہیں کیا بلکہ ادا کرنے کے بیچ میں تھا کہ اچانک بلا میں مبتلاء

تا انفساخ عقد حاصل آید ضرورت لازم نیاید و قدر ادا و
بہمان نسبت او مانند غرض قبیل مرگ در قدر اداء
بیع گفت بجانب او آزاد گویند و جہ مطالبہ آن
آزادان در این قدر با او کنند مگر ہر چہ باز ادا بوجہ عدم
انقسام ملک و مملوک این تجزی معارض حدیث المکاتب
عبد ما بقی نشود بلکہ چنانکہ فرق حصص وقت استخدام تہایی
و تناوب ظہور کند ہمیا وقت بیع و تقویم قیمت در بعد
از آں ہم باشد این جا فرق مذکور مثلاً در تعیین دیت
باشد کہ قیمت مقتول باشد نہ ہمہ آں ہر دو بود۔
بالجملہ نتوان گفت کہ معاملہ کتابت کہ ہمانا معاملہ بیع
است چنانکہ مانع دانستی بموت او منفسخ شود زیرا کہ
موت مانع انفساخ عقد بیع واقعہ آں باشد لہذا اگر
مال بعد ما ادا بگذاشت در بدل کتابت دادہ شود و تکمیل
حیات در آخر ساعت حکم عتق برو کنند ازیں مسئلہ صاف
روشن است کہ معاملہ ہمچناں قائم است و بدل کتابت مثل
دیگر دیون کہ عوض بیع و شرا باشند از میراث وغیرہ مقدم آید
مگر در زندگانی خود بعجز خود اعتراف کرد بوجہ افلاس معاملہ
منفسخ شود۔ و وجہ انفساخ وقت افلاس چوں پیشتر عرض
کردہ ایم حاجت تکرار نیست۔ اندریں صورت باز مکاتب
نزد کسانیکہ بعدم عتق او قبل ادائے نجوم رفتہ اند بملک
ید در آید و بدیں سبب مکاسب او بالتبع بتصرف مولیٰ
و ملک او در آیند۔ بالجملہ ازیں اقالہ ضرورت رد نجوم
کتابت بغلام نرسد کہ مال غلام آخر مال مولیٰ باشد
اگر رد ہم کرد باز چہ سود ہماں آش در کاسہ
باشد۔

ہو کر اس دنیا سے رخصت ہوا تو ادائی رقم کے مطابق بیع کی جگہ
کہ بہ نسبت عاقد کے عقد کا فسخ ہونا لازم نہ آئے اور جتنا حصہ
کا روپیہ ادا کیا ہے اور اسی نسبت سے بیع ہو گا۔ غرض موت سے ذرا پہلے
بقدر ادائے بیع کہکر اسی کے حساب سے آزاد کہیں گے اور آزادوں کے
سے تمام معاملات اتنی مقدار میں جتنی مقدار میں کہ اس کو آزاد قرار
دیا ہے کریں گے۔ لیکن ہر چہ ادا باد ملک اور مملوک کی تقسیم نہ ہونے
کی وجہ سے یہ تجزیہ حدیث المکاتب عبد ما بقی کے خلاف نہ ہو گا
بلکہ جیسا کہ حصول کا فرق استخدام (خدمت لینا) اور تہائی (باری
باری) اور تناوب (نوبت بنوبت) کے وقت ظاہر ہوتا ہے ویسے ہی بیع اور قیمت کے
تعیین کے وقت ظہور میں آئیگا اس کے بعد ... اور نہ تمام کا
تمام غلام سب کی ملکیت میں ہو گا۔ یہاں مذکورہ فرق مثلاً دیت
کی تعیین میں ہو گا جو کہ مقتول کی قیمت ہے۔ اور نہ سب دونوں
کی ملک ہو گا۔ بالجملہ نہیں کہہ سکتے کہ کتابت کا معاملہ جو کہ بالکل
بیع کا معاملہ ہے جیسا کہ صاف طور پر آپ نے جان لیا اسکی موت
سے فسخ ہو گیا کیونکہ موت بیع اور اس کے قاعدہ کے فسخ ہونے
کی مانع ہے۔ لہذا اگر مال ادائی سے باہر چھوڑ گیا تو کتابت کے
بدلے میں دیا جائے گا اور زندگی سے ذرا پیشتر کی آخری گھڑی
میں اس پر آزادی کا حکم صادر کریں گے اس مسئلے سے صاف
روشن ہے کہ معاملہ اسی طرح قائم ہے اور بدل کتابت دوسرے
قرضوں کی طرح جو کہ بیع و شرا کے عوض ہونگے میراث وغیرہ سے مقدم ہونگے
ہاں اگر اپنی زندگی میں اس نے اپنی مجبوری کا اقرار کر لیا تھا تو افلاس
کی وجہ سے معاملہ فسخ ہو جائے گا اور افلاس کے وقت اقالہ کی
وجہ چونکہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں اس کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت
نہیں ہے۔ اس صورت میں مکاتب پھر ان لوگوں کے نزدیک
جو کہ قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے اسکے آزاد نہ ہونے کے قائل
ہیں ملکیت میں آجائے گا اور اس سبب سے اس کی کسب کردہ چیزیں تابع ہو کر مولیٰ کے تصرف اور اسکی
ملکیت میں آجائیں گی۔ بالجملہ اس اقالے سے کتابت کی قسطوں کے غلام کو لوٹانے کی ضرورت نہ ہو گی کہ

غلام کا مال آخر مولی کا مال ہوتا ہے اگر رد بھی کر دیا تو کیا فائدہ معاملہ جوں کا توں ہے۔

القصہ اقالہ وقت حیات متصور است نہ بعد ممات چوں نوبت اقالہ در حیات نرسیدہ بود و بلائے ناگہانی در گرفت و جاں بجاں آفریں سپرد چارہ بجز ایں نیست کہ بعد ماقومی بانقطاع بیع قائل شوند و بعدہ ما الذی آنرا آزاد شمارند البتہ اگر بیع اضطراری را در شرع وقت مزیت اعتباری بودی ایں بیع بقدر مذکور حکم بیش نبود مگر ہر کہ فروع غصب و فصول آں را از کتب فقہ یاد داشتہ باشد در تسلیم ایں قسم دعاوی چارہ بجز اعتراف ندارد نمی بینی کہ جامہ کسی اگر بتحریک ہوا در آوند رنگ رنگریزی بیفتد صاحب آں جامہ مالک رنگ ہم شود ظاہر است کہ ایں التزام تملک بنا چاری است و نیز گفتہ اند اگر غاصب جامہ کسی بغصب آورد و رنگ کرد صاحب جامہ را اختیار است خواہد قیمت جامہ ابیض بگیرد یا قیمت رنگ بادا حوالہ کند و ظاہر است کہ لزوم ایں بیع بذمہ غاصب بالاضطرار خواہد بود۔

القصہ اقالہ زندگی میں متصور ہوتا ہے نہ کہ مرنے کے بعد جب اقالہ کی نوبت زندگی میں ہی نہ پہنچی تھی کہ بلائے ناگہانی نے آن دبوچا اور اس نے جان جان آفریں کے سپرد کر دی تو پھر اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ بقدر ادائی زر بیع کے ٹوٹ جانے کے قائل ہو جائیں اور بقدر ادائی آزاد خیال کریں گے البتہ اگر اضطراری بیع کا ضرورت کے وقت شریعت میں اعتبار نہ ہوتا تو یہ بیع بقدر مذکور زبردستی سے زیادہ نہ تھی لیکن جو شخص غصب اور اسکے ابواب کو فقہ کی کتابوں سے یاد رکھتا ہو تو وہ اس قسم کے دعووں کے تسلیم کرنے میں اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں رکھتا۔ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی کا کپڑا ہوا کے چلنے سے کسی رنگریز کی ناند میں گر پڑے تو اس کپڑے کا مالک رنگ کی قیمت ادا کر کے رنگ کا مالک ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ رنگ کے مالک ہونے کا لازم ہونا مجبوری کی وجہ سے ہے اور نیز فقہا نے کہا ہے کہ اگر غاصب نے کسی کے کپڑے کو غصب کر لیا اور رنگ دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے چاہے تو سفید کپڑے کی قیمت لے لے یا رنگ کی قیمت اس کے حوالے کرے اور ظاہر ہے کہ اس بیع کا لازم ہونا غاصب کے ذمہ اضطراری طور پر ہوگا۔

ایں ہمہ کہ نوشتہ ام باعتماد تحریر آں عزیز نوشتہ ام اگر نزد حنفیہ ہمچنیں است کہ دیت مکاتب بقدر ما ادی دیت احرار باشد فبہا ورنہ آنچہ نوشتہ ام مذہبی دیگر باشد الحال مناسب آنست کہ قلم را نگہ دارم مگر اگر از یک شبہ خبر دادہ رہ بجوابش نمایم از ہمہ اعلیٰ باشد۔

یہ سب کچھ جو میں نے لکھا ہے آں عزیز کی تحریر کے اعتماد پر لکھا ہے۔ اگر حنفیہ کے نزدیک ایسے ہی ہے کہ مکاتب کی دیت اس کے بقدر جو اس نے ادا کیا احرار کی دیت ہے تو فبہا ورنہ جو کچھ میں نے لکھا ہے وہ دوسرا مذہب ہوگا۔ اب مناسب یہ ہے کہ قلم رکھ دوں لیکن اگر ایک شبہ سے خبردار کر کے اس کے جواب کی طرف رہنمائی کروں تو سب سے بہتر ہوگا۔

شبہ عزیز من پس از استماع ایں تقریر اعتراف معاملہ بیع ما بین مکاتب و مولیٰ منہواست گو دگر لابیوشش را نمودہ باشد مگر در صورت تسلیم بیع وجہ بقاء ولاء بقا بحکم می نماید زیرا کہ ولاء بائع از غلام مبیع ساقط شود لیکن آنچہ در تقریر پیشانم

شبہ میرے عزیز اس تقریر کو غور سے سننے کے بعد بیع کے معاملہ کا اعتراف مکاتب اور مولیٰ کے درمیان ضروری ہے اگرچہ دوسرے فقہا نے اس کی طرف رہنمائی نہیں کی ہے مگر بیع تسلیم کرنے کی صورت میں حق ولاء کے باقی رہنے کی وجہ بظاہر زبردستی معلوم ہوتی

بنظرِ غائر خواهند دید در اعتاق و کتابت دریں باره فرق نخواهند یافت.

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکه ولاء جزائے آں احسان است که با عطاء تصرفات و اختیارات مولاء او را کرده است نه جزائے اخراج از ملک خود که حقیقت اعتاق است. چه جزائے او نجات مہمانشان حق روز قیامت نه ولاء. آری باخراج من الملک اعطاء لازم آید. یا گوئیم در اعتاق هر دو امر مقصود باشند. جزاء اول حق من الناس باشد و جزاء ثانی ولاء و ایں چناں ماند که در جهاد اعلاء کلمة الله مقصود باشد و استخلاص اموال کفار و قبضه بمال لازم آید. یا هر دو مقصود باشند. مقصودیت اول خود ظاهر است باقی وجه مقصودیت ثانی ایں باشد که اموال مخلوق بہر عبادة بودند. چنانچه از تحریرات سابقه روشن شده باشد. چوں از غیر محل بودند استخلاص آں نیز ضرور افتاد. بہرحال جزاء اول ثواب است و جزاء ثانی غنیمت. مگر چوں در کتابت از دو جهت اعتاق است اخراج از ملک بعوض است و اخراج هر ایسے بے عوض از عوض اخروی محروم ماند آری عوض ثانی بحال خود باشد. والله اعلم و علمه اتم و احکم.

ہے کیونکہ بائع کا حق ولاء فروخت کردہ غلام سے ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن جو لوگ میری پریشانی تقریر کو غور کی نظر سے دیکھیں گے تو اعتاق اور کتابت میں کوئی فرق نہیں پائیں گے۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حق ولاء خود احسان کا بدلہ ہے جو اس کے مولی نے اپنے اختیارات اور تصرفات دے کر اس کے ساتھ احسان کیا ہے۔ ذکر اپنی ملکیت سے خارج کرنے کا بدلہ جو کہ آزاد کرنے کی حقیقت ہے کیونکہ اس کا بدلہ تو نجات اور قیامت کے روز آزادی ہو گی نہ کہ ولاء، ہاں ملکیت سے خارج کرنے سے بخشش کرنا لازم آتا ہے یا ہم کہیں گے کہ آزاد کرنے میں دونوں باتیں مقصود ہیں، اول جزاء تو نار جہنم سے آزادی ہو گی اور دوسری جزا ولاء ہو گی اور یہ اس طرح ہے جیسا کہ جہاد میں اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہوتا ہے اور کفار کا مال حاصل کرنا اور اس پر قبضہ بھی لازم آتا ہے یا دونوں مقصود ہیں ان میں پہلی مقصودیت تو خود ظاہر ہے، رہی دوسری مقصودیت کی وجہ یہ ہے کہ مال عبادت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں جیسا کہ سابق تحریرات سے واضح ہو گیا ہو گا چونکہ کفار کے اموال اپنے محل میں نہ تھے لہذا ان اموال کی خلاصی کرانا ضروری ہوا۔ بہرحال پہلی جزا تو ثواب ہے اور جہاد کی دوسری جزا غنیمت کا حصول۔ مگر چونکہ کتابت میں دو جہت سے اعتاق ہے لہذا عوض کے ساتھ ملکیت سے خارج کرنا اور قبضے سے عوض کے بغیر خارج کر دینا ہے، لہذا آخرت کے عوض سے محروم رہیں گے، ہاں دوسرا عوض یعنی ولاء اپنے حال پر رہے گا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

نوٹ: الحمدللہ کہ اس مکتوب کا ترجمہ ۹ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۶ مارچ ۱۹۶۹ء بروز جمعرات شروع کیا گیا اور بتاریخ ۲۵ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۵ مارچ ۱۹۶۹ء ہفتہ و اتوار کی درمیانی شب میں ساڑھے بارہ بجے ختم ہوا۔